

Любов до мудрості і віра

Вибрані статті з історії вітчизняної філософії та релігії

Чернігів

“Чернігівські обереги”

2006

ББК 87.3 (4 УКР) + 86.3973

МЗ8

Мащенко С.Т.

Любов до мудрості і віра. – Чернігів. “Чернігівські обереги”. – 2006.с.

ISBN

Ця книга є збіркою вибраних статей з історії вітчизняної філософії та релігії доцента Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка, лауреата обласної премії ім. М.М. Коцюбинського в номінації “Народознавство” за 2004 рік С.Т. Мащенко.

Аналізуються світоглядно-філософські погляди окремих мислителів, діячів науки та мистецтва, доля яких пов’язана з Чернігово-Сіверщиною. Розкривається взаємозв’язок релігії та духовної культури на прикладі діяльності релігійних конфесій на Придесенні. Хронологічно охоплений період XVII-XX ст.

Книга призначена для науковців, викладачів філософії та релігієзнавства, студентів та всіх, хто хоче глибше познайомитися з історією філософської думки та релігії на Чернігівщині.

ISBN

© С.Т. Мащенко, 2006

© “Чернігівські обереги”, 2006

Зміст

Передмова.....

Частина перша

З історії вітчизняної філософії

Любомудри з “Чернігівських Афін”.....

Методологічно-освітні принципи Чернігівського літературно-філософського кола кінця XVII – початку XVIII століть.....

Проблеми необхідності і свободи у творі

Іоанна Максимовича “Гліотропіон”.....

Георгій Кониський та його філософський курс.....

Академік Данило Велланський як філософ.....

Грані філософської думки Миколи Маркова.....

Літературно-філософські роздуми Олександра Довженка про особу і суспільство.....

Історіософські мотиви у творчому спадку О.П. Довженка...

Частина друга

Релігія і культура

Релігійна спадщина і формування національної свідомості.....

“Бажав бути поміж православних”.....

Старообрядці на Придесенні.....

Чернігівська духовна семінарія

як культурно-освітній осередок України.....

Олександр Довженко: “Я почав молитися Богу”.....

Відомості про перші публікації статей.....

Передмова

Поглиблення самосвідомості українського народу в складних умовах сьогодення поставило вимогу дати чіткі відповіді на питання про наше глибоке історичне коріння, про життєві колізії минувшини, коли формувались підвалини вітчизняної духовності. Вирішення цих проблем неможливе без всебічного дослідження любомудрія наших предків, яке знайшло концентрований вираз у філософській думці та релігійній вірі. Протягом багатьох віків вони органічно переплітались, часом створюючи єдиний світоглядний сплав, у якому відтворювався менталітет українства.

За роки державної незалежності України вже чимало зроблено для дослідження історії вітчизняної філософії та релігії і церкви. У тому числі чернігівські філософи та історики виявили ряд імен мислителів, пов'язаних із рідним краєм, визначили їхнє місце в загальноукраїнському процесі становлення та розвитку філософської думки. Науковці розкрили невідомі досі сторінки діяльності Чернігівської єпархії за її тисячолітнє існування, дослідили особливості інших релігійних конфесій Придесення.

Певний внесок у цей доробок чернігівських дослідників належить автору даної книги. Зокрема, видрукована його монографія “Українські мислителі XVII-XVIII століть на Чернігово-Сіверщині”, опублікований ряд статей у різних наукових збірниках та журналах. Схвально зустрінуті фахівцями з філософії та релігієзнавства, вони однак залишаються маловідомими широкому загалу читачів, які прагнуть знати більше про перипетії філософських змагань у Чернігово-Сіверському краї та місце релігії і церкви у становленні культурних надбань земляцтва. У даний збірник включено статті, зміст яких не знайшов відображення у згаданій вище монографії, а також найбільш значимі, на нашу думку, публікації, що відтворюють характерні риси українського філософського мислення та діяльності релігійних течій на Придесенні.

У першій частині збірки читач має змогу познайомитись із постатями любомудрів XVII-XX століть. Одні з них — Л. Баранович, І. Галятовський, Д. Туптало, І. Максимович, А. Стаховський склали ядро Чернігівського літературно-філософського кола кінця XVII – поч. XVIII ст., довгий час працювали на духовній ниві Чернігівщини. Інших породила й виростила Сіверянщина. Це — Г. Кониський, Д. Велланський, О. Довженко. Хоч доля закинула їх за межі Чернігівщини, їхня творчість протікала поза малою батьківщиною, але вони ніколи не втрачали духовного зв'язку з нею, увібравши у свою особистість з молоком матері вічну любов до рідного краю, яка вщерть наповнила твори цих непересічних людей. Не випадково ж О. Гончар підкреслив, що без Сосниці не було б такого О. Довженка, якого ми знаємо.

Окремо хочеться сказати про М. Маркова. Виходець із російської землі, він здобув вищу освіту в Київській духовній академії, тому вплив на його світоглядні роздуми відчувається у всьому творчому спадку цього талановитого філософа й педагога, який десятиліття у кінці XIX ст. очолював Чернігівську духовну семінарію, створивши у нашому місті свої кращі філософсько-педагогічні праці. Творчість М. Маркова вперше намагається представити читачеві автор збірника, підкресливши, що вона є продовженням змагань попередніх чернігівських мислителів по започаткуванню галузі знань, яка нині називається філософією освіти.

У другій частині книги вміщені історико-релігієзнавчі нариси, у яких розкривається зв'язок релігії та культури. Зокрема, читач має змогу познайомитися з багатогранною творчістю на українських землях пруського емігранта А. Зернікау, який, прийнявши православну віру, захищав її разом із чернігівським богословами у XVII ст. Історію Чернігівської православної єпархії не можна уявити без її взаємодії з рухом старообрядців, що проникли з Росії і вкорінилися на Придесенні протягом XVII-XIX століть, поширившись звідси по інших регіонах України. Як показано в окремій статті, вони лишили помітний слід у матеріальній та духовній культурі нашої Вітчизни. Нарешті, останній нарис присвячено розкриттю історії Чернігівської духовної семінарії як культурно-освітнього осередку не тільки Чернігівщини, але й України.

Звичайно, матеріали збірника — це лише часточка досліджень, які покликані розкрити багаті філософські та релігійні традиції, притаманні Чернігово-Сіверському краю. Але сподіваємось, що і представлені на суд читача статті поглиблять його знання та уяву про світоглядні пошуки земляків, які увійшли до золотої скарбниці духовності не тільки України, але мають певне значення і для розвитку загальнолюдської культури.

Частина перша.

З історії вітчизняної філософії Любомудри з “Чернігівських Афіні”

У кінці XVII – на початку XVIII ст. Чернігово-Сіверська земля була центром українського державотворення. Саме сюди після смерті гетьмана Б.Хмельницького перенесено столицю Малоросії, спочатку до Батурина, а згодом – до Глухова. Під крило гетьманів та чернігівських архієпископів приїзять відомі українські діячі культури. Виникає неформальний гурток літераторів та богословів-філософів, який уже в той час величали Чернігівськими Афінами, підкреслюючи, що місто над Десною варто порівняти з культурним центром античної Греції. З відкриттям Чернігівського колегіуму назва “Чернігівські Афіни” поширилась і на цей навчальний заклад.

Розкриття великого потенціалу джерел духовності на Чернігово-Сіверській землі в другій половині XVII ст. стало можливим, дякуючи подвижницькій цілеспрямованій діяльності Лазаря Барановича (1620 – 1693), непересічного церковного і політичного діяча, талановитого українського письменника і мислителя. Очолюючи протягом 36 років Чернігівську єпархію, будучи одночасно з перервами майже 18 років місцеблюстителем престолу Київської митрополії, він докладав неабияких зусиль щодо збереження рис самобутності української церкви, розвитку освіти, культури, філософської думки.

У складних, сповнених драматизму історичних подіях в Україні другої половини XVII ст. діяльність Л.Барановича мала два напрямки: зміцнення державних зв'язків із Росією та обмеження втручання московського патріархату в справи української православної церкви.

Окремі дослідники твердили, що Л.Баранович був провідником посилення позицій царизму в Україні. Архієпископ насправді всіляко захищав рішення Переяславської Ради, згідно з якими Україна мала бути автономною у військово-політичному союзі з Росією. Звичайно, Л.Баранович бачив, що статті угоди 1654 року з російського боку порушуються, що царизм прагне обмосковшити українські землі. Але, крім єдиновірної Росії, очолюваної царем Олексієм Михайловичем, особистості якого імпонував архієпископ, він не бачив сили, яка б на цей час реально допомогла українському народові в боротьбі проти іноземних загарбників. Він послідовно виступав за єдність українського народу з російським, будучи переконаним, що разом “нихто их звитязити не может”.

У підвладній йому архієпископії Л.Баранович розгорнув потужну культурно-просвітницьку діяльність. Відновлювалися давньоруські храми: Спаський собор XI ст. та Борисоглібський XII ст., Спаський собор XIII ст. у Новгороді-Сіверському. Будуються нові церкви, в тому числі починається будівництво величного Троїцького собору в Чернігові, для

чого архієпископ запросив австрійського архітектора І.Б.Зауера. У 1674 році Л.Баранович засновує в Новгороді-Сіверському друкарню, перевівши її близько 1679 року до Чернігова. Тут було надруковано майже 50 книг, у тому числі три тисячі підручників для початкових шкіл. У Новгороді-Сіверському Л.Баранович відкрив латинське училище, яке згодом перевели (після 1672 року) до Чернігова.

За архієпископства Л.Барановича в Чернігові склався під його неформальним керівництвом творчий гурток письменників та мислителів, який у наш час називають Чернігівським літературно-філософським колом. До нього увійшли І.Галятовський, Д.Туптало, І.Орновський, О.Бучинський-Яскольд, Л.Крщонович, І.Максимович, А.Стаховський, які в богословських та художніх творах розробляли й філософські ідеї. Л.Баранович дав притулок у Чернігові пруському емігранту Адаму Зернікау, який прийняв православ'я. Він націлив діяльність цього богослова на написання полемічної праці “Про походження Св. Духа від єдиного Отця”, спрямованої проти експансії католицизму.

Сам Л.Баранович написав і видав збірники проповідей “Меч духовний”, “Труби словес проповідних”, збірник віршів “Лютя Аполлона”, полемічний твір “Нова міра старої віри” та інші. Тільки поетичний його спадок нараховує близько 1500 віршів, багато з яких проникнуті філософською думкою.

У той час, як на Заході в XVII ст. згасло гуманістичне ставлення до людини, яку порівнювали з механічним апаратом, з машиною із кісток та м'язів, Л.Баранович, крім природної основи, вбачає у людині духовне начало – “серце”, що становить неповторну індивідуальність особистості, її глибинне єство. “Сердечна” сфера є вмістилищем релігійності та високої моральності, які, взаємопереплітаючись, протистоять потягу тілесної частини людини до земних пристрастей, до накопичення матеріальних багатств та ігнорування духовних цінностей, висловлює думку Л.Баранович.

Оскільки в Україні світська держава була слабка, то Л.Баранович у “церкві-державі” побачив ту силу, яка має відіграти вирішальну роль у спрямуванні кожного індивіда на шлях морального самовдосконалення.

Гуманістичними у творчості Л.Барановича є заклики до миру як в Україні, так і між іншими народами, до єднання в союзі слов'янства. Його ідеї можна вважати попередниками слов'янофільських концепцій діячів Кирило-Мефодіївського братства. Чернігівський діяч і мислитель виступає як патріот Вітчизни, як передвісник самостійної України, котра стоятиме “неуклонно”, тобто вічно.

З Чернігово-Сіверською землею також тісно пов'язане життя й творчість відомого українського письменника-полеміста, суспільно-політичного й церковного діяча, мислителя XVII ст. Іоанікія Галятовського (? – 1688).

Працюючи в Києві, а згодом у Львові, І.Галятовський написав праці “Ключ розуміння”, “Месія праведний”, “Небо нове”, які були видрукувані й принесли йому визнання. На запрошення Л.Барановича він у 1669 році переїздить до Чернігова, де прожив близько 19 років. Тут і помер, до самої смерті керуючи одним із найстаріших і найвідоміших українських монастирів – Чернігівським Слєцьким Успенським монастирем, на території якого і похований. За період його архимандритства був відновлений Успенський собор, зібрана велика бібліотека. У чернігівський період діяльності він доопрацював і перевидав книгу “Месія праведний”, праці “Скарбниця потрібна”, “Бесіда Білоцерківська”, “Старий костел”, “Либідь”, “Алькоран”, “Боги поганські” та ін. Написані як українською, так і польською мовами, вони є апологетичними православними трактатами, спрямованими на захист православ'я та України, проти експансії католицизму, уніатства, магометанства та інших релігій. Особлива роль належить І.Галятовському як гомілету, тобто засновнику теорії мистецтва православної проповіді, яку він відшліфовував усе своє життя.

І.Галятовському притаманне розуміння сутності людини, яка виступає як дуалістична істота, що поєднує в собі тіло й душу, природне й надприродне. Розмірковуючи над сенсом життя людини, яке він вбачає у прагненні душі потрапити до раю, мислитель шлях до світлої вічності вбачає у моральному самовдосконаленні, у пошуках індивідом істини-правди та практичному її втіленні в реальність.

І.Галятовський, попри барокову форму схоластичності його мислення, виступає перед нами як учитель народу, в основі проповідей якого лежить гуманне начало, заклик до миру, злагоди та любові. Він постає як патріот України, боронячи її в полемічних творах, особливо в чернігівський період свого життя, “духовним мечем” від посягань поляків, турків, татар; йому притаманні риси слов'янофіла, про що свідчить заклик до єднання слов'янства у боротьбі проти зовнішніх ворогів. У творчості цього українського мислителя є вираз духу свого народу, прагнення просвітити його й спрямувати його діяльність у русло національної самовизначеності.

Ще один вихованець Києво-Могилянського колегіуму Данило Туптало, чернецьке ім'я Димитрій (1651 – 1709), обіймаючи посаду архимандрита в ряді монастирів Чернігово-Сіверщини, створив тут три з чотирьох книг своєї головної праці – “Четы Мінеї” (“Читання по місяцях”). “Четы Мінеї” особливі тим, що містять не тільки великий агіографічний матеріал, роз'яснення православних догматів, релігійні настанови у твердості віри, спроби довести помилковість інших релігій з точки зору православ'я. Насамперед вони переслідували етико-повчальну мету: на прикладах святих навчати український загал високоморального благочестивого життя.

Д.Туптало велику увагу приділяв питанням індивідуальності людини та розкриття її особистості в різні періоди життя у відповідності зі способами й напрямками праці. Тут його

цікавить переважно мотивація вибору добра і зла, відповідних помислів та вчинків. Він увесь час прагне морально спрямовувати людину на протидію злу і високу добродієність, що проявляється, перш за все, у справах. Голос діла, на його думку, є переконливішим, ніж голос слова.

Сам Д.Туптало був прикладом єдності слова й діла. Він не тільки вчив гуманізму, але, наскільки міг, робив людям добро. У своєму заповіті він писав, що “не собирах злата и сребра, не изволях имети излишних одежд, ни каких-либо вещей, кроме самих нужд, но нестяжание и нищету иноческую духом и самим делом по возможному соблюсти тщехся”.

За змістом і формою свого мислення Д.Туптало органічно вписується в гуманізм українського бароко з його прагненням зацікавити людину праці пізнавати і перетворювати реальний світ в ім'я своїх інтересів, не втрачаючи при цьому віри предків, яка була основою духовного єства особистості, фундаментом у боротьбі за свободу Батьківщини.

Уродженцем Чернігівської землі (м. Ніжин) був Іоанн Максимович (1651 – 1715). Після закінчення Києво-Могилянського колегіуму (1669 р.) його діяльність певний час була пов'язана з Києво-Печерською лаврою та Успенським монастирем біля Брянська. У 1695 році архієпископ Феодосій Углицький запрошує Іоанна на посаду архімандрита Єлецького монастиря, а вже у наступному році його обирають Чернігівським архієреєм. Протягом 15 років він очолював Чернігівську архієпископію, розгорнувши бурхливу й плідну культурно-просвітницьку діяльність. 1700 року з його ініціативи й за прямою участю було відкрито Чернігівський колегіум, який згодом став другим за значенням після Києво-Могилянської академії навчальним закладом у Гетьманщині. На повну потужність запрацювала місцева друкарня, де побачили світ більше десяти творів І.Максимовича: “Феатрон”, “Алфавіт”, “Богородице Діво”, “Іліотропіон” (“Соняшник”) та ін. З 1711 року за наказом царя Петра I І.Максимович очолював до кінця днів своїх митрополію Тобольську і всього Сибіру.

У своїх творах І.Максимович розмірковує над сенсом життя особистості. Він зазначає, що серед його сучасників поширена думка про те, що сенс життя в досягненні багатства й слави. Хтось дійсно це здобуває, забуваючи, що “непостоянная в міре всяка слава”. Багатство теж часто змінюється бідністю. Втрата багатства й слави часто людьми ототожнюється з втратою пристрастей, а значить зі смертю. У даному випадку Максимович під смертю розуміє не фізичну кончину, а соціальну смерть, коли людина втрачає свій високий суспільний статус і опускається до нижчих станів. Найчастіше при цьому така особа втрачає смисл життя, яке вона до того вбачала в багатстві й славі.

І.Максимович радить не забувати про плинність усього земного, про постійну динаміку людського існування, життя, яке перетворює його у безперервну мандрівку до потойбічного світу. Кожній людині, подібно капітану судна на морі, треба весь час дивитися

вперед, керуючись як компасом у своїх мирських плаваннях і християнською вірою, і знаннями. Віра потрібна для вдосконалення моральності, знання – для повсякденної практичної діяльності для накопичення майна, яке б задовольняло необхідні, розумні потреби індивіда.

І.Максимович неодноразово проводить ідею про розмежування необхідних і “зайвих” потреб людини. На його думку, необхідні потреби слід задовольняти, а “зайвих” варто уникати, бо вони штовхають людину на погані вчинки, врешті приводять до зла і собі, й іншим.

На думку І.Максимовича, сенс життя полягає в любові до Бога та людини. Любов найповніше знаходить своє виявлення у повсякденному творенні добра ближньому. Часто добро зводять до роздачі їмущими милостині бідним. Але ж багатому неважко дати шматок хліба убогому. Справжня любов проявляється у великій праці, звільненні людей від вад: “Не важко от добра произвести добро, но весьма удивительно злое обратит в добро; есть добрая поговорка: на спокойном море всяк может быть кормчим”. Такою була пряма настанова І.Максимовича як священника, так і викладачам Чернігівського колегіуму, роботу якого він практично тримав під своєю опікою аж до від’їзду із Чернігова. За його перебування на чернігівській єпископській кафедрі у місцевому колегіумі ще не було філософського класу. Проте твори І.Максимовича, як духовного наставника, проникнуті гуманістичними філософськими принципами, спонукали учнів “Чернігівських Афін” оволодівати “любов’ю до мудрості”, не обмежуватись зазубрюванням релігійних догматів, а прагнути до софійного осмислення дійсності. Світоглядно-освітні засади чернігівського мислителя кликали до пізнання внутрішнього світу людини, самопізнання, пояснення реальності шляхом поєднання розуму та віри.

Перший префект Чернігівського колегіуму Антоній Стаховський народився у с. Ріпки Чернігівського полку близько 1668 – 1671 рр. в українській дворянській сім’ї. Антоній, навчаючись у Києво-Могилянському колегіумі у 80-х роках XVII ст., блискуче його закінчив, отримавши ґрунтовну пієтичну, риторичну, філософську та богословську освіту. Був запрошений працювати до Чернігова. В 1699 році він – казодій Успенського монастиря. А вже у 1700 році, заснувавши колегіум, архієпископ І.Максимович призначає А.Стаховського префектом (керівником) цього навчального закладу, а також утверджує в сані намісника Чернігівської архієпископської кафедри.

А.Стаховському належить велика роль у становленні та розвитку колегіуму в перші роки його існування. Він турбується про будівництво приміщень для навчального закладу, про матеріальне утримання учнів, про їх моральний стан, складає підручники, дбає про організацію бібліотеки, до якої передає свої книги.

У 1705 році в колегіумі був складений і надрукований збірник “Зерцало от писанія Божественного”, піднесений гетьману І.Мазепі з присвятою. А.Стаховський помістив до цього збірника свої вірші про страждання Ісуса Христа. Префект колегіуму також видрукував свої твори “Сказання про священное писання” та курс риторики під назвою “Ключ знання”, який був написаний під впливом праці Галятовського “Ключ розуміння”.

У 1709 році А.Стаховського було призначено архімандритом Новгород-Сіверського Преображенського монастиря. А в 1713 році після переведення І.Максимовича до Тобольської митрополії А.Стаховський очолює Чернігівську архієпископію. На цій посаді він докладає багато зусиль для підвищення освітнього та морального стану духовенства. Продовжується його опікування колегіумом. Зокрема, у 1616 році за його ініціативою та під його керівництвом викладачі колегіуму переклали історію Риму Тита Лівія з латинської мови на церковнослов'янську. Це був перший переклад твору знаменитого античного історика на слов'янську мову – велика праця у чотирьох томах, яку передали до бібліотеки Московського патріарха.

Як і його наставник митрополит І.Максимович, А.Стаховський вважав, що практичній діяльності сприяє освіченість особи. Так, у передмові до книги “Зерцало от писанія Божественного” він хвалить І.Мазепу за те, що гетьман дбає про розвиток духовної культури й освіти народу. Автор упевнений у необхідності всебічного розширення навчальних закладів для українського юнацтва, що стане важливішою причиною успішного поступу країни. А.Стаховський вважав, що юнаків треба вчити так, щоб вони, використовуючи знання, могли б думкою заглядати в майбутнє.

Почерпнуті з науки знання, переконаний мислитель, дуже потрібні для повсякденної практики. Але їх недостатньо для визначення смислу життя. На думку А.Стаховського, шлях до вищої моральності вказує лише віра в Ісуса Христа, який власним життям, муками, пролиттям святої крові став взірцем для людей. Це вираз загальних переконань діячів Чернігівського літературно-філософського кола, у яких стрижень концепції оновлення людини утворює орієнтація на досконалий ідеал, яким, з їх погляду, був образ Христа. Ісус поєднував у собі ті риси людини, які необхідні для щасливого життя: мудрість, свободу, доброту, активність, гідність, відданість народу.

А.Стаховського в останній період його життя спіткала доля І.Максимовича. У 1721 році його призначили митрополитом Тобольським і всього Сибіру. Зовні це виглядало як підвищення по службовій драбині, на ділі ж Петро І здійснив чергове “почесне заслання” чернігівського ієрарха.

Обґрунтування мислителями та письменниками Чернігівського літературно-філософського кола кінця XVII – початку XVIII ст. необхідності гуманних відносин між людьми, толерантності у стосунках між ними залишаються актуальними і в наш час.

Їх переконаність у тому, що без високої духовності громадян неможлива побудова повноцінної національної держави, яка б дбала про забезпечення умов для гідного життя кожного, бачення нашими розумними предками сенсу життя не в безтямному накопиченні матеріального багатства будь-якими, у тому числі й злочинними способами, а в творенні добра й подоланні конкретного зла, в духовному піднесенні “серця”, нехай спонукають до роздумів сучасників.

Методологічно-освітні принципи Чернігівського літературно-філософського кола кінця XVII – початку XVIII ст.

Відзначаючи новаторство реформатора педагогіки XIX ст. К.Ушинського*, маємо на увазі, що злет його думки спирався на попередні філософсько-освітні надбання українських мислителів, серед яких непересічне місце займають діячі Чернігівського літературного кола кінця XVII – початку XVIII століть. Саме тоді під крило архієпископа Л.Барановича до Чернігова збираються відомі українські діячі культури, богослови-філософи, поети, які об'єдналися у неформальний гурток, що величався “Чернігівськими Афінами”, підкреслюючи його високе просвітницьке спрямування. Фундатор гуртка Л.Баранович та його соратники й послідовники І.Галятовський, Д.Туптало, І.Максимович, А.Стаховський та ін. зробили вагомий внесок до скарбниці української філософії освіти, виробили ряд світоглядно-теоретичних принципів навчання і виховання, які плідно втілювали в практиці Чернігівського колегіуму. Але вони ще недостатньо вивчені, а тому маловідомі сучасникам.

Заслугою чернігівських любомудрів названого періоду є їх звернення до простої людини, до звичайного трудівника, якого вони поставили в центр своєї філософії. Уже предтеча Чернігівського літературно-філософського гуртка К.Транквіліон-Ставровецький пропонує, щоб кожен пересічний індивід самопізнав своє “Я”, прагнучи розкрити сутнісні сили особистості в активній діяльності (розумовій і фізичній), в праці на благо як самого себе, так і суспільства. Ці ідеї знаходять не просто відгук, але й значний розвиток у творах українських просвітників, життя і творчість яких були тісно пов'язані з деснянським краєм. Вони прагнули віднайти гуманістичне підґрунтя людської індивідуальності, сенс життя особистості в умовах тогочасної української дійсності.

Зокрема, Л.Баранович вихід із кризи України-Руїни, гуманістичне перетворення українського суспільства вбачав у моральному самооновленні людини. Цей процес він назвав “перехрещенням” Древнього Адама в Нового Адама. “Ветха” людина, яка була типовою для України XVII ст., на думку мислителя, вбачає сенс життя у накопиченні матеріальних багатств будь-якими способами, в тому числі й незаконними та аморальними. Новий Адам як людина майбутнього створює сам матеріальні цінності, необхідні для підтримання його фізичного існування. Центр діяльності нова людина має перенести на оволодіння духовністю, на удосконалення своєї особистості, на добродійство. Моральне оновлення людини неможливе без глибокої релігійності, слідування заповідям і справам Ісуса Христа, який і є ідеальним Новим Адамом. Другою умовою становлення нової людини є освіченість, оволодіння знаннями, без чого висока моральність неможлива.

Цю соціально-утопічну концепцію поділяли Д.Туптало, І.Галятовський та ін. Так,

* Зміст статті передає виступ на конференції, присвяченій К. Ушинському

Д.Туптало закликав: “Будем обновляться и мы сами, как храмы живого Бога, отвергая ветхого человека и облакаясь в нового, чистим себя от застаревших в нас зол, станем совершать доброе дело” (8, 275). Щоб відрізнити добро від зла, треба бути освіченим. І.Галятовський велику надію у справі зростання знань у простих людей покладає на священників. Вони, на його думку, мають не тільки вчити дітей грамоти, але й прихожанам подавати у проповідях певний мінімум історичних та наукових знань. Він наставляв духовних отців “читати гісторії и кройники о rozmaityх панствах и сторонах, що ся в них деяло и тепер що ся дест, треба читати книги о зверах, птицах, гадах, рыбах, деревьях, злаках, каменях и rozmaityх водах, которыи в морю, в реках, в студнах и на инших местцах находятя, и уважати их натуру, власности и skutки и тоє нотовати и апплековати до своеи речи...” (2, 220).

Духовне начало на перший план може поставити тільки освічена людина, тому діячі Чернігівського науково-літературного гуртка в організації шкіл керувалися принципом демократизму і всестановості в освіті. До Чернігівського колегіуму міг вступити кожен юнак, який сповідував православну віру, незалежно від соціального стану. Так, у 1738 р. із 253 учнів колегіуму 175 були вихідцями зі світських станів (козацтва, купецтва, селянства) і лише 78 – із сімей духовенства (5, 442). Згодом натиск Російського православного Синоду, який прагнув, щоб діти священників успадкували справу батьків, вимагав направляти в обов’язковому порядку юнаків із сімей духовенства на навчання до колегіуму, дещо змінив соціальний склад учнів. Але навіть у 60-і рр. XVIII ст. із 213 учнів колегіуму більше половини (111 осіб) походили із світських сімей: із простих козаків, із середовища козацької старшини, із міщанських та селянських родин (9, 54).

Принцип демократизму навчання втілювався у можливості не тільки вільно вступати до навчального закладу, але й залишати його за своїм бажанням. У перший період діяльності навіть не склалися списки учнів. Так, у 1727 році архієпископ І.Жураківський на вимогу Синоду не зміг надіслати списків учнів тому, “что оных нигде не записывано”. Через 10 років потому архієпископ І.Рогалевський отримав наказ Синоду скласти списки випускників колегіуму, силоміць направивши одних працювати священниками, інших – вчителями шкіл, третіх – на державну службу. Чернігівський архієрей сміливо відповів, що випускники підуть працювати лише за бажанням, інакше буде створено насильство над вольностями малоросійського народу (12, 939). Це одне із свідчень збереження традицій українського вільнодумства в умовах наступу царизму на свободу українства у XVIII ст.

Принципом філософії освіти, який практично втілювався в життя в колегіумі, було поєднання релігійної та світської освіченості. Випускники могли стати не тільки кваліфікованими священниками, а й бути вчителями шкіл. Бо ж Україна навіть у середині XVIII ст., коли вже почалися гоніння на українську культуру, ще зберігала велику, як на той

час, кількість шкіл. Так, у 1740 – 1747 рр. у Чернігівському полку на 229 населених пунктів було 154 школи, у Ніжинському на 202 поселення – 217, у Прилуцькому на 102 поселення – 69 шкіл (11, 62-63). Подібний стан справ був і в інших місцевостях Гетьманщини. Вчених, грамотних людей потребував також гетьманський державний апарат. Про високий загальноосвітній рівень знань випускників шкіл свідчить те, що чимало з них продовжували освіту у вищих навчальних закладах України, Росії і навіть за кордоном, а декілька стали відомими вченими, провідними фахівцями в галузі медицини, культури, освіти.

Принциповим для освітнього процесу було надання високого статусу філософії в Чернігівському колегіумі. Хоч філософський клас у колегіумі вдалося відкрити лише в 1749 році, і перший систематичний курс філософії тут прочитав ректор С.Новопольський, але це не означає, що півстоліття з часу заснування студенти цього навчального закладу не отримували філософських знань. Зокрема, у 20-і роки XVIII ст. у колегіумі читалися курси, тексти яких нині зберігаються в Національній бібліотеці України ім. В.І.Вернадського. Ось їх назви: “Диалектика или начала философии для употребления жаждающему и благородному гению приверженцев, изложеная в год Господен 1725, марта 26 дня на 152 листах”; “Краткие сведения по философии, которую в простонаречии некоторые диалектикой называют, обо всем и всех вещей, которые называются жизнью и разумом, изложены в Черниговской коллегии 10 марта 1727 г. достопочтенным Смысловским, написаны же Кириллом Политинским” та ін. (3, 626-629).

У 40-і роки XVIII ст. в колегіумі теж читалися систематичні філософські курси, латиномовні тексти яких збереглися у Державному архіві Чернігівської області. Один із них, датований 1740–1747 рр., досліджений чернігівськими вченими В.Шевченком та О.Труновим. Курс перегукується з філософськими лекціями киево-могилянських професорів, але містить і оригінальні елементи. Зокрема, даний курс орієнтується не на теоцентризм, а на антропоцентризм: він підпорядкований меті виховання творчої особистості, здатної раціонально мислити і діяти у різних життєвих ситуаціях (10, 143-148).

З 1742 по 1750 роки Чернігівську архієпископію очолював колишній ректор Києво-Могилянської академії А.Дубневич, який виступав з філософськими лекціями перед студентами колегіуму. “Будучи лучшим наставником и ректором Киевской духовной академии, он настолько любил учительское дело, что сам преподавал воспитанникам Черниговской коллегии философию, и ученики собирались слушать его в монастырской трапезной”, – зазначали автори книги, присвяченої 900-річчю Чернігівської єпархії (4, 122).

Філософські роздуми густо включені до богословських та літературних творів діячів Чернігівського літературно-філософського кола, які читалися і вивчалися професорами та студентами колегіуму. Перша проблема, яку прагнули розв’язати чернігівські мислителі, – це проблема сутності людини як індивіда. Без цього, вважали вони, неможливі ні плідне

навчання, ні виховання. У той час, як на Заході у XVII – XVIII ст. вкорінюється думка про людину як машину з кісток і м'язів, українські мислителі шукають гуманістичне єство людини. Продовжуючи лінію кордоцентризму, яка бере свій початок від давньокиївських книжників, вони у XVIII ст. розглядають “серце” як найглибший і концентрований символ індивідуальності людини.

Зачинателем кордоцентризму в колі чернігівських просвітників був Л.Баранович. Спираючись на біблію, він ототожнює “серце” людини з її душею, підкреслює, що воно є виразом сутності індивіда, скарбниця, де перебувають його найсуттєвіші й водночас найпотаємніші духовні багатства, помисли, переконання і почуття. Тому людина повинна прагнути до того, щоб тримати “серце” в чистоті, тоді воно буде нагадувати добру землю, на яку впаде сім'я, виросте і створить новий плід, віддячивши сторицею. Л.Баранович розглядає “серце” не тільки в онтологічному плані як сутність людини, але одночасно і як її орган пізнання. Як богослов, Л.Баранович наголос робить на тому, що “серцем” людина пізнає слово Боже: “Приміте серцем у серці своїм, як скарбниці ховайте слова Господні” (1, 255). Але разом з тим описаний ним процес пізнання Божого слова він переносить на пізнання взагалі. На його думку, є три засоби пізнання: вуха, серце і руки. Це означає, що спочатку людина сприймає чуттєво (вухами й іншими органами відчуття), а потім сприйняте перетворюється “серцем” на переконання, які є безпосереднім рушієм практичних дій (рук). “Сердечна” сфера є вмістилищем релігійності та високої моральності, які, взаємопереплітаючись, протистоять потягу тілесної людини до земних пристрастей (обжерливості, пияцтва і т. п.), до накопичення матеріальних багатств та ігнорування духовних цінностей.

Для чернігівських мислителів характерним був погляд на людину як двонатурну істоту – єдність матеріального і духовного начал. Так, Д.Туптало писав: “Всякий по себе человек двоякий: внешний и внутренний, плотский и духовный. Внешний видим, потому что плотян, внутрений невидим, потому, что духовен” (7, 244). Не заперечуючи важливості тілесного в людині, Д.Туптало підкреслює, що істинне її начало криється в її духовному єстві, в її душі. Він переконаний, що “не в бороде и не в лице образ Божій и подобіє, а в душе человека” (8, 492). Відповідно до Біблії, мислитель душу людини найчастіше називає серцем, але останнє нерідко зводить до її розуму та сукупності моральних якостей індивіда; іноді у нього серце виступає як синонім совісті. Але, як свідчить аналіз творів мислителя, він не обмежується такою характеристикою серця. Це поняття служить для означення найглибших почуттів та інших сутностей індивідуальності, для з'ясування природи індивіда з його “середини”.

Розуміння двонатурності людини, яка зіткана з протилежностей, – тілесності та духовності (серця), чернігівським любомудрам потрібне для вирішення іншої групи проблем

філософії освіти, яка в наш час названа антропономікою. Цей розділ людинознавства об'єднує в собі багато точок зору з приводу номосу, тобто закону формування сутності особистості. Найбільш полярними антропономічними точками зору є дві – есенціалістська та екзистенціалістська. Згідно з першою, субстанція сутності людини знаходиться поза індивідом (природа, соціум, культура) й інтегрується в ньому в процесі становлення особистості. Головне для прихильників цієї концепції – дати відповідь, як зовнішнє середовище створює особу, тобто яким чином субстанція стає суб'єктом. Екзистенціалістська концепція виходить із первинності існування індивіда, який містить у собі номос, або сутність, яка реалізується в умовах тотальної свободи, поєднаної з відповідальністю. Головне для прихильників даної точки зору – відповісти на питання: чим обумовлюється самотворення індивіда. В історико-філософському контексті ці дві точки зору в різних варіантах функціонують давно. Не обминула ця антиномічність поглядів на формування особистості й Чернігівське літературно-філософське коло.

Чернігівські мислителі прослідковують, як соціальне середовище впливає на становлення особи. Вони часто розмірковують про роль сімейного виховання, про навчання дітей у школі, про церкву як мікрогрупу, яка сприяє утвердженню віри, моральності. У творах придеснянських любомудрів знаходимо твердження, подібні до концепції Дж.Локка “*tabula rasa*”, відповідно до якої кожна окрема людина народжується з душею, що подібна до чистої дошки, а потім зовнішнє середовище ніби пише на ній слова, речення, формуючи її свідомість. У цьому процесі вирішальне значення відводиться періодам дитинства та юності. Так, у творі-проповіді Д.Туптало читаємо: “Ибо кто к чему навывается с детства, от того, какие правила усвоит в молодости, добрые или лицемерные, с теми состарится и умрет. Малое дитя подобно доске, приготовленной для картины, и какие изображения напишет на ней живописец, доброе или худое, святое или грешное, Ангела или беса, то и останется навсегда. Так и ребенок: какое родители дадут ему воспитание, какому научат образу жизни, в том он и останется на всю жизнь” (7, 112).

Але подібні міркування чернігівських мислителів не означають, що вони однозначно переконані у правильності лише есенціалістської точки зору відносно причин, факторів формування особистості. Той же Д.Туптало, як і інші чернігівські філософи, продовжує шукати шляхів становлення особи таким чином. Відзначаючи вплив зовнішнього середовища на індивіда, особливо роль сім'ї в дитинстві, він, як видно з наведеної вище цитати, підкреслює значення способу життя (“образ жизни”). Як відомо, спосіб життя – це вся сукупність видів життєдіяльності особи. У творі “Мудрые советы родителям” мислитель якраз і розуміє батьківське виховання не тільки і не стільки як словесні повчання, а, головним чином, як прилучення дитини до певного способу життя, в чому вбачає вирішальний фактор самотворення особи.

За Д.Тупталом, людина вільна у виборі своїх вчинків, врешті – усього життєвого шляху. Самопізнавши себе, індивід вибирає, як йому діяти, виходячи із своєї автономності та розуміння відповідальності за вчинки. Батьківське виховання, таким чином, зводиться до вироблення навичок розрізняти добро і зло, благо й гріх та до пам'яті про відповідальність за скоєне як перед людьми, так і перед Богом. Д.Туптало пише, що кожна дитина має відчувати невідворотність покарання за поганий вчинок з боку батьків; кожна людина має пам'ятати про Божу кару за гріхи. Один із його творів називається “Без страха Божия от греха не удержаться”. Але мислитель, як виявляється, розрізняє “страх плотський” і “страх духовний”. У чому їх різниця? “Страх плотский есть страх раба и невольника; страх духовный есть страх сыновний”, пише він. А далі йдуть пояснення: раб боїться покарання, тому виконує волю господаря; вільна людина вибирає, кого їй любити, тому вона негідним вчинком боїться засмутити любимого. Для такої людини “утешительно с любовью соединяют страх”: коли ти любиш Бога чи батька, то боїшся їх засмутити грішними вчинками (7, 84-86).

Отже, у творчості чернігівських мислителів є певні спроби осмислити сутність особи як результату впливу на її формування зовнішнього світу, зокрема соціуму, і переломлення цього процесу через автономні риси індивіда, через його серце, дане Богом. У них спостерігається намагання поєднати протилежності – есенціальне та екзистенціальне начала в особистості: самотворення індивідуальності є процесом особливого, сердечного, вільного інтегрування соціуму в особистість через її певний спосіб життя, всю суму видів її життєдіяльності.

У творах Д.Туптала є зародки ідей, що пізніше розроблені у творчості Г.Сковороди як концепції “спорідненої праці” та “нерівних рівностей”. Він упевнений, що Бог нікого не обділяє, але надає кожному різні здібності до праці. Треба шляхом самопізнання визначити свій життєвий шлях, не заздриючи іншим, бо заздрість шкодить саме заздрісній людині, яка “страдает не столько от своего несчастья, сколько от чужого счастья: он (завистник) терзается сердцем, когда видит ближнего своего выше себя, в счастье и почете” (7, 89). Він радить: “Не завидуй и зависть незлобием побеждай” (таку назву носить один із його творів). Замість заздрощів варто шукати роботу, яка відповідає сердечному покликанию: “Не всем же быть учеными в государстве, нужны и простецы, чтобы было кому работать, землю возделывать, на брани сражаться, исполнять другие государевы службы” (7, 37). Вибір кожного виду діяльності несе відповідальність індивіда за неї, причому чим вища посада, тим вища й відповідальність: “... Справедливость требует, чтобы законодатель был и законоисполнитель” (7, 32).

Діячі Чернігівського науково-літературного кола, як правило, значну увагу приділяють питанням індивідуальності людини та розкриттю її особистісних якостей в різні періоди життєдіяльності у відповідності зі способами й напрямками праці. При цьому їх

переважно цікавить мотивація вибору добра і зла, відповідних помислів та вчинків. Вони завжди прагнули морально спрямовувати людину на протидію злу і на високу добродійність, яка проявляється у конкретних справах. Як правило, всі вони особисто слугували прикладом єдності слова й діла, не тільки закликали творити гуманні вчинки, але, наскільки могли, робили людям добро, віддавали гроші на будівництво шкіл, друкарень тощо. Пропагуючи любов до Бога, ці діячі підкреслювали, що вона буде мертвою, якщо не підкріплюватиметься повсякденними справами на благо конкретних “ближніх” (6, 628).

Принципом філософії освіти, якого дотримувались чернігівські мислителі, була єдність знань, науки й практики. Вже К.Транквіліон-Ставровецький звертається до західноєвропейських досягнень науки. Він був переконаний, що без науки неможливе мореплавство; за допомогою наукових знань навіть немічні перемагають сильних. Світська мудрість, на його переконання, відкриває шлях до розквіту різних ремесел; вона здатна “из подобного подобное творити новое дело удивительное и за чудо света явительное”. У проповідях І.Гаятовського досить часто зустрічаємо спроби викласти основи тогочасної науки, наприклад, пояснити причини вітрів, землетрусів, вплив сонячної енергії на земні явища, а саме: утворення корисних копалин у земній корі, ріст рослин, життя тварин, склад людського тіла тощо. Все це, на думку І.Гаятовського, людям потрібно знати, щоб втілювати у практику. Д.Туптало у людській діяльності радив покластися на раціональне знання, слухатися освічених людей, бо вони бачать далеко наперед. Неосвічені ж, темні люди подібні до сліпих, а коли сліпий поведе сліпого, то обидва впадуть до ями. Світ чернігівські просвітяни порівнювали з морем, а щоб успішно в ньому плавати, бути капітаном своєї долі, треба керуватись наукою. А.Стаховський вважав, що учні повинні не забувати дані науки, а вміти використовувати набуті знання для того, щоб думкою заглянути наперед, спроектувати свою майбутню діяльність. Ілюструючи дану ідею релігійними сюжетами, він звертається до притчі Соломона про журавля, що загинув би, якби не готував їжу влітку, мудро передбачаючи прихід зими.

Нарешті відзначимо принципове прагнення чернігівських культурно-освітніх діячів до втілення українськості в процес навчально-виховної роботи. Їхні твори у переважній більшості як релігійно-філософські, так і літературні, написані тогочасною українською мовою. За змістом вони сповнені патріотичних мотивів, ідей, що спонукали до захисту Вітчизни, до збереження й примноження національних соціально-культурних цінностей. Творчість чернігівців проникнута рисами українського національного менталітету, родовід якого вони ведуть від архетипів киеворусичів. Так, Л.Баранович пов’язує початок і кінець світу із плодючістю землі, з творенням людиною “хліба суцього”, що є яскравим виразом антеїзму. Ця ж риса притаманна й І.Гаятовському, який землю вважає святою субстанцією; коли ж грішні люди ходять по землі, то вони оскверняють її своїми злими справами.

Д.Туптало особливо шанобливо ставиться до праці землеробів. “Земледелие есть самое первое и самое нужнейшее из всех искусств, – пише він. – Есть много полезных для человека искусств. Но все они суть только вспомогательные в отношении к земледелию... Всякое искусство кормит только своего художника, а земледелие питает всех вообще: и трудящихся, и нетрудящихся” (7, 116-117).

Екзистенціально-кордоцентричні мотиви придеснянських мислителів тісно пов’язані з “межовим” світовідчуттям, яке породжувалося глибоким сердечним болем за Україну-Руїну кінця XVII ст., прагненням спрямувати молоде покоління на шлях порятунку народу й Вітчизни. Українськість мислення наших мудрих предків проявлялася і в тому, що вони закликали до збереження оплоту нації – православної віри, у якій вбачали прапор єднання народу для збереження самостійності. Їх твори сповнені полеміки з апологетами католицизму, уніатства, мусульманства (Л.Баранович, І.Галятовський та ін.), з релігійними засадами народів, можновладці яких прагнули покорити Україну, використовуючи релігію як “духовний меч”.

Отже, для Чернігівського науково-літературного кола характерним були такі філософсько-освітні принципи, які знаходили певне втілення у життєдіяльності: всестановість та демократичність освіти, поєднання глибокої православної релігійності та релігійних наукових знань, надання високого статусу філософії у навчальних програмах, поєднання есенціалістської та екзистенціалістської концепцій формування особистості, діалектичного взаємозв’язку науки і практики, слова і діла, втілення українськості в процес навчально-виховної роботи. Ці принципи виявились актуальними, не тільки втілившись на вищому щаблі педагогічної думки XIX ст. у творчості К.Ушинського, але залишаються значимими і в сучасній Україні.

Джерела і література:

1. Баранович Л. Меч духовий // Чернігівські Афіни. – К., 2002.
2. Галятовський І. Ключ розуміння. – К., 1985.
3. Добровольский П. К истории Черниговской духовной семинарии // ЧЕИ. Приб. – 1904. – 3 18.
4. Картины церковной жизни Черниговской епархии из IX-вековой её истории. – К., 1911.
5. Литинский В. Картинки из прошлого Черниговской духовной семинарии // Черниговские епархиальные известия. Прибавление. – 1896. – № 13. (Далі ЧЕИ).
6. Максимович І. Лїотропіон // ЧЕИ. – 1884. – № 14.
7. Св.Дмитрий Ростовский и его избранные творення. – СПб., 1888 – 1998.
8. Св.Дмитрий Ростовский. Житія святих. Кн.1. М. 1991.
9. Травкіна О.І. Чернігівський колегіум. – Чернігів, 2000.
10. Трунов О., Шевченко В. Невідоме джерело з історії філософської думки України першої половини XVIII ст. // Сіверянський літопис. – 1998. – № 1.
11. Українська культура. Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. – К., 1993.
12. ЧЕИ. Приб. – 1879. – № 24.

Проблема необхідності і свободи у творі І.Максимовича “Іліотропіон”

Чернігівському архієпископу, засновнику колегіуму в Чернігові Іоанну Максимовичу (1651 – 1715) належить більше десяти книг. Його життя й праці досліджувалися церковними істориками та богословами в минулі століття. Тепер вірші цього непересічного поета епохи українського бароко, перекладені українською мовою, увійшли до хрестоматій, аналізуються філологами та культурологами. Щодо філософських ідей, притаманних його богословсько-літературній спадщині, то вони залишаються малодослідженими. У деяких філософських монографіях, правда, трапляються кілька речень про окремі світоглядні думки І.Максимовича. Автор цих рядків свого часу опублікував дві статті про загальнофілософські погляди І.Максимовича (Див. 4). Проте ні в довідкових виданнях з філософії, ні у вузівських підручниках немає навіть згадки про цього, без сумніву, видатного українського мислителя XVIII ст. Отже є нагальна потреба заповнити прогалину в знаннях про І.Максимовича як філософа.

Серед творів чернігівського любомудра увагу привертає фундаментальна праця “Іліотропіон”. Основу книги склали лекції І.Максимовича, прочитані для студентів Києво-Могилянської академії. Пізніше, уже перебуваючи на посаді Чернігівського владика, він доопрацював свій твір, переклавши його з латинської на церковнослов’янську мову для пастви та учнів Чернігівського колегіуму. Книга побачила світ у 1714 році, була видрукувана в Чернігові, коли І.Максимович уже виконував обов’язки митрополита Тобольського і всього Сибіру. У XIX ст. частина цього твору у перекладі російською мовою, здійсненому ніжинським професором І.А.Максимовичем, дійшла до читачів через газету “Черниговские епархиальные известия”. Нарешті, Московська патріархія видала повністю “Іліотропіон” російською мовою у 2003 році. Підзаголовок даної праці має назву “Сообразование воли человеческой с Божественной волей”, націлюючи дослідника на пошуки в тексті роздумів про особливості людської свободи. Поставлена в праці проблема, як діалектична суперечність між двома судженнями: усе в світі відбувається відповідно до Божої волі і людина вільна у своїх вчинках, оскільки наділена Богом свободою. Вирішується дана проблема у формі релігійно-схоластичних роздумів автора, що було притаманне професорам Києво-Могилянської академії. Але ця схоластика має свої особливості. По-перше, в ній відчувається велика напруга, викликана потребою дати відповіді при осмисленні колізій життя епохи українського бароко. Таку схоластику можна назвати бароковою. По-друге, зважаючи на те, що цей твір є курсом лекцій для студентів, схоластика тут є скоріше характеристикою методичного боку викладу предмету, бо будь-яке навчання з необхідністю включає в себе елементи схоластики (5, 62).

Як богослов, І.Максимович не сумнівається в теологічних ідеях креаціонізму та провіденціалізму: Бог створив усе в матеріальному бутті і управляє ним. Незаперечність цих догм автор доводить читачеві, звертаючись до Святого Письма та висловлювань отців церкви – до представників як східної патристики (Климент Александрійський, Григорій Ніський, Іоанн Золотоустий та ін.), так і західної (Амвросій, Августин Блаженний та ін.). Божественний провіденціалізм виступає як гарант панування необхідності у світі: “добро и зло, жизнь и смерть, нищета и богатство зависят от Господа” (1, 13).

Категорія “випадковість”, яка отримала статус у античних філософів, патристикою відкидається. І цю думку поділяє український мислитель-християнин: “Случай (фортуна) благоприятный или печальный, не есть что-нибудь существенное, но сонное мечтание язычников, вымысливших, по неразумию своему, некую Божию фортуна, имеющую будто бы власть и силу распоряжаться переменами счастья или несчастья в жизни людей и целых народов” (1, 12).

Далі виявляється, що І.Максимович ототожнює необхідність з причинною обумовленістю речей. Оскільки всі вони мають свою причину виникнення й існування, то кожне явище є необхідним, а не випадковим. Існує ланцюг причинно-наслідкових зв'язків, бо будь-яке явище, породжене іншим, потім стає причиною наступних: “Всякая причина узнается по зависимости от другой, так составляется ряд причин, подчиненных одна другой...”. А на вершині цієї детермінації знаходиться першопричина – Бог як першодвигун світових подій: “... Та причина, которая по бытию своему не была последствием предшествующей, есть первая причина всех причин” (1, 54). Отож Бог управляє світом через безліч конкретних причинно-наслідкових зв'язків, які лише опосередковано є визначенням його волі. Оскільки ланцюг причин і наслідків складає необхідність, закон буття, то природні закони, на думку І.Максимовича, є втіленням Божої волі у Всесвіті, ним створеного.

Продовжуючи ці роздуми, І.Максимович стає на позиції деїзму, що притаманні як західній філософії XVIII ст., так і професорам Києво-Могилянської академії. Він переконаний, що сила Божа втілена в “неизменных законах вещественной неразумной природы” (1, 15); Божий промисел полягає саме в тому, що при створенні світу Всевишній “даровал... вечные неизменные законы течения мировой жизни, мирового кругообращения со всеми его видами, явлениями и переменами; и все по Его святой воле твердо пребывает, не разрушая однажды данных всей природе неизменных законов” (1, 77 – 78). Більше того, мислитель не сумнівається, що закономірності втілені Богом також і в суспільне життя, “обнаружились и обнаруживаются во всемирной истории” (1, 78), знаходять прояви “как в общем мировом порядке, так и в особой жизни каждого человека” (1, 187).

Оскільки у світі панує промисел Божий, який з необхідністю виявляється через природні й суспільні закономірності, то людині лишається тільки підкоритися волі Божій. Звідси випливає і назва книги – “Іліотропійон”, що в перекладі з грецької означає соняшник (*Helianthes annus*), складений із геліос (сонце) та антропос (людина), де Сонце виступає як символ волі Бога, а соняшник – як емблема людської волі. Так пояснює заголовок праці сам І.Максимович (Див. 1, 471). Автор хотів сказати читачеві, що кожна людина повинна завжди слідувати волі Божій, подібно тому, як соняшник повертає свою квітку до Сонця. Такою має бути праведна поведінка людини, яку стверджує І.Максимович протягом усього твору. Але ж чи не суперечить така безальтернативність, неможливість вибору біблейській догмі про те, що Бог наділив людину свободою волі? Мислитель намагається не залишити читача без відповіді на це проблемне питання.

Роздуми І.Максимовича відбуваються у плані спінозівського висновку, який утвердився на той час у Європі: свобода є пізнана необхідність. Природа, створена Богом, є розумною, а людину Він наділив розумом, щоб пізнавати все суще, у тому числі й промисел Божий. Шляхи цього пізнання, яке веде до свободи, у творі І.Максимовича намічені різнопланово.

Перш за все, людина має читати й вивчати Біблію, у якій Бог через вибраних ним авторів Святої книги дає відповіді на питання про буття і життя та майбутнє людства. Ця старовинна традиція ототожнення Біблії з реальною буттєвістю природи й суспільства йде в українській філософії від києворуських книжників.

По-друге, треба за порадами, за роз'ясненнями життєвих процесів звертатись до священиків, постійно відвідувати богослужіння, слухаючи проповіді. І.Максимович, як і Л.Баранович, Д.Туптало, всіляко прагнув підкреслити високу роль православної церкви у тогочасному житті українства, у пізнанні людиною істини, у моральному оновленні індивідуального ества кожного.

По-третє, чернігівський мислитель детально зупиняється на необхідності самостійного пізнання розумом повсякденних явищ. І.Максимовичу, як і його попередникам з Чернігівського літературно-філософського кола, притаманні елементи західноєвропейського раціоналізму. Проте він у ряді гносеологічних аспектів демонструє оригінальні думки, випереджаючи час. Зокрема, у його творах зустрічаються початки розуміння суб'єкта пізнання як активного діяча, а не просто пасивного дзеркала, що було характерне для гносеології Заходу XVIII ст.

Людина, у розумінні І.Максимовича, – практичний суб'єкт, який пов'язаний із зовнішнім світом працею, діяльністю, внаслідок чого пізнає довкілля. Крім того, здобуваючи знання і вміння у праці, трудівник збагачує свою особистість: “Многажедь же случается с

иным правда и сия, что хотя человек в уме своем не содержит мира, однако мир его упражнениями своими призывает к себе. Мир – им, они – миру” (2, 272).

І.Максимович одним із перших також прагнув відрізнити раціонально-науковий і мистецький методи пізнання. На його думку, у художньому пізнанні панує чуттєвість, за допомогою якої митець відтворює спільне в образах окремих людей. Так, древній живописець Зевекс у зображенні богині Юнони втілює свої переживання, викликані красою ряду дівчат, яких використовував як натурниць (Див. 3, 122 – 123). І.Максимовичу притаманні елементи історизму, як методу пізнавальної діяльності. Він указує на корисність вивчення історії “древних, средних и новых веков”, на важливість аналізу фактичного матеріалу, щоб правильно оцінювати сучасне, пізнавати навіть майбутнє “из тщательного рассмотрения совершившихся уже событий” (1, 101). Це потрібно для того, щоб “продолжать безошибочно плавать по житейскому морю” (1, 100). Отож розум є інструментом прогнозування.

Відаючи належне розуму у пізнанні, І.Максимович, однак, не тоне у потоці західноєвропейського раціоналізму. На Заході засилля картезіанського раціоналізму теж викликало у XVII ст. протест з боку окремих мислителів. Зокрема, Б.Паскаль прагнув довести, що не тільки розумом, але й ірраціонально – “серцем” людина пізнає світ. Проте ця теза у Західній Європі не набула надалі широкої підтримки. А в українській філософії крок за кроком утверджується визнання більш глибокого, ніж свідоме, компоненту у пізнавальній діяльності, який позначається символом “серце”, що стає ядром концепції кордоцентризму. Одним із зачинателів цього вчення, ще задовго до Г.Сковороди, був на Чернігівщині І.Максимович.

“Серце” як синонім гуманістичного підґрунтя розуму, особливий духовний орган “внутрішньої людини” і спосіб пізнання нею Бога, світу, інструмент самопізнання фігурує у творах ряду чернігівських мислителів XVII – початку XVIII ст. Багато разів цей термін у зазначеному смислі вживає також І.Максимович, особливо прагнучи передати сутність індивідуальності та її пізнавальні можливості. Якщо “вещественная наша природа распоряжается нашим телом”, то серце є основою “внутрішньої людини”, її духовного ества. Дякуючи діяльності серця, “ничто не погибает из нашего духовного существа, из того, что называем нашим “Я” (1, 188). Саме в серці втілюється Божий дух, тому воно є “глубочайшее основание любви разумного творения к творцу своему...” (1, 250). Щоб глибше і всебічніше пізнавати світ, необхідно відкрити “душевные внутренности сердца” (1, 253). Добре, коли Бог створив тобі серце, “подобное пересохшей земле” (1, 255), тоді в індивіда є велике прагнення до пізнання, як у сухому ґрунті є потреба до вбирання в себе вологи.

Серцю, за І.Максимовичем, притаманна антитетика. Воно зіткане з протилежностей: праве й неправе, смиренне й непокірне, багате й бідне, грішне й праведне, сумне й веселе,

малодушне й сміливе, віддане (вірне) і зрадливе, і т. д. Протилежності здатні перетворюватися одна в одну, від чого залежить оцінка пізнаваного предмета. У пізнавальному процесі велика роль належить совісті, з якою людина звиряє показники розуму. І всі ці компоненти духовності індивіда – “наш здоровий разум, совесть и наше сердце” – поєднуються в “ бессмертной и разумной душе нашей” (1, 188). Отже, І.Максимович досить оригінально, відмінно від своїх товаришів по Чернігівському гуртку, визначає душу як синтез розуму, совісті й серця. Саме душа, врешті, уявляється йому рушієм людських вчинків, справ.

Осмилення промислу Божого через пізнання природних і суспільних явищ, законів їх існування і розвитку – це лише перший, хоч і надзвичайно важливий крок до свободи людини. Б.Спіноза і його попередники на цьому завершували визначення свободи: коли можеш пояснити явища, то ти вже досяг свободи. І.Максимович іде далі. Вільною людина є тільки тоді, коли втілює істинні знання в практичних правах: “... Совершенства человеческой воли... есть горячая деятельность её в исполнении воли Божественной” (1, 106).

У “Гліотропіоні” зустрічається поняття “практика”, яку автор розглядає як надзвичайно важливий елемент пізнавального процесу і як вид діяльності для досягнення свободи. Практика, у його розумінні, є активна діяльність по перетворенню матеріального світу, як випробування свого вибору, досягнутого в розумових вправах. Для досягнення свободи “необходимы испытания (практика, экзамен). Кто может совершить как должно свое дело, если он не изучил его практически, не навык к нему”, – робить висновок мислитель (1, 349).

Особливу увагу І.Максимович приділяє самопізнанню. Він переконаний, що необхідно й корисно “обращение своего внимания внутрь самого себя, на собственную совесть, на свои мысли, слова и дела, чтобы взвесить их беспристрастно...” (1, 99). Але він не зводить самопізнання лише до мисленого самозаглиблення в самого себе, у свій духовний світ, як це пізніше зробив Г.Сковорода. На думку І.Максимовича, індивід самопізнає себе у практичних стосунках зі світом, який є подібний морю, де штиль змінюється штормом. Саме переборюючи життєві труднощі, людина якнайкраще самопізнає себе: “Кормчий познается во время морских бурь и штормов; воин – в сражении; подвижник (борющийся против грехов) – в брани против искушений. Никто не знает, что он в силе сделать, если не испытывает себя в борьбе с многочисленными бедствиями... Действительно, для познания самого себя необходимы испытания” (1, 349 – 350).

У практичній діяльності, особливо у такій, яка є екстремальною ситуацією, людина з максимальною повнотою і швидкістю вимушена приймати рішення, робити вибір, втілюючи його у вчинки. В “Гліотропіоні” змальована з цього приводу така “гранична” ситуація, на основі якої зроблений і певний висновок: “... Буря бушует на море, корабль поврежден,

волны с шумом вливаются на палубу и внутрь корабля, или когда ночь темная, ничего не видно, пираты окружили корабль, экипаж малочисленен и плохо вооружен; и при всем этом капитан корабля так искусно распорядился, что безбедно избежал опасности; вот это удивительное дело: капитан корабля делом доказал свою мудрость и свою опытность править кораблем” (1, 30 – 31).

Отже, свобода, за І.Максимович, досягається, коли є осмислений, розумний вибір у відповідності зі знанням необхідності, яка втілюється у практичних справах. Так, мало знати, що необхідно любити Бога й ближнього, а треба обрати правильні шляхи до цього й своєю практичною діяльністю “превратить самих себя в одну любовь” (1, 106). Діяльність повинна відповідати думкам і словам, бути “добром плодоносной”, тоді людина уподіблюється землі, яка родить плоди, необхідні для життя.

Як і інші мислителі Чернігово-Сіверщини епохи козацького бароко, І.Максимович ідеалом для людини вважає Ісуса Христа, слова і справи якого співпадали, який, будучи Сином Божим, виконував волю свого Отця добровільно. Рівняючись на свій ідеал, кожний християнин мусить “сообразовать свою волю с волею Божественной”, але робити це потрібно не від страху перед покаранням, а із любові до Бога. Виконання Божих заповідей, “заключается в действиях, происходящих из любви нашей к Богу и к каждому человеку, как к нашему ближнему по человечеству”, робить висновок І.Максимович (1, 12).

Гуманізм І.Максимовича полягає в тому, що він кличе до конкретних дій в ім’я щастя людини. Наголошуючи на пануванні у світі Божого промислу, мислитель повсякденно радить не забувати, що Бог є лише кінечною причиною. А конкретні, безпосередні причини явищ і подій людина повинна пізнавати сама для того, щоб у діяльності робити вільний вибір. Так, Бог “покорил моей власти всю видимую неразумную природу для содержания моей жизни”, але це вимагає від людей пізнавати, як конкретно з природного матеріалу виробляти предмети для свого споживання. Підкорення нашої волі Божественній не означає, що людина стає рабом Божим, а тільки націлює її на вільну діяльність як “сотрудника” Бога, “ибо сам Бог всего не совершает, чтобы не оставит нас праздными...” (1, 428).

Чернігівський любомудр виступає проти поширених у його час забобонів, згідно з якими, оскільки всі біди, нещастя, хвороби тощо є карами Божими, такі негативні явища люди не повинні долати своїми силами, бо це є гріхом. Він закликає людей активно протидіяти явищам, що загрожують їхньому життю, благополуччю, свободі Вітчизни: “... Кто старается погасить пожар, победить своего врага, врачевать болезнь, тот сопротивляется не воле Божественной, наказывающей нас за неправды, но противопоставляет себя той причине (вине), которая преследует его и которую ненавидит сам Бог” (1, 23).

Про вільний вибір людини в подоланні негативних явищ шляхом виявлення і ліквідації причин, що їх породжують, І.Максимович пише і в іншому місці книги

“Іліотропiон”: “Подобным образом, царство, отягощенное войной, страна мором, человек, мучимый болезнью, да рассмотрят, какие средства более свойственны и причины для прекращения того или иного бедствия, и потом пусть употребляют их к отражению брани, для предотвращения моровой язвы и для облегчения болезни” (1, 126).

Отже, І.Максимович, хоч не раз посилається на Августина Блаженного, підкреслюючи панування у світі провіденціалізму, фактично відходить від концепції жорсткої передвизначеності вчинків особистості, стаючи на позиції східної патристики, які зводились до вибору людини між добром і злом. Творення добра є благородною справою, а злі діяння, антилюдські є гріховними, і вони не мають ніякого відношення до волі Божої. “Все в мире (кроме греха), происходит по воле Божией”, – переконує І.Максимович (1, 13). Грішні діяння він кваліфікує як такі, що породжені двома причинами – “лживостью и своеволием”.

Перша причина – “лживость” – у нього тотожна незнанню істини. І.Максимович з цього приводу звертається до мудрості Сократа, який стверджував: “Хто володіє істиною, не робить зла”. Отож, коли не володієш істинними знаннями, то це прямий шлях до діяльності, яка принесе нещастя, а значить, є злою, гріховною. Бог не винний у тому, що ти вибрав шлях невігластва, не прагнеш здобувати знання, пізнавати закони світобуття.

Друга причина гріха – свавілля – має своїм підґрунтям такий аспект волі, як прагнення задовольнити всі свої бажання, що породжує безмежну хтивість (від слова хотіння) індивіда. “Хтива” воля здатна підкорити своєму впливові розум. У такому разі, коли людина навіть розуміє, що творить зло, вона не зупиняється у своїх діях заради задоволення вимог “хтивої” волі. Отже, свавілля не тільки не можна ототожнювати зі свободою, а воно є їй чужим. “... Где присутствует человеческое своеволие, многие бывают несправедливости и пагубы”, констатує І.Максимович (1, 488), посилаючись на численні факти свавілля, яке чинили у тогочасній Україні як царські воєводи, так і гетьмани та козацька старшина, що поступово перетворювалася на дворянство.

Постає питання: чому ж тоді всезнаючий, вселюблячий і всесильний Бог допускає гріх? Християнська теодицея, тобто концепція боговиправдання, пропонує різні варіанти. І.Максимович у теодицеї схиляється до аргументів, пов’язаних зі свободою людини. На його думку, Бог допускає гріх “ради непринуждения личной человеческой воли или его свободы” (1, 14). “Мне Он дал свободную волю и не восхотел ограничивать меня ни в чем из того, что им предоставлено моей свободе” (1, 119). Але людина повинна пам’ятати, що свобода нерозривно пов’язана з відповідальністю, повчає вітчизняний любомудр: за гріхи Бог карає. Кінцеве покарання – це пекло для душі на тому світі. А всілякі біди, нещастя, страждання є земними Божими карами з метою виправлення грішника. “Все неприятные для нас наказания и чувствительные вразумления: болезнями, потерями и другими бедствиями – ниспосылаются Богом для нашего исправления и сохранения в обществе внешнего порядка и

внутренней богоугодной жизни”, – пише І.Максимович (1, 76). Він продовжує лінію української філософії, яка йде з часів Київської Русі, коли навіть поразки християн-русичів від язичників – південних кочівників книжники пояснювали карами Божими за гріхи, але ці дії Всевишнього вони порівнювали з батьківськими покараннями своїх дітей, яких він любить, а тому хоче бачити кращими.

І.Максимович покарання Божі уявляє собі не як якісь містичні події, а як страшні природні явища та злодіяння окремих людей, спрямовані проти грішників. Бог-Отець навіть допустив, щоб фарисеї передали на розп'яття Ісуса Христа, але це обернулося благом – спасінням усього людського роду. Мислитель ставить читача у конкретні ситуації, аби його роздуми у плані теодицеї виглядали переконливими. Наприклад, зловмисник підпалює чужий дім, щоб, скориставшись метушнею, украсти речі, роблячи вигляд, ніби він рятує майно потерпілого. Ця нечесна людина керується злою волею, лукавими думками. Але Господь допустив підпальвачу виконання його підступного наміру з метою покарання інших грішників – володарів будинку: “Бог обнаруживает свою благую волю в злонамеренных стремлениях людей нечестивых только с тем, чтобы их неправдою совершить праведный свой суд над виновными перед ним” (1, 19). Тут, безсумнівно, І.Максимович, прагнучи поєднати ідею провіденціалізму та теодицеї, заходить у глухий кут, вибираючись з нього “не по-християнськи”. Адже ортодоксальна християнська доктрина в принципі відкидає подолання зла злом чи насильства насильством.

На нашу думку, така суперечливість у судженнях цього непересічного мислителя нав'язана практичним станом тодішньої України-Руїни. Жалюгідне становище тодішнього українського народу, утиски його з боку іноземних завойовників уявлялись І.Максимовичу як карі Божі за численні гріхи: за зраду Вітчизни, православної віри й церкви, за міжусобні суперечки тощо. Тяжким гріхом він вважав і накопичення багатств козацькою верхівкою та й простими козаками, які в умовах розбрату й хаосу привласнювали селянські землі, гнітили своїх же співвітчизників, для яких “служение сребрелюбию, блудные дела, гнев на ближних” зробились сенсом життя (1, 92). А, між тим, багатство нікого не робить ні істинно щасливим, ні вільним. І.Максимович звертається до думок Біона Борисфеніта, античного філософа, вихідця із земель, які є теренами України. Біон “наипечальнейшим” у цьому житті вважав того, “кто полагал все благополучие в обладании многими богатыми вещами – но тысячекратно сокрушается заботами, чтобы желаемое получить, получивши же, печалиться, как бы не лишиться его” (1, 482).

І.Максимович закликає співвітчизників не накопичувати особистих великих матеріальних багатств: “... Умоляю вас, братья, избегайте всякого сладострастия так называемого счастья или роскоши, которые расслабляют и приводят в изнеможение душу и тело” (1, 156). Йому, як і іншим чернігівським любомудрам, імponує проста людина-

трудівник, яка своєю особистою працею здобуває собі необхідний матеріальний достаток, а сенс життя шукає в духовних надбаннях і в правдивому житті. Матеріальне багатство є “тленним”, перехідним, а духовне є вічним: “... Ничто не погибает из нашего духовного существа, из того, что называется нашим “Я” (1, 188).

Підводячи підсумки, констатуємо, що провіденціалізм, у розумінні І.Максимовича, виступає у земному світі як необхідність, яка є ланцюгом причинно-наслідкових зв'язків, похідних лише врешті від Божої волі; закони природи й суспільства мислитель розглядає дійстично: вони створені Всевишнім, але діють самостійно як об'єктивна сила. Обійти закономірності неможливо, тому шлях до вольності людини лежить через їх пізнання, що відбувається як раціонально, так і “сердечно”, у чому є прояв певного розуміння українським мислителем наявності ірраціонального. Далі за пізнанням наступним кроком у досягненні людиною свободи, за І.Максимовичем, є її практична діяльність. І хоч цей аспект свободи у нього лише намічений, а не детально розроблений, все ж можна стверджувати, що І.Максимович пішов далі Б.Спінози, який зупинився на пізнанні необхідності. Досягненням І.Максимовича є визначення свободи як вільного вибору дій індивіда. У принципі цей вибір ним зводиться до дилеми: Боже, або добро, чи диявольське, або зло, що звужує розуміння свободи. Але окремі роздуми мислителя, коли він аналізує конкретні життєві ситуації, особливо екстремальні, приводять до висновків про багатоманітність вибору у відповідності з пізнаною необхідністю й потребами людини, найглибші з яких І.Максимович вбачав у розвитку високої духовності.

Звичайно, сказане вище не означає, що І.Максимович в “Іліотропіоні” й інших своїх творах теоретично-філософськи цільно вирішив проблему діалектики необхідності й свободи. Але його логічні роздуми над даною проблемою, гуманізм висновків стали значним дороговказом для подальшої української філософської думки, актуальність їх певним чином відчувається і в наш час.

Література:

1. Максимович І. Илиотропион. – М., 2003.
2. Максимович І. Духовные мысли или рассуждения о спасительном пути. – М., 1782.
3. Максимович І. Феатрон. – Чернігів, 1702.
4. Машенко С.Т. Світоглядно-освітнє вчення Іоанна Максимовича. Сіверянський літопис. – 1999. – № 4; Іоанн Максимович // Українські мислителі XVII – XVIII століть на Чернігово-Сіверщині. – Чернігів, 2003.
5. Шпет Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Сочинения. – М., 1989.

Георгій Кониський та його філософський курс

Георгій Кониський увійшов в історію України та Білорусі як видатний церковний і культурний діяч XVIII ст., мислитель, філософ, історик, просвітник-гуманіст. Батьківщиною його є Ніжин, де він народився 20 листопада 1717 року в родині козацької старшини, предки якої отримали дворянство. Зокрема, відома грамота, датована 1659 роком, у якій Ярема Касіянович Кониський іменується шляхтичем ніжинським. Його онук Осип Іванович Кониський, батько Григорія (Георгій – чернецьке ім'я Кониського), був “знатним полковим товаришем”. У 1727 р. він став ніжинським бургомістром (1, 259-266).

Після закінчення полкової школи в 1728 році одинадцятирічного хлопчика віддали на навчання до Києво-Могилянської академії. Це були часи найвищого розвитку цього навчального закладу. Тут філософію викладали відомі професори Стефан Калиновський, Сільвестр Кулябка, Михайло Козачинський; Теофан Прокопович здійснив реформу академічного курсу філософії. До послуг студентів була багата бібліотека; випускники виїздили за кордон, збагачуючи знання ідеями західноєвропейської науки Нового часу. У 1743 році після п'ятнадцятирічного навчання Г.Кониський закінчив повний курс академії, потрапивши до числа її кращих випускників. 1744 року він постригся в ченці Братського монастиря, отримавши духовне ім'я – Георгій, з яким увійшов до історії. Протягом двох років у вільний час молодий ієромонах поглиблено вивчає в бібліотеці академії курси поетики та філософії, готуючись до викладацької діяльності.

З 1745 року Г.Кониський читав в академії курс поетики. Після завершення курсу студенти класу поетики влаштували свято, для якого Г.Кониський написав п'єсу “Воскресіння мертвих”. За традицією, вона мала пояснити та довести істинність християнського догмату про воскресіння. Автор же, закликаючи до праведного життя, змалював тогочасну жорстоку українську дійсність: захоплення козацькою старшиною селянських земель і свавілля суддів, беззаконня. Г.Кониський потім протягом усього свого життя протестував проти гніту, експлуатації, несправедливості, неправди, насильства, як міг, захищав знедолених. Про це свідчать його моральні проповіді-повчання під час архієпископського служіння в Білорусі.

Ось цитата з однієї з них, виголошеної під кінець життя: “Как же стану іменіе собирать, дома огромные без потребности созидать, владения распространять, не имея в том нужды убедительной, особливо если тіе дома созидают на развалинах нищих и сирот, естли владения мои тягость и разоренія подданным моим: принуждаю их мякинами давиться, дабы сам, продавши хлеб их, пресыщался и упивался в шумных на всякий день компаниях; пятьсот у меня собак гончих, да пятьсот же крестьян моих от голода умерло” (2, 263-264). Особливо гнівно налаштований архієпископ проти тих, які, вийшовши з козацького роду,

стали дворянами, чиновниками, “сделавшись судьями, защитниками обиженных, пособляют обидчикам их, сделавшись воров и мошенников истребителями, одно влагалище, один мешец имеют с ними” (2, 264).

З 1747 р. Г.Кониський керує в академії кафедрою філософії. Як професор, він протягом 1747–1748 років прочитав перший курс філософії, а в наступні два роки кардинально його переробив, фактично створивши новий. З 1751 року зайняв місце професора богослов'я, а в 1752–1755 роках – посаду ректора. Сучасники залишили спогади про нього як справедливого, гуманного керівника, професора з енциклопедичними знаннями та чудового педагога. Один з істориків академії М.Булгаков писав про нього: “Что за ум, что за знания во всех тогдашних науках, что за ревность к своей профессорской должности были у Георгия Конисского; это ясно показывают составленные им богословская и философская системы, которыми бесспорно превзошел он всех и предшественников своих, и преемников: так они обработаны, так полны ученых сведений” (6, 117).

20 серпня 1755 року Г.Кониський був призначений єпископом Білоруським і виїхав до Могильова. Релігійна обстановка тут була складною. Білоруські землі ще належали Речі Посполитій. За допомогою польських властей та шляхти католики та уніати розгорнули наступ на місцеву православну церкву. Серед православних священиків було чимало таких, що не мали належної освіти. Г.Кониський відкрив у Могильові духовну семінарію, влаштував друкарню, в якій друкується православна література. Зокрема, Катехізис Т.Прокоповича, який був тут видрукуваний, розсилається по всіх приходах. Єзуїти влаштовують напад на резиденцію єпископа, і тільки випадково він залишається живим. Незважаючи на загрозу для життя, Г.Кониський їздить по єпархії, скрізь прагне навести лад, захистити православний люд від утисків. Він виступає в Сеймі Речі Посполитої, вимагаючи не чинити беззаконня, свавілля над православними, не відбирати їхніх земель, храмів. Єпископ наповнив захисними тезами щодо православ'я свою промову під час коронації імператриці Катерини II, яка потім покровительствувала Білоруській церкві (7, 138). Після першого поділу Польщі 1772 р. Східна Білорусь була приєднана до Росії. Для Г.Кониського та його єпархії настали кращі часи. Він будує нове просторе приміщення для семінарії, відкриває в ній філософський та богословський класи, запросивши для викладання випускників Києво-Могилянської академії. Багато уніатських приходів, що налічували близько 112 тис. віруючих, перейшли в православ'я (8, 193-195). Після другого поділу Польщі в 1793 році була утворена Мінська архієпископія, яку до своєї смерті 13 лютого 1795 року очолював Г.Кониський (8, 196-197).

Мислитель залишив нащадкам велику літературну спадщину. Його перу належать праці: “Историческое известие о епархии Могилевской”, “Записки Конисского о том, что в России до конца XVI века не было унии”, “Права и свободы жителям Короны Польской и

Великого княжества Литовського, исповедуючим греко-всхідну релігію”. Єпископ проголосив близько 80 промов, проповідей, які майже всі опубліковані. У них він доводить чужорідність уніатства на українських та білоруських землях, розвінчує політичні цілі єзуїтів, виступає на захист простого поневоленого народу. Все ж найбільше значення для розвитку українського світоглядного мислення, філософської думки мав його курс “Загальна філософія, поділена на чотири відділи, включає логіку, метафізику, фізику й етику”. Дослідження його нині далеко не завершено. Крім того, не завжди можна погодитись з оцінкою філософських ідей Г.Кониського, з окремими висновками щодо його способу світоглядного мислення, які знаходимо в сучасній філософській літературі.

Вище йшлося про два курси філософії, прочитані Г.Кониським в академії. Перший з них він прагнув якомога більше узгоджувати з аристотелівським вченням. У другому, не порушуючи традиції, спирається на Арістотеля, але й звертається до досягнень західноєвропейської науки Нового часу, переважно астрономії та фізики, до раціоналізму раннього Просвітництва. Арістотель залишається для Г.Кониського систематизатором філософських категорій, творцем формальної логіки. У курсі київського професора знаходять місце деякі центральні філософські положення Арістотеля, а саме: про тіло як єдність матерії та форми, про субстанцію як усю сукупність речей, роздуми про благо й щастя, хоч і вони переосмислюються в руслі знань Нового часу, тогочасної української дійсності й православної віри. У цілому ж Г.Кониський орієнтується не на античні уявлення про світ, а на науку Нового часу, заявляючи: “Наслідуюмо правду, а не Арістотеля” (4, 340).

Підсумовуючи ідеї своїх попередників-професорів академії, зокрема Т.Прокоповича, Ст. Яворського, М.Козачинського, Г.Кониський створює цілісну філософську систему, яка має багато спільного з тогочасними західноєвропейськими просвітницькими вченнями, але містить і оригінальну концепцію, у якій відображається загальна тенденція розвитку української філософії. Йдеться про поєднання раціонального й ірраціонального в пізнанні реальності, про переплетіння знання й віри у відношенні людини до світу, про їх взаємодоповнення.

У сучасній українській філософській літературі побутує твердження, що “Кониський чітко проводив межу між наукою і релігією, розумом і вірою, виразно висловлював думку про дві істини – богословську й філософську (наукову)” (9, 135). Цим самим філософію київського професора відкидають в епоху середньовіччя, де зародилась і набула поширення концепція двох істин. У своєму курсі Г.Кониський ніде не говорить про існування якихось двох істин. Для нього істина єдина, її досягає філософія. Він стверджує, що “філософія є пізнання речей, як вони є...”, “Філософ намагається пізнати будь-яку річ так, щоб він мав пізнані її причини, з чого вона виникла чи постає, з чого складається і для якої мети існує”

(4, 45). Далі професор пояснює, що філософія як ціле поділяється на раціональну, моральну і натуральну. Раціональна вчить, як керувати розумом, моральна встановлює дії волі, натуральна вивчає природні речі. Остання в свою чергу ділиться на фізику, математику й метафізику. “Фізика розглядає тілесну природу. Математика говорить про її величину. Метафізика відноситься до духів, позбавлених матерії, до небесних сутностей, до самого Бога, наскільки їй можна; і вона досліджує найвищі роди речей, які хоч і знаходяться в тілах, однак властиві й безтілесним і, самі собою розглянуті інтелектом, не мають у собі нічого матеріального” (4, 45). Отже, філософія пізнає як природне, так і божественне, досягаючи істини.

Г.Кониський, як глибоко релігійна людина, реалізує завдання філософії таким чином: він, згідно з Біблією, викладає процес Божого творення світу, звертаючись до його тлумачень представниками східної патристики Василем Великим, Іоанном Золотоустим, Євстахієм Антіохійським та ін. У той же час професор опанував теорії М.Коперника, Г.Галілея, І.Ньютона, Р.Декарта та ін., у яких раціонально обґрунтовуються дія законів механіки, явища природи. І.Кониський прагне поєднати віру й конкретно-наукові знання, що приводить його до деїзму. Закони природи, на його думку, – це результат Божого творення. Бог дав земному буттю закони, щоб підтримувати його стабільність. Він пише: “Бог, створюючи різноманітність цього світу, бачачи, що жодна річ не може постати без його твору, ані створена існувати, встановив, що для всіх речей він віддає свою зберігаючу здатність, однак щоб це збереження найменше шкодило встановленим ним законам” (5, 84).

Він обмірковує питання єдності світу, й центральною тезою при цьому виступає телеологічне твердження, упевненість у наступному: “Ніщо не створене Богом, що не було б у природі заради чогось, хай це нам не видно...” (4, 404). Якщо людина не прагне пізнати світ, то багато речей здаються їй такими, що не мають ніякого застосування. Тому людина повинна постійно пізнавати сутність матеріальних тіл, явищ, пам'ятаючи, що Бог створив природу для неї; мета пізнавального процесу – практична. Пізнаванність людиною світу професор теж виводить, виходячи з релігійних переконань: Бог наділив людину розумом для пізнання створеного ним світу. Отже, наука – не якась гріховне заняття, а богоугодна справа.

Визнаючи матеріальність світу, він вічність матерії пояснює вічністю її творця Бога. Універсальною причиною руху матерії для нього теж є Бог. Він констатує наявність саморуху речей, але пояснює це тим, що Бог вклав у тіла прагнення до досконалості; оскільки річ ніколи не досягне абсолютної досконалості (це пріоритет Бога), то рух матерії вічний. Він знає закони класичної механіки, але ж вони не відкидають ідеї про першопочтовх. Професор знає й ідеї механістичного матеріалізму, згідно з якими механіка пояснює сутність живого й людини. Але він піднімається вище західноєвропейського механістичного

матеріалізму, доводячи, що “численні ефекти, дії, особливо живих чуттєвих тіл, не можуть бути пояснені з механістичних принципів Картезія” (4, 27).

Під впливом вивчення астрономії Г.Кониський замислюється по-новому над питанням про єдність небесного й земного світу. Про певну подібність двох світів писали деякі професори академії й до нього. Він же впевнений, “що матерія неба дуже мало відрізняється від земної” (4, 251). Його аргументи поєднують аристотелізм та сучасну йому науку. Він зазначає, що небеса складаються, як і земні тіла, з матерії і форми; небо є матеріальним, бо характеризується протяжністю, кількісними величинами. Нарешті, “небо також підлягає змінам, що досить ясно бачили й іншим показали дуже старанні астрономи” (4, 251-252). Але зауважимо, що небесні явища, тіла професор не збирається ототожнювати з Божим царством, з надприродним світом, в існуванні якого він переконаний. Знайомство з тогочасною наукою не є для нього підставою для зречення християнських переконань чи сумніву в них. Підкреслюючи це, я звертаю увагу на живучість і нині спрощено атеїстичних тверджень про руйнацію релігії в результаті розвитку науки, бо вони, мовляв, є несумісними в розумінні світу.

На жаль, цього недоліку не змогли уникнути окремі дослідники філософського спадку Г.Кониського. Так, у творах М.В.Кашуби знаходимо окремі висловлювання й узагальнення, які можна зрозуміти так, що Г.Кониський визнавав істинними лише наукові знання. Вивчення наук, на її думку, сприяло переходу мислителя “із позицій здорового глузду до науково обґрунтованих, раціоналістичних, доказових висновків і тверджень. Це дозволяє Кониському вважати неспростовною істиною лише те, що підтверджується науковим експериментом, доведене раціонально, підтверджене практикою” (3, 99). Часом у творі дослідниці Г.Кониський виглядає не дуже віруючою людиною, і лише становище “професора академії зобов'язувало його рахуватись зі святим Письмом” (3, 71). Врешті, М.В.Кашуба робить узагальнення, що Г.Кониський є прикладом вмілого поєднання обов'язків церковного діяча “із завданням засівати наукові знання серед найширших верств населення...” (3, 150).

Відразу заперечимо: Г.Кониський віддав все своє життя зміцненню православної віри, будучи переконаним, що вона кличе до гуманних діянь, врешті, дає людині вічність. З досягненнями наук Заходу, як з певними гіпотезами про людину і світ, він знайомив у своєму курсі філософії студентів академії, прагнучи, щоб священники були освіченими, вміли поєднати знання й віру. Навряд випускники академії середини XVIII ст., ставши учителями шкіл, пропагували там геліоцентричну систему і т.п. Що ж до філософського курсу Г.Кониського, то він був маловідомий у XVIII ст., бо видрукований тільки в XIX ст. Як правильно зауважує історик руського православ'я Г.Флоровський, з другої половини XVIII століття в Російській імперії, в тому числі й в Україні, впроваджується підручник німецького філософа Х.Ф.Баумейстера “и надолго становится обязательным и общепринятым... Лекции

Сильвестра Кулябки, Георгия Конисского или Гавриила Петрова изданы не были” (10, 104). Отже, не маємо підстав вважати Г.Кониського поширювачем наукових знань серед широких верств населення.

Київський професор по-іншому розуміє і викладає теорію пізнання, ніж західні мислителі, хоч має й спільне з ними. Він приділяє певну увагу чуттєвому пізнанню, зробивши певний внесок у його розуміння київськими філософами XVII ст. До Г.Кониського в академії відчуття вважали матеріальними образами, які утворюються в результаті відриву від речей якихось анімальних духів, що, подібно рідині, рухаються по нервах. Г.Кониський вважав, що відчуття виникають в результаті безпосереднього (дотик, смак) або опосередкованого (потік субстанціональних частинок при нюханні, баченні) впливу об'єкта на чуттєві органи суб'єкта. У початках пізнавального процесу, за Кониським, лежать відчуття, сприймання, чуттєвий досвід, що було притаманне сенсуалістам. Але назвати його сенсуалістом у гносеології було б помилкою, бо він велику увагу приділяє розумному мисленню, інтелекту. Цілий розділ його філософського курсу становить логіка. Як і його попередники з академії, він в основному викладає аристотелівську теорію силогізму. Але поряд з дедукцією чимало уваги приділяє індуктивному методу, що зближує його з Ф.Беноном. Все ж на відміну від західних філософів, які з питань методу пізнання у XVII – XVIII ст., як правило, розмежувались на раціоналістів та сенсуалістів, Г.Кониський прагне їх поєднувати: дані чуттєвого досвіду слід обробляти розумом. Він висловлює віру в силу розуму, у пізнання як поступальний процес. “Щодня зустрічаються численні здогадки й винахідливість людей, які не були відомі в попередні століття” (5, 78), зазначає він.

Проте обсяги пізнання розумом, на його думку, не безмежні. Стикаючись із світоглядними проблемами, розум нерідко не може їх вирішити. Тоді на допомогу приходять віра, яка полонить розум. Наприклад, ставиться питання: “Чи одне й те ж тіло може бути водночас у двох місцях?” Розум підказує, що не може. Але ж Бог всюдисущий, він перебуває одночасно у незлічених місцях. “Дуже охоче б я приєднався до заперечення, якби не полонив розум для служіння вірі” (5, 184), констатує професор. У кожний конкретний період часу залишається багато непізнаного, невідомих причин існування речі, а тому ми теж задовольняємось вірою. У свідомості людини він виділяє інтелект і волю. Взаємодія між ними складна й суперечлива. Інтелект прагне підкорити волю. Але буває й навпаки у тих випадках, зазначає професор, “які таємничі, як наприклад, в що віримо вірою, бо коли чого не можемо проникнути матеріальним розумом або не маємо можливості охопити, то воля створює авторитет великого воскресаючого Бога, наказує інтелектові погоджуватися з тим, хто називається Богом...” (4, 356).

Отже, за Г.Кониським, у світорозумінні раціональне поєднується з ірраціональним; віра протистоїть не знанню, а сумніву. Віра ж доповнює знання, є неодмінним

компонентом світогляду, в тому числі й релігійного. Органічне втілення релігії в філософії, поєднання в гносеології віри й розуму – це риса української філософії, яка прослідковується від часів зародження її в Київській Русі до кінця XIX ст. Ця риса знаходить свій яскравий вияв у курсі Г.Кониського.

З позицій єдності знання та віри, науки й релігії Г.Кониський розглядає і сутність людини, якій він приділяє основну увагу. Усвідомленню антропологічних проблем у нього підпорядковані натурфілософія, теорія пізнання й логіка, що відповідало, зрештою, загальному спрямуванню барокового світогляду. Професор не сумнівається, що Бог створив людину, як про це мовиться в Біблії. Але в той же час людина мислиться і як частина природи. Він розмірковує над єдністю й відмінністю людини від природи. Як природна істота, доречно помічає Г.Кониський, людина значно слабша від тварин, вона не може пристосуватись до зовнішнього середовища, захиститись від ворогів у боротьбі за існування. “Природа, кажуть, виявляє себе менш благодійно до людини, ніж до інших істот. Бо коли всім тваринам дала одяг і, крім цього, сміливішим зброю, слабшим спритність, чим ті себе охороняють, а ці втечею можуть вирватися від переважаючого ворога, самотню людину ніби голу викинула на берег із корабельної катастрофи, беззбройну і навіть повільну, а тому слабшу й повільнішу від слабших” (4, 403). Зауважимо, що й у наш час деякі філософи називають людину істотою, яка з природного боку виглядає як “викидок еволюції”, як свідчення незавершеності її в цьому живому організмі.

Чому ж тоді людина стала володарем природи? Відповідаючи на це питання, Г.Кониський вбачає переваги людини в її богоподібності: “Вже створено людину за своїм образом і подобою, а саме, щоб мала розум, який є найбільшим, найкращим і найправдивішим зображенням нашої природи, щоб володіла вільним судженням, яке такій природі належить, і буде подібною вона певним чином до нашої величності...” (4, 404). Тобто професор розмірковує в руслі західноєвропейського раннього гуманізму, підносячи людину до Бога на тій підставі, що вона має розум, може пізнавати світ, що дає їй змогу перетворити його для своїх потреб.

Але на цьому роздуми Г.Кониського про єдність і відмінність людини не завершуються. Він помічає дещо спільне у психіці та поведінці тварин, які “наслідують мистецтво людей”, у них “проявляються ознаки чесноти, особливо розсудливості” (4, 406). Здається, що бджоли та мурашки створили найбільш раціональний спосіб управління своїми общинами; у лелек спостерігається велика пошана до батьків, у горлиць – подружня вірність і т. д. Від Г.Кониського не заховалась і поведінка тварин, яку нинішня наука характеризує як випереджаюче відображення. Він ділиться своїми спостереженнями: “Деякі тварини, здається, ніби мають знання астрономії, точніше, ніж астрономи, повідомляють зміни повітря, дощі, бурі” (4, 407). Цікавість викликає в нього

повідомлення стоїків третього століття про те, що мисливський собака “певною мірою наділений діалектикою”, тобто початками логічного мислення. Наприклад, переслідуючи зайця, він має перед собою три дороги; обнюхавши дві з них, собака біжить по третій, не нюхаючи її, ніби мислячи згідно з силогізмом. Цікаво, що над такими зачатками логічного мислення високорозвинутих тварин розмірковував і Ф.Енгельс. Для марксиста це було важливо у плані доказу теорії походження людини з тваринного світу. Врешті, І.Павлов назвав подібні процеси конкретно-предметним мисленням тварин.

Означивши певну подібність психіки людини й тварини, Г.Кониський вбачає їх корінну відмінність у розумі. Тваринам притаманна, на його думку, лише тінь розуму. Тварини нерозумні, бо в “діянні не пізнають мету як мету... ані засіб як засіб”. Тобто професор ознакою розуму правильно вважає наявність абстрактного мислення, вміння розрізнити предмет і його образ у свідомості, осмислити суть самого поняття. Оскільки людина здатна розуміти, свідомо ставити мету, то вона вибирає свої дії, а, отже, це істота вільна. Свобода, на його думку, – корінний атрибут людини поряд з мисленням, розумом (4, 407).

У своєму курсі Г.Кониський, як і інші професори академії, вирішує питання про свободу волі двопланово: стосовно ставлення людини до Бога і до природи. Ставлячи питання, чи рухає Бог людську волю, він аналізує погляди кальвіністів та католиків. Перші стверджують, що Бог все наперед визначив, тому людина є лише виконавець промислу Божого. Католики-томісти ж вважають, що Бог, створивши людину, дав їй свободу волі. Г.Кониський приймає другу точку зору, мотивуючи це тим, що людина не була б вільною, якби не могла протистояти Богові. Але ж часто люди творять справи, переслідуючи свою певну мету, яка противна Богові. Отже, Г.Кониським у ставленні до Бога стверджується наявність у людини свободи волі. “Ця власна свобода є не що інше, як самовільне судження волі чи можливість вибирати з того, що відноситься до мети” (4, 424), – пише він.

Інша справа – ставлення людини до природи, суспільства. Кониський знайомий із спінозівською тезою про свободу як пізнану необхідність. Він певною мірою визнає її істинність, бо “зайвими були б промови, нагороди, молитви, якби не було свободи з необхідності” (4, 424). Тобто мету людина ставить, виходячи з пізнання необхідності. Але, на відміну від західних мислителів, українські філософи, в тому числі й Г.Кониський, у свідомості розрізняють розум (інтелект) та волю. “Інтелект – це духовна пізнавальна потенція..., визначається як властивість раціональної душі” (5, 502). Воля ж є властивістю душі концентрувати зусилля людини для практичного втілення розуму. Розум пропонує різні варіанти дій, а воля вибирає певний варіант для власної реалізації. Розум морально озброює волю знанням блага, мети, бажаннями, а воля здійснює свій вибір. Тому тільки ті вчинки можна назвати людськими, які є вільними, “які роблять за бажанням і добровільно та

перебувають у вільній владі людини” (5, 502). У свою чергу воля впливає на розум; в певній екстремальній ситуації вона може придушити розум, прийнявши рішення без його поради. Гармонія між розумом і волею досягається, коли є розсудливість, яка буває природженою чи філософською, тобто набутою в результаті тренування мислення, міркує Г.Кониський.

На його думку, коли розум з'ясує, що є благо, в чому полягає мета життя, то людська воля діє згідно з вірою. Тоді людина стає настільки вільною, що не переносить насильства зовні. Така воля вже керується не стільки розумом, але й вірою (переконанням); внаслідок пробудження як людські, так і ангельські дії “не можуть накласти руку на чужу волю”. Тому ті, хто “страшно замучені тортурами, заперечують учення Христове або вдаються до схизматичного вчення, не можуть бути оправданими від гріха” (4, 434). Як бачимо, свої роздуми про свободу волі людини, врешті, Г.Кониський уміє спрямувати на підтримку вірності обраній вірі, що характерно для української філософії XVI – XVII ст., яка у православ'ї вбачала прапор боротьби за збереження національної культури від посягань католицизму та уніатства. Курс філософа є свідченням того, що і в середині XVIII ст. ця тенденція певним чином живе; вона знадобилась потім Білоруському архієпископу у протидії єзуїтам та уніатам.

Г.Кониський вважав необхідним пояснити слухачам, якими моральними нормами має керуватись людина. Тому він включає у свій філософський курс етику, що в академії не вважалось обов'язковим. Більше того, етичне вчення він викладає не в кінці курсу, а ставить його після розділу логіки, відсуваючи на подальший план натурфілософію та метафізику. Це теж підкреслює значення етичного вчення у його оцінці. Етику він визначає як науку про мораль або звичаї. Саме поняття “звичаї” професор пояснює, як ті дії, що є для людини звичайними, бо породжуються багаторазовим їх практичним виконанням. Етика, на його думку, є наукою, бо намагається раціонально довести свої висновки з аксіом. Наприклад, з аксіоматичних посилок: будь-кому треба віддати належне, право є належне людині, – робимо висновок: кожному треба надати його право. На перший погляд, міркує Г.Кониський, завданням етики є навчання доброї поведінки. Але “більш достойний імені професора, коли зміцнює свою науку діями і наслідуює свої правила” (4, 386). Мислитель відстоює принцип єдності слова й діла, якого він прагнув дотримуватись у своєму житті. Тільки тоді, коли людина практично повторює моральні правила, вони стають звичаєм. Оскільки звичаї є предметом етики, то це практична наука, завданням якої, зрештою, є навчити добре діяти у відповідності з моральними правилами. Він пише: “Етика є практичною наукою, яка відноситься до людських дій, скерованих до морального добра або погоджених із здоровим розумом” (4, 386).

Для Г.Кониського авторитетним лишається положення Арістотеля, згідно з яким етика, як наука, має шукати й навчати, в чому полягає найвище добро або блаженство й щастя. Як богослов, він звертається до св. Письма, цитуючи послання апостола Павла до коринфян, де стверджується, що найвище щастя буде на тому світі. Професор прагне аргументувати цей догмат: “Є навіть у природі те, що переконує, що в тому житті треба очікувати найвищого щастя” (4, 413). Ряд його доказів не виходить за рамки традиційно християнських: звірі зігнуті, а людина піднесена тілом догори, тобто до неба; розум гідний безсмертя; Бог наповнив серце людини прагненням до добра і підготував щастя добрим людям на небі; в цьому світі одні живуть у розкоші, а інші страждають, тому будуть мати відшкодування на тому світі і т. п. Інші аргументи є зверненням до здорового глузду. Як наприклад, людина, що оволоділа в цьому світі всім бажаним, все ж буде хотіти більшого: коли А.Македонський почув, що є й інші світи, він заплакав, засумував, що не зможе ними оволодіти. Отже, найвище щастя можливе тільки в потойбічному світі (4, 414-415).

Врешті, Г.Кониський звертає увагу на сучасний йому стан суспільства, в якому панує зло, насильство, несправедливість, соціальна нерівність, війни і т. п. У такому середовищі годі думати про найвище щастя. У його курсі філософії знаходимо такі рядки: “Однак, тому, що цей світ потопає у нещастях і часто цілком будемо засипані нещастями, що насуваються з усіх боків..., то ми повинні менше турбуватися про досконале людське життя, як менш значне, тому що ніхто його не може досягнути, а більше дбати про краще, таке, яке приваблює нас і обіцяє повернути нам благо, а саме про найвище й безкінечне благо, для якого як для останньої мети ми народжені...” (4, 419).

Проте віра в найвище щастя в потойбічному світі, за переконанням Г.Кониського, не означає, що людина повинна бути пасивною у цьому житті. Він засуджує вчення стоїків, які вбачали досягнення блага в стані апатії, безпристрасності. На його думку, самі стоїки не досягли відсутності пристрастей, бо в принципі таке неможливе, але їх заклики про абсолютний спокій душі є шкідливими, адже вбивають у людині її найкращі поривання, гуманні почуття: “Ця догма заперечує любов до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних і під прикриттям стійкості вчить грубості й жорстокості” (4, 445).

Людина, за Г.Кониським, повинна активно діяти, працювати, влаштовуючи відносини з іншими людьми у відповідності з етичними нормами. “Людині треба шукати в цьому смертному житті, що є найвищим щастям, а не очікувати його, хіба що в іншому безсмертному житті, для якого ми народжені й визначені Богом” (4, 413), зазначає він. Чому? Високоморальна земна поведінка є благочестивою, бо відкриває шлях до позаземного блага. Але, крім небесного вищого щастя, кожна людина індивідуально досягає такого стану, який вона вважає найвищим земним щастям; кожен за благо обирає собі те, що

йому найбільш бажане. У цьому відношенні професор твердо переконаний, що “досягне для людини благо можливе тут, на землі” (4, 415).

У земному житті, вчить мислитель, слід розрізняти суб'єктивне благо, коли людина сама вважає себе щасливою й блаженною, та об'єктивне благо – ту річ, володіючи якою людина є щасливою; це суб'єкт, матеріал блага. Що ж конкретно слід вважати об'єктом блага? Г.Кониський аналізує розуміння блага, щастя античними мислителями й зупиняється на аристотелівському: щастя в цьому житті полягає в мудрості, доблесті, в здоров'ї тіла й благополуччі долі. “Однак мудрість і доблесть, – застерігає професор, – треба оцінювати як субстанції, благополуччя тіла й долі вважається супутниками” (4, 418). Він пояснює, що мудрість і доблесть є вищими земними благами, бо вони знаходяться в душі; інші є нижчими, бо мають тілесне обрамлення: в тілі – здоров'я, сила, елегантність тощо, в долі – достаток, слава, почесні.

Щоб досягти справді земного блага, людина має володіти цілим рядом чеснот. Основні з них: розсудливість, справедливість, релігійність, благочестя, шанобливість, правдивість, вдячність, щедрість, привітність та ін. Усі чесноти пов'язані пошаною до когось. В цьому плані, пояснює професор, “релігія – це чеснота, через яку віддається шана Богові” (4, 464). Притаманність людині чеснот спонукає її не тільки до вільного вибору вчинків, але й до відповідальності за них.

На такому ґрунті постають роздуми Г.Кониського про громадські обов'язки індивіда. Він переконує, що особисте щастя можливе лише тоді, коли в суспільстві панує справедливість, злагода, воно досягне тільки в зв'язку з благом людської спільноти. “Якщо різні добиваються різного і кожний спрямовує свої дії для своєї мети, то не можуть собі взаємно допомогти, а відходять на протилежних дорогах, не зможуть зійтися в одну общину; звідси сварки і незгоди, і війни, звідси не буде стійкого стабільного особистого щастя” (4, 415). У Г.Кониського, як і в його попередників з Києво-Могилянської академії, набирають значної ваги проблема громадянського обов'язку, ідеї відданості Вітчизні, відповідальності перед своїм народом. В Україні такий моральний напрямок дістав назву “громадського гуманізму” і був втілений у художній літературі, портретному живописі, геральдиці.

Підсумовуючи сказане, ми бачимо визначного українського мислителя, який не потонув у вирі західноєвропейського раціоналізму, а продовживши вітчизняну традицію, зумів обґрунтувати взаємодію розуму та віри в пізнанні, створюючи підвалини для академічної філософії України XIX ст., для якої це стало особливо характерним. Г.Кониського шануємо як гуманіста, що возвеличив людину, допомагаючи їй зрозуміти, що сенс життя полягає у здобутті вічності шляхом високоморального земного життя, зразки якого він показував сам.

Джерела і література

1. Васютинский О. Семейные документы предков Георгия Конисского, архиепископа Белорусского // Черниговские епархиальные известия. Приб. – 1895. – № 9. (Далі ЧЕИ).
2. Житецкий М. Памяти Г. Конисского // Киевская старина. – 1895. – Т. 48.
3. Кашуба М.В. Георгій Кониський. Світогляд та віхи життя. – К., 1998.
4. Кониський Г. Загальна філософія, поділена на чотири відділи, включає логіку, метафізику й етику // Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. – К., 1990. – Т. 1.
5. Кониський Г. Загальна філософія, поділена на чотири відділи // Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. – К., 1990. – Т. 2.
6. Минькевич И. Георгий Конисский, архиепископ Белорусский // ЧЕИ. Приб. – 1895. – № 4.
7. Там само. – № 5.
8. Там само. – № 7.
9. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997.
10. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1937.

Академік Данило Велланський як філософ

Ім'я вітчизняного медика, природознавця та філософа Данила Михайловича Велланського (1774 – 1847) було широко відоме і популярне в Російській імперії у першій половині XIX ст. Проте, відгукнувшись з приводу 50-ліття смерті Д.Велланського, український поет П.Грабовський констатував, що в кінці XIX ст. “мало хто знає Велланського навіть з імені” (9, 129). Прочитавши ці рядки, я переглянув краєзнавчу літературу, довідники з історії Чернігівщини і з гіркотою констатував відсутність у них навіть згадки про цього непересічного вченого й мислителя, який був подарований Вітчизні нашим краєм.

Народився Д.Велланський 11 грудня 1774 року у м. Борзні Чернігівської губернії у сім'ї ремісника-кожем'яки, якого прозивали Кавунник. Мати пекла бублики й продавала їх на базарі; після смерті чоловіка вона займалася ще й випіканням просвірок, щоб утримувати сім'ю. До 11 років Данила навчав грамоти дячок. Як старший син, прагнучи матеріально допомогти сім'ї, хлопчина запропонував місцевому лікарю Колпенецькому послуги фельдшера. Дізнавшись, що фельдшер має знати латинську мову, оволодів нею протягом одного року. Однак за порадою лікаря, який помітив неабияку обдарованість хлопця, Данило у 15-річному віці вступив до Києво-Могилянської академії, де став одним із кращих студентів.

До недавнього часу в нашій літературі утверджувалася думка, що саме в Києво-Могилянській академії Данило змінив своє прізвище Кавунник на Велланський (фр. vaillant – молодець). Проте нові документи, знайдені в архівах, схиляють до іншої версії: рід Велланських належав до старовинної польської шляхти. Прадід Данила за службу одержав с. Велланці у Мазовецькому воєводстві, звідки й походить їхнє прізвище. Стало відомо також, що брат Данила Матвій теж навчався в Києво-Могилянській академії, а згодом одержав медичну освіту і став головним лікарем Київського військового шпиталю (7).

Як один із найкращих студентів, Д.Велланський разом з чотирма своїми товаришами у 1796 р. був направлений академічною радою на навчання у Санкт-Петербурзьке медичне училище, яке в 1798 р. перетворили на Медико-хірургічну академію. Закінчивши цей навчальний заклад у 1802 р., Д.Велланський як кращий випускник року був занесений на золоту дошку Академії і рекомендований для вдосконалення знань з медичних і природничих наук в університетах Німеччини. Саме тут, у Вюрцбурзькому університеті, він прослухав курси лекцій Шеллінга, які справили вирішальний вплив на його подальший світогляд, спонукали до занять філософією.

У 1805 р. Д.Велланський повертається до Санкт-Петербурга, зайнявши посаду ад'юнкта в Академії. Невдовзі він представляє вченій раді докторську дисертацію “Про перетворення теорії медицини і фізики з допомогою натуральної філософії”, яка була

захищена у 1808 р., принесла ученому ступінь доктора медицини і хірургії, звання екстраординарного, а з 1814 – ординарного професора кафедри анатомії і фізіології. У 1819 р. Д.Велланський обирається академіком Санкт-Петербурзької академії наук. Він був чудовим лектором. П.Грабовський у згаданій вище статті наводить відгук одного з сучасників, який був слухачем лекцій Данила Михайловича: “Його виклади завжди були цікаві, а оживлялись природним гумором українським. Ніколи не читав він з книжки або рукопису, як інші. Студенти слухали його з такою увагою, що коли б він замовк, то можна було б почути, здається, тремтіння павутини” (9, 132 – 133).

Український філософ Д.Чижевський теж звертає увагу на те, що праці й лекції Д.Велланського мали великий успіх у студентів, бо “філософський дух, яким вони були пересякнені, притягав до нього молодь. Слава Кавунника-Велланського розійшлася далеко поза межами школи. Твори його, досить численні – щоправда, важкі для розуміння, – були першими в російській мові викладами романтичної натурфілософії Шеллінга” (10, 74).

Водночас Д.Чижевський зазначає, що роботі Д.Велланського в академії заважали “Російські гонителі свободної думки. Славнозвісний Руніч, що руйнував Петербурзький університет, брав на перегляд записи лекцій Велланського, але, мабуть, не багато в них зрозумів, бо ті переслідування, які перенесли інші філософи, що були під впливом Шеллінга, Велланського не торкнулися” (10, 74 – 75). Д.Чижевський помиляється, коли пише, що переслідування реакціонерів обминули Д.Велланського. Правда, його не звільнили з професорської посади, як це було з іншими викладачами, але у 1818 р. заборонили публікувати лекції вченого з органічної фізики, або фізіології. За 1819 – 1831 рр. жоден твір Д.Велланського не був опублікований (8, 112).

Д.Велланський працював у Медико-хірургічній Академії до 1837 р., залишивши роботу у зв’язку з втратою зору (катаракта). За цей час він написав десятки наукових праць, серед яких виділяються монографії “Пролюзия к медицине как основательной науке”, “Биологическое исследование природы в творящем и творимом её качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии”, “Обозрение главных содержаний философического естествознания, начертанное из сочинений Окена”, “Опытная, наблюдательная и умозрительная физика”, “Основные начертания общей и частной физиологии, или физики органического мира” та ін. Д.Велланський, ставши відомим науковцем, не залишив лікарської практики, працюючи ординатором у військових шпиталях. Вийшовши у відставку, будучи сліпим, диктував своїй дружині твори. Помер учений і філософ 15 березня 1847 року у Санкт-Петербурзі.

Хоч творчість і праця Д.Велланського відбувалися в Санкт-Петербурзі, але він все життя зберігав зв’язок з Україною. Зокрема, учений листувався з діячами української культури М.Білозерським, І.Мартосом та М.Максимовичем, який теж став переконаним

шеллінгіанцем. Д.Велланський надсилав авторські книги друзям в Україну, подарував чимало власних творів бібліотеці Київської духовної академії, студенти якої називали його своїм першим філософом.

Відчули вплив шеллінгіанських ідей Д.Велланського і його земляки-чернігівці. Зокрема, учитель місцевої гімназії Андрій Іванович Дудрович (1782–1830) так серйозно захопився шеллінгіанством, що захистив магістерську дисертацію, перейшов працювати до Харківського університету, з роками “доріс” до професора і ректора цього навчального закладу. Д.Чижевський назвав його одним із представників українського романтизму в філософії. А.Дудрович продовжив розвиток ідей Д.Велланського про єдність у особистості природних і громадських (суспільних) начал, про свободу вибору.

Цікаво, що ідеями Шеллінга захоплювалися представники рядової інтелігенції присеснянського краю. Про це свідчить лист маловідомого чернігівця В.Перцова про сутність філософії, опублікований відомим російським видавцем М.І.Наєждіним у московському журналі “Телескоп” (1833, ч. XVI, с. 553 – 556). І хоч В.Перцов не був професійним філософом, його думки про природу філософського знання відзначив Г.Шпет у своєму “Очерке развития русской философии” (11, 305 – 306). Наш земляк виступав з позицій романтизму пізнього Шеллінга, підкреслив Г.Шпет. В.Перцов заперечував можливість виведення мудрості філософського знання з розуму, як це робили раціоналісти. На його переконання, філософське знання подібне до читання людиною книги про природу й людство за допомогою почуттів, які породжуються самим життям і духом; остаточна ж мета філософських вправ у самопізнанні й визначенні особистого ставлення до світу. У таких думках ми вбачаємо певний вираз української ментальності, якій була притаманна тенденція розглядати пізнання як своєрідне прочитання “книги буття”, як діалог людини зі світом, осягнення за видимим невидимого не тільки розумом, але й найглибшими почуттями – серцем. Згодом ці ідеї втіляться у кордоцентричне вчення П.Юркевича, який, мабуть, теж не обійшов праць Д.Велланського, що були у бібліотеці Київської духовної академії і шанувалися її студентами.

Російські та українські дослідники історії філософії за радянських часів (З.Каменський, Б.Райков, Д.Острянин та ін.) піддавали аналізу світогляд Д.Велланського. Але це робилося на підставі марксистської методології, яка вимагала бачити недоліки філософії в ідеалізмі, зверненні до релігії тощо. В останні ж роки дослідження філософського спадку цього мислителя майже відсутні. Дана стаття є певною спробою з позицій реалістичної методології поглянути на деякі аспекти світоглядних роздумів Д.Велланського, розкрити специфіку інтерпретації ним онтологічних та гносеологічних концепцій Ф.Шеллінга.

Поширеною є думка, що Д.Велланський зробив творчий виклад не поглядів самого Шеллінга, а його учня – німецького природознавця і філософа Л.Окена. Таке твердження вимагає критичного аналізу. Дійсно, у 1815 році вийшла праця “Обозрение главных содержаний философского естествознания, начертанное Д.Велланским из сочинений Окена”. З неї видно, що українсько-російський мислитель поділяє основні погляди німецького. У подальшій науковій праці Д.Велланський нерідко їх використовував. Але шляхи до такої єдності були різні в обох учених, які самостійно пішли за своїм спільним учителем Шеллінгом. Обидва вчені майже одночасно опублікували свої перші твори (1804–1805). У перших працях Окен інтерпретує учення Шеллінга стосовно психології, неживої природи та тваринного світу. Д.Велланський у ранній книзі “Пролюзія до медицини як ґрунтовної науки”, яка була викладом раніше написаної дисертації, прагне показати філософію Шеллінга як методологічну основу медичних досліджень. У своїй натурфілософії Д.Велланський схиляється до антропологічних проблем, які постають у центрі уваги у виданій через 7 років (1812) праці “Біологічне дослідження природи як твірного і твореного”.

Є різниця і в онтології Л.Окена та Д.Велланського. Вчення про буття у Окена не виходить за рамки теософії: думки-форми Бога в реальності є час, простір, рух, полярність, а врешті і матерія. У Велланського матерія теж трактована теологічно, але все ж його онтологія має ряд специфічних рис.

Як Шеллінг, Д.Велланський первинним вважає об’єктивний духовний Абсолют, який врешті-решт трактується як Бог. Але вітчизняному науковцю, мабуть, відома і система об’єктивного ідеалізму Гегеля, окремі побудови якої включені до раннього твору “Пролюзія...”, де читаємо: “Природні предмети – так, як вони нам являються, – самі по собі не існують, а є лише проявами різних співвідношень Буття з Небуттям... Позитивним усього, що існує, є Абсолютне Буття (Eise), поза яким немає нічого, крім протилежного йому, тобто Небуття (Noneise). Вічна ця нерозлучність Буття з Небуттям постає в природі як конкретна матерія; і найменша пилінка чи атом матерії, по суті своїй, є рівний цілій Системі Світу тому, що він є таке саме явище: Буття, Небуття і єдність їх” [1, 382]. Хоч у Д.Велланського немає тут гегелівської категорії “становлення”, яка опосередкує “небуття” і “буття”, але вона замінена поняттям “єдність”.

Антропологічна спрямованість філософської думки Д.Велланського є причиною часткового переходу в “Пролюзії...” на позиції, схожі з суб’єктивізмом філософії Фіхте, яка, до речі, була джерелом становлення молодого Шеллінга: “В самій сутності немає речей поза мною – Ego з Універсумом абсолютно ідентичні, і відмінність між ними і предметами, які його оточують, є оманлива, або така, що постає тільки в індивідуальності – подібно до того, як різниця кольорів у призмі є лиш оптична омана” [1, 383].

У “Пролозії...”, як бачимо, є ще певна суперечливість, неясність розуміння буття, концепцію якого Д.Велланський чітко окреслить у більш пізніх творах. Він згодом однозначно стає на позиції об’єктивного ідеалізму, хоч чітко не дотримується єдиного терміну для означення первоначала, називаючи його то “ідеальним духом”, то “абсолютною ідеєю”, чи “абсолютним началом природи”, “абсолютною сутністю”. Врешті ці категорії виявляються лише синонімами поняття “Бог”, ставлення якого до світу Велланський трактує дійстично: після творення світу, наділивши його законами, Всевишній не втручається у подальше його існування та розвиток. Така позиція вітчизняного мислителя співпадає з деїзмом професорів Києво-Могилянської академії, де він здобув філософську освіту. Сам же процес творення світу розглядається у плані платонізму як розгортання Єдиного в множину шляхом втілення вічних і незмінних ідей в сутність речей, що в цілому відповідало і концепції Шеллінга: “... Абсолютний Універсум істинно існує як єдиний і незмінний, поставляє себе під різними видами, і видима відмінність їх є явище рефлексії Абсолютного в самому собі, або співвідношення Єдиного і Безконечного... Різноманітність природних предметів суть тільки видимий феномен співвідношення Абсолютного Універсума до самого себе...” [1, 383].

Оскільки абсолютне духовне начало у різних видах перебуває в конкретних речах, то “в матеріальному світі немає нічого властиво бездушного, а все одухотворене ідеєю загального життя – біологічне” [3, 387], робить висновок у душі шеллінгівського романтизму Велланський. Цей дух проникав у Росію, в Україну, знаходив втілення у художніх творах. Так, в поезії Ф.Тютчева є такі рядки:

Не то, что мните вы, природа

Не слепок, не бездушный лик,

В ней есть душа, в ней есть свобода,

В ней есть любовь, в ней есть язык.

У творчості Т.Шевченка, П.Куліша природа теж одухотворена, живе, плаче, сміється, радіє і сумує, як людина. Але, на відміну від письменників-романтиків, Велланському вченому твердження про життєвість, духовність природи потрібно не для чуттєво-образного її відображення в художній формі, а для пошуків підґрунтя саморозвитку різних форм матеріального буття, для застосування діалектичних принципів його розуміння.

Всезагальне життя, міркує Велланський, існує не інакше, як матерія у формах простору й часу: “Минуща вічність і вимірювана безмежність є найвіддаленіші загальні види позачасової сутності життя, сформованої Всесвітом; і перша показує єдність, а друга виявляє її повсюдність, являючись негативно в просторі й часі”, – писав він [4, 229]. Матерія теж є

інобуттям (“негативом”) абсолютної ідеї, тобто “однією сутністю з простором і часом” [3, 388]. Вже це вихідне положення об’єктивного ідеалізму, яким керується вітчизняний мислитель, примушує його заявити про єдність матерії, часу і простору.

Читачеві Велланський наочно прагне пояснити, як ідеї перетворюються на форми існування матеріального тіла. Математичне поняття “точка” характеризується відсутністю будь-яких розмірів; це ідея, яка не має своїх аналогів у реальності. Рух даної ідеї (“точки”) у часі неодмінно складе лінію, математичне розуміння якої включає лише довжину, але ширина тут відсутня. Спостерігається наближення до реальності, та це ще ідеальна сутність, бо не має свого аналогу в дійсності. Рух лінії в часі утворює площину, якій вже притаманні довжина і ширина. Але тільки рух площини приводить до виникнення “товщини”, тобто тривимірного об’єму, а значить реального тіла. Далі скільки б не рухалось тривимірне тіло, кількість просторових параметрів не збільшиться. Отже, саме рух ідей-точки, лінії, площини приводить до утворення тривимірних матеріальних тіл як інобуття Абсолюту в конкретному вигляді.

Пояснивши з позицій об’єктивного ідеалізму єдність матерії і форм її існування, Велланський як натурфілософ не задовольняється цим і шукає аргументи даного взаємозв’язку в реальному світі. Він приходить до висновку, що “час та простір одне без одного дійсними бути не можуть... Дійсний час проходить у просторі, а останній знаходиться у часі. Але початкова їх однаковість виявляється в матерії, в якій кожен атом є вічним та безмежним світом” [4, 230].

Мислитель розглядає рух матерії, який відбувається тільки в реальному просторі й часі. При цьому він не обмежується механістичним розумінням руху, а виділяє, як і Шеллінг, у відповідності до досягнень природничих наук початку ХІХ ст. ще три види матеріальних змін: магнетизм, електризм і хімізм: “Матерія, будучи однією сутністю з простором і часом, у конкретному перебуванні має три виміри: довжину, поверхню і товщину, яким у власному значенні кожного відповідають три різних види динамічної дії: магнетизм, електризм і хімізм” [3, 388].

“Приземляючи” Абсолют, Велланський у реалістичних роздумах вбачає у природі, а не тільки у свідомості, єдність рухомої матерії з простором і часом. І це в добу, коли в Росії пануючою була субстанційна концепція Ньютона, яку розвинув М.Ломоносов, розробляючи атомістичну теорію. Згідно з цією концепцією, матерія, простір і час є окремими субстанціями, які пов’язані між собою лише механічно: матеріальне тіло (атом) знаходиться у просторі як у пустоті, займаючи там певне місце. Релятивістська концепція, започаткована Г.Лейбніцем, яка націлювала на пошуки діалектичної взаємозалежності простору й часу від властивостей матеріального тіла, у ХVІІІ ст. була сприйнята як істина у Києво-Могилянській

академії і розроблялася її професорами. Знову згадаємо, що цей навчальний заклад є “альма-матер” Велланського, а звідси і його прихильність до релятивістської концепції.

Подальше діалектичне мислення Д.Велланського пов'язане з творчим осмисленням шеллінґіанської ідеї розвитку природи, реалізованої у творчості Л.Окена в конкретизованому плані з опорою на тогочасну науку. Протилежності, які були притаманні Абсолюту, втілюються в матеріальний світ і стають рушійною силою його розвитку, вчили німецькі філософи. Але якщо Окен весь час підкреслює наявність Божої сили в дії природи, присвятивши цьому перший розділ своєї праці “Керівництво до натурфілософії”, то в “Біологічному дослідженні...” Велланського теологічний вступ відсутній. Абсолют (Бог) лише ніби мимохідь розглядається як творець, а потім дослідник поринає в аналіз природного розвитку, у який Бог уже не втручається, згідно з деїстичним переконанням мислителя. На перший план виступає саморух природних явищ, внутрішньою причиною якого є взаємодія протилежних сторін і тенденцій, іманентних самому предмету.

Визначаючи взаємодію протилежностей як загальний закон руху і розвитку, Велланський, в сутності, прийшов до визнання реальних процесів ускладнення неорганічної природи, які призвели до появи природи органічної і, нарешті, виникнення людини. Відзначимо, що для натурфілософів тих часів природа не була історичним процесом, який відбувається в часі. Цей недолік був притаманний і Гегелю, який стверджував, що абсолютна ідея, породжуючи природу, дає їй змогу розвиватися лише в просторі, а не в часі. До такої ж думки тяжів і Шеллінґ. Велланський мав риси еволюціоніста, особливо звертаючись до органічної природи і людини, вважаючи, що фізіологію людини слід пізнавати в основі вивчення еволюції тваринного світу.

Звичайно, рівень науки початку XIX ст. не давав можливості пояснити наявність дійсних протилежностей, які б у єдності пояснювали сутність багатьох явищ. Тому і Окен, і слідом за ним Велланський у дусі гегелівської умоглядної філософії застосовували спекулятивні конструкції. Так, вони на рівні явищ констатували, що магніт має два полюси, електричний струм є єдність протилежних зарядів, а хімічні реакції включають розпад і синтез речовин. Але сутність явищ залишалася лише вигадкою. За Велланським, сутність ряду явищ пояснюється різними станами і взаємодією світла з іншими матеріальними елементами: магнетизм є дія світла у вазі, що знаходиться у стані спокою, а електрика – це діяльне, рухоме світло і т. п. [5, 778]. Подібно встановлюється зв'язок неорганічного й органічного світів: у рослині ідеальне світло складає зовнішню, а реальна його вага внутрішню належність до життя; у тварині світло утворюється центром, а вага периферією життєвої сфери [6, 9] тощо.

Але в рамках умоглядного мислення робились і певні істинні відкриття. Так, Велланський заперечує пояснення фізичних явищ присутністю в них специфічної речовини – ефіру, що було розповсюджено в думці XIX ст. і заперечено подальшим розвитком дослідної науки. Зокрема, ось як натурфілософ відкидає наявність ефіру в магніті: “За звичним поняттям фізиків, магнітні дії відбуваються від досить тонкої ефірної рідини, яка протікає або перебуває у твердій металевій матерії, і оскільки це проявляється у двох протилежних напрямках, то й діючу речовину розглядають двояко. Але яка б це була рідина, і чому виявляється вона тільки в магніті? Цього ні Картезійовими вихорами, ні Ейлеровими вентиляторами, ані іншими якими вигадками уявити й пояснити не можна” [3, 388].

Попри недостатність наукових даних, наявність спекулятивних висновків, діалектичне мислення Д.Велланського, яке спиралося на німецьку класичну філософію, залишається неперехідно цінним, бо включає в себе принцип розвитку як саморуху від нижчих форм до вищих шляхом боротьби протилежностей. “Земной мир во всех областях его содержаний: вещественной, действительной и идеальной должен развиваться от начального основания до окончательного совершенства оных; и главные эпохи такого развития суть устройство стихий и неорганических тел, происхождение растений и животных, и образования существа, каковой есть человек. Неорганические вещества должны в устройении их предшествовать органическим существам, равно как и царство растений, по низшей организации оных, произошло прежде животного, в котором окончательное совершенство земного мира есть человек, где творческая сущность природы представилась в настоящем облике своїм” [5, 38 – 39], – писав він.

Як природознавець і діалектик Д.Велланський ставить також питання про походження людини, чимось нагадуючи додарвінівських еволюціоністів. На його думку, людина з’являється у зв’язку з докорінними перетвореннями природи на Землі. Правда, він ці природні зміни вважає не причиною появи людини, як це робив Дарвін, а лише умовою такого явища: “На земной планете человек произошел в последнюю эпоху её образования; ибо в первые эпохи Земля не была способна к его содержанию” [6, 374 – 375]. Захоплення еволюціонізмом як саморозвитком природи аж до виникнення людини стримується у творах Д.Велланського його об’єктивно-ідеалістичним розумінням первоначала світу, яке перепліталось з релігійним. Концепція абсолютної ідеї вимагала не забувати, що вона втілилася в людині, створивши її, щоб пізнати себе у суспільній свідомості. А релігійність природодослідника, який доводив якісний розвиток природи і появу людини на певному його ступені, змушувала робити протилежні висновки: “Как мертвое вещество не переходит в живое существо, и растение не превращается в животное, так не могло быть никакого перехода от животного к человеку. Каждое любое творение произошло собственным образом

от одного творческого могущества” [6, 96]. Суперечність між теософсько-креаціоністичною та еволюційною тенденціями в його онтології залишилась неподоланою.

Онтологічна концепція Шеллінга приваблювала Д.Велланського принципом тотожності суб'єкта і об'єкта, на основі якого можна побудувати гносеологію, яка відповідала потребам наукового дослідження. Він був переконаний, що “всі дослідження природних речей тому залишились нерозв'язаними і невідомими, що рефлексивно поняття про них не ґрунтувалося на абсолютному; і за такої безосновності явище неістотне завжди вважалося матеріальністю” [1, 382].

З принципу тотожності суб'єкта і об'єкта Д.Велланський робить висновок про пізнаванність світу. Попередні філософії йшли хибним шляхом, бо стверджували, “що суб'єктивне і об'єктивне розділені між собою так, що ніяким чином зійтися не можуть – подібно до двох паралельних ліній. Та оскільки суб'єкт і об'єкт, за сутністю своєю, одне й те саме, і в абсолютному понятті немає різниці між пізнанням і предметом його, то і суб'єктивний і об'єктивний спосіб, за яким звично намагаються пізнати природу речей, буде завжди марним. І доки Еґо перебуває ізольованим між предметами, що оточують його, не пізнає воно довіку ні само себе, ні сусідів своїх” [1, 383]. Оскільки Абсолютна ідея (Бог) у процесі творення втілюється як у реальні предмети і в людину, яка пізнає їх і себе саму, то фактично суб'єкт і об'єкт тотожні. Процес пізнання і полягає в тому, “щоб побачити чисту єдність між собою та Універсумом, потрібно абстрагувати себе від суб'єктивного або покинути індивідуальне своє Еґо, з яким відмінність між суб'єктом та об'єктом нероздільна” [1, 383]. Пізнання, за Велланським, є багатоступеневе зняття протилежності суб'єкта і об'єкта, аж поки вони не досягнуть тотожності у свідомості.

З таких позицій відбувається критика вітчизняним філософом засад агностицизму, який базувався на роздмухуванні ролі суб'єктивізму, а тому заперечував можливість пізнання сутності явищ. При цьому він прямо вказує на суб'єктивних ідеалістів Канта та Фіхте, яких він шанував як особистостей, але не погоджувався з основами їхньої філософії: “І люди з чудовими здібностями, як, наприклад, Кант і Фіхте, заплутались в облудній ілюзії чуттєвого світла і, не знайшовши способу вийти з кола об'єктивних явищ, де стверджуюче із стверджуваним у видимому співвідношенні своєму отримує рівне право, визнали людську неможливість досягти абсолютного поняття природи і згодилися залишитися в одному рефлексивному пізнанні...” [2, 228].

Критикуючи агностицизм, Велланський все ж головний удар спрямовував проти емпіризму, який обмежував науку простим накопиченням фактів, їх первинною систематизацією без спроб проникнути в сутність явища, відкрити закони, побудувати теорію. Відзначивши певну користь емпіричних досліджень, він акцентує увагу на їхній

обмеженості: "... Емпіричне пізнання далі релятивного зрівняння одних речей з іншими в їх конкретному стані не йде. І досліди, і спостереження, окрім однієї форми чи негативної сторони абсолютного ідентитета, нічого показати не можуть...

Тепер забагато дослідів та спостережень. Безліч талановитих людей потягом досить довгого часу невпинно займалися дослідями та спостереженнями, та з результатів їхніх зусиль ми не маємо ніякого суттєвого поняття про ті предмети, котрі вони розглядали" [4, 229]. Натурфілософ наводить приклади для підтвердження свого судження. Так, Галлер 40 років збирав факти про живі організми, описав їх дуже точно і докладно, але його семитомна праця має обмежене значення, бо в ній ніяких знань про сутність досліджуваних явищ не міститься. Подібне становище він констатує і в медицині, знання якої ґрунтується на дослідженні органічної форми, а про сутність органічного ніхто не спроможний що-небудь ґрунтовно сказати. Вчення Броуна непотрібними і шкідливими вважає будь-які гіпотези про сутність організму, гальмуючи розвиток біологічної науки.

Критика емпіризму Д.Велланським ведеться з позицій об'єктивного ідеалізму: якщо природні предмети у всій їх різноманітності є лише видимими феноменами Абсолютного Універсуму, явища у своїй безкінечності відрізняються лише формою, то дослідні знання, крім самої лише форми, нічого іншого показати не можуть. Абсолютний Універсум – це позитив, а речі – ідентичні йому негативи. Тому треба пізнавати позитивну сторону явищ, ідеї, які в них втілені, бо вони і є сутність речей. Емпірики бажать за допомогою дослідів із продукта вивести причину, а це означає те саме, що і спроба із смерті вивести життя, тому марними були зусилля багатьох поколінь учених у попередні роки. Якщо дослідження природних речей не спирається на розуміння абсолютного як їх першооснови, то істотне не можна відрізнити від неістотного. Велланський так обґрунтовує і визначає шлях пізнання: "Оскільки всі видимі предмети в природі суть не що інше, як явище релятивності Єдиного до Безконечного, або сутності до форми, то істинне пізнання їх полягає у трьох формулах, які суть: пізнання сутності, або того, що стверджує; пізнання форми, або стверджуваного; і співвідношення їх між собою" [1, 382].

Об'єктивний ідеалізм був відповіддю на засилля в Європі у XVIII ст. суб'єктивізму (Берклі, Юм, Кант) та англійського емпіризму. Це опонування відбулося шляхом возвеличення пізнавальних можливостей розуму аж до його відриву від людини і розгляду у якості самостійної субстанції, творящої все сутне. Шеллінг своє об'єктивно-ідеалістичне вчення до того ж застосовує для розуміння еволюції природи, що й спричинило захоплення ним рядом природознавців, у тому числі Д.Велланським. Для нього головним у цій концепції виявилася опора на розум як інструмент пізнання сутності явищ, тобто він цілком стає на позиції раціоналізму, хоч і в притаманній німецькій класичній філософії містифікованій

формі. Але як вчений-медик, фізіолог він не відкидає і значення досвідних знань, які щоразу застосовував на практиці. Віддавши данину умоглядності, ірраціональності, що сподобались йому в шеллінгіанстві, учений-мислитель спрямовує основну увагу на процес поєднання об'єктивного і суб'єктивного у свідомості людини як результат пізнання світу за допомогою складної системи форм і методів.

Д.Велланський не тільки не відкидав ролі чуттєво-досвідного моменту пізнавального процесу, а прагнув пізнати його суттєві риси і складові. Чуттєве пізнання для нього є початком зняття протилежності між суб'єктом та об'єктом шляхом взаємодії відчуттів з предметами, відтворення їх у свідомості як одиничних. Це об'єктивна або матеріальна, за його термінологією, сфера пізнавальної діяльності. Вона змінюється суб'єктивною, психічною пізнавальною сферою. На основі чуттєвого пізнання увага, пам'ять і уява у єдності відтворюють смисл пізнаваного явища. Далі розглядається вчення про розум як про логіку мислення, поняття, судження, умовивід. Це суттєвий наступний крок до зняття протилежності між суб'єктом і об'єктом, який полягає у пошуках спільного в речах, взаємодії між ними. До сфери розуму ним віднесена і воля, яка характеризує цільову спрямованість пізнання. І завершується ця пізнавальна ієрархічна драбина ученням про ум, який є фіналом зняття протилежності суб'єкта і об'єкта, бо відкриваються закони, а отже, сутність предмета.

В цілому така схема пізнання відповідає концепції Шеллінга і Окена, проте включає в себе ряд суттєвих нюансів. Так, Д.Велланський намічає тезу про активність суб'єкта у взаємодії з об'єктом у процесі виникнення чуттєвих образів, хоч до кінця і не може пояснити свого судження за недоліком фізіологічних даних. Ірраціоналізм, який лежить в основі пізнання Бога як Абсолюта, доповнюється елементами раціоналізму: віра як основний інструмент богопізнання поєднується з умом у одкровенні. Він писав: "Цель откровения есть познание Бога; но как Бог познается только умом, то она достигается через развитие веры в умственное богопознание" [6, 256 – 257]. Спекулятивно-ірраціоналістична тенденція в більш пізні роки його творчого життя відчутно ослабла; він все більшу увагу приділяв досвідному пізнанню. Не заперечуючи ролі Шеллінгового поняття "одкровення" в умі, він розумів під ним інтуїцію, як недискурсивну пізнавальну функцію, яка "допомагає" основній формі раціонального мислення-умовиводу.

На основі своєї гносеологічної концепції Д.Велланський визначає предмет філософії. На відміну від інших наук, вона пізнає тільки за допомогою ума, розглядаючи "саму сутність всезагального життя". Тому філософія "є душа всіх наук", навчає істини, що є символом абсолютної сутності природи і духу людського. Філософія має дві складові: метафізичну науку про ідеальні начала природничих предметів і логіку, що вивчає "душевные действия

человека” [6, 213]. Таке розуміння структури філософії, на нашу думку, у Велланського йде з часів Києво-Могилянської академії, де філософські курси включали логіку. Основна ж думка у його визначенні філософії полягає в акцентуванні на її методологічній функції відносно конкретних наук. Вітчизняному вченому філософія була потрібна для оволодіння світоглядними принципами пізнання в галузі фізіології людини та медицини, хоч не обійшов він увагою і проблеми антропології, історіософії, естетики.

Розглядаючи людину, з одного боку, як істоту, яка втілює у собі “відблиск” Божої сутності, а з іншого боку — як вищий ступінь розвитку живої природи, Д.Велланський наголошує на свободі волі особистості. Свободу він пов’язує з пізнанням людиною необхідності, що відповідало твердженням Б.Спінози та Г.Гегеля. Але він не зупиняється на позиції західних філософів, які обмежували свободу тільки пізнавальним процесом, а пише, що вона досягається і у діяльності, і у вільному витворі. На його думку, воля “образується посредством ума, который не причиняет ей никакого насилия, а только показывает правила свободных её деяний и независимости от внешних обстоятельств” (6, 239 – 240).

Д.Велланський засуджує свавілля, яке нічого спільного не має зі свободою. Адже людина не може мати абсолютної свободи, бо має рахуватися з вимогами суспільства. Він підкреслює, що психофізіологічні риси є лише одним аспектом у структурі особистості, а іншим, не менш важливим, є те, що конкретна людина діє в рамках суспільства, держави, певної культури як “член или орган универсального организма” (6, 196, 219). Звичайно, Д.Велланський не дійшов повністю до розуміння людини як біосоціальної істоти, але був на шляху до цього.

Д.Велланському також притаманні початки історизму у розумінні суспільства. На його думку, оскільки живий організм, сповнений духом Абсолюта, проходить через ряд стадій розвитку, то за аналогією це притаманне й суспільству. Його бачення епох еволюції людства близьке до схем Шеллінга та Гегеля, хоч і відрізняється від них. Так, Гегель вважав, що абсолютний дух, самопізнаючи себе, послідовно втілюється у мистецтво, релігію та філософію. Д.Велланський відповідно до трьох душевних сфер людини – смислу, розуму та ума – поділяв історію людства на епохи краси (грецьке мистецтво), істини (римське право), благодаті (християнство) (6, 453 – 454). Ці ідеї Д.Велланського можна розглядати як попередники позитивістського поділу історії суспільства на стадії, що зробив О.Конт, на становлення думки якого теж мав певний вплив Шеллінг. Позитивістській історіософії теж притаманне проведення аналогій між функціями людського організму і етапами прогресу суспільства.

Антигуманізм сучасного йому суспільства Д.Велланський пояснює з релігійної точки зору: людина порушила даний Богом “господствующий закон природы”, який одночасно є і

законом “исторического образования человека”. Суть цього закону полягає у любові до Бога і до ближнього. Це порушення є основою розбрату як всередині соціальних станів, так і між народами та державами. Подібні ідеї пізніше знайдуть вираз у “Законі Божому” М.Костомарова – ідейному документі Кирило-Мефодіївського братства. Майбутнє Д.Велланському уявлялось як повернення людини до Бога. Він мріяв про виникнення суспільства, “где бы ненависть и вражда не имели бы места и царствовал один дух спокойствия и любви” (6, 447).

Відаючи належне романтизму в його християнському прояві, Д.Велланський як учений не забуває і про роль розуму у прогресі суспільства, міркуючи у плані раціоналізму і просвітництва. Він місцями схильний закликати інтелігенцію більш активно просвіщати народ. У дусі Платона покладав надії на освіченого государя, мріючи про утворення при царському палаці класу філософії, будучи упевненим, що “счастливы народы, где философы царствуют, а цари философствуют” (6, 115). Під впливом філософії романтизму він високо цінував роль естетичного становлення особистості, але вище поезії ставив філософію, вказуючи на те, що кожна нація має своїх великих поетів, але не кожна має справжніх філософів, які б указали шлях до кращого майбутнього.

Підводячи підсумки, зазначимо, що і за життя Д.Велланського, і пізніше його ідеалістичні концепції, в основі яких лежав німецький об’єктивний ідеалізм, зокрема шеллінгіанство, піддавалися критиці з боку російського матеріалізму і вчених, які стояли на емпіричних позиціях. Незважаючи на це, ідеї, які він вперше вніс в основи російського буття, захопили досить широке коло мислителів, і з часом сформувалася вітчизняна шеллінгіанська школа. Г.Шпет зазначав, що “заслуга Велланского перед русской философией преимущественно в том, что он через преподавание специальной науки в новом духе вызвал общий интерес к философским основам науки и знания вообще, внедряя вместе мысль о существенной необходимости такой основы” [11, 142].

Джерела та література

1. Велланський Д. Пролюзія до медицини як ґрунтової науки // Хроніка 2000. – Вип. 37.
2. Велланський Д. Вказ. твір // Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. – К., 2000.
3. Велланський Д. Біологічне дослідження природи як твірного та твореного // Хроніка 2000. – Вип. 37.
4. Велланський Д. Вказ. твір // Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. – К., 2000.
5. Велланский Д. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. – СПб., 1831.
6. Велланский Д. Основные начертания общей и частной физиологии или физики органического мира. – СПб., 1836.
7. Брюховецький В. Критична грань України. – (Документ www) Url <http://www.Kmofoundation.com>.
8. Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. – М., 1980.
9. Грабовський П. Данило Михайлович Кавунник-Велланський // Грабовський П. Твори в 3-х томах. – К., 1959 – 1960. – Т. 3.
10. Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1983.
11. Шпет Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Сочинения. – М., 1984.

Грані філософської думки Миколи Маркова

120 років тому, 27 вересня 1886 року, громадськість Чернігівщини відзначала двадцятип'ятиліття педагогічної праці ректора місцевої духовної семінарії Миколи Петровича Маркова. Були гості, надійшли привітання з інших губерній та єпархій. Дякуючи присутнім за поздоровлення, ювіляр говорив: “Мой двадцатипятилетний труд дорог мне только потому, что был душевным делом” (1, 697). Що то щира правда, свідчить життєвий шлях цього непересічного педагога, організатора освітянського процесу, ученого, філософа. Він залишив чималу, видрукувану у трьох монографіях та численних статтях філософську, теологічну та педагогічну спадщину, якої ще досі не торкався розум дослідників.

М.П.Марков народився 1834 року в Курській губернії у сім'ї священика. Освіту здобув у Курському духовному училищі та місцевій духовній семінарії. У числі трьох кращих випускників цього навчального закладу був направлений для продовження освіти до Київської духовної академії, у лоні якої опановував науки протягом 1857 – 1861 років.

Попри всі недоліки організації і проведення навчального процесу в Київській духовній академії початку другої половини XIX ст., на які справедливо вказують деякі дослідники, ця вища духовна школа забезпечувала студентам можливість здобути ґрунтовну, не тільки богословську, але й загальногуманітарну освіту, зокрема філологічну, історичну, філософську. Особливо це стосується останньої. Поряд із богослов'ям, філософія вважалася найважливішим предметом академічного навчання. У Києві в цей період відбувалося зрощення духовної та університетської філософії в єдину філософську школу.

Мабуть, не випадково вже в зрілому віці Микола Петрович із захопленням згадував студентські роки: “Славное тогда было время! Умственными силами академия была преисполнена, знамя науки держали высоко, и студентам был широкий простор. Многие из нас, не довольствуясь академией, посещали университет...” (4, 707). У студентські роки М.Марков познайомився з О.С.Хом'яковим, який приїздив до Києва, пропагуючи серед молоді слов'янофільство. Пізніше Микола Петрович подружився з І.С.Хом'яковим, у слов'янофільському журналі якого “День” почав друкувати свої статті. Слов'янофільські політичні переконання глибоко увійшли у свідомість юнака, і він не зраджував їм до кінця життя. Його твори містять посилання на філософські праці слов'янофілів І.Кірієвського, О.Хом'якова, О.Аксакова, Ю.Самаріна та ін., черпаючи з них не тільки фактичний матеріал, але й ідеї про співвідношення науки, філософії та релігії.

Філософію безпосередньо М.Марков опановував, слухаючи блискучі лекції П.Д.Юркевича, під керівництвом якого зробив перші науково-дослідницькі кроки. Його студентські реферати містять філософські роздуми про роль сенсуалізму в теорії пізнання, про суб'єктивні моменти у відображенні людиною світу, про душу тощо. Вони дістали

високу оцінку наставника. Вплив П.Юркевича, ідей Київської філософської школи XIX ст. відчутний у філософській творчості М.Маркова протягом наступних років.

Викладацьку роботу М.Марков розпочав у Воронежі, де працював як у духовній семінарії, так і в місцевих гімназіях та військовому училищі. У 1874 році був рукопокладений священиком; служачи у церкві Спасителя, залишався викладачем семінарії. А в 1876 році отримав ще й посаду штатного законовчителя реального семикласного училища. Про свою зайнятість роботою Микола Петрович згадує так: “Утром служение, днем уроки, после обеда требы, вечером занятия. Не было положительно свободного часа... Я удивлялся себе, откуда только моя слабая натура черпала силы для стольких трудов” (4, 711). Саме під час вечірніх занять удома М.Марков пише статті до журналів, працює над головною своєю філософською книгою “Обзор философских учений”, яка була завершена й видрукувана в Москві 1880 року, швидко розкуплена й перевидана вже наступного року. З’явилися схвальні відгуки громадськості, позитивні рецензії на неї. Врешті, навчальна рада при Св. Синоді присудила автору премію митрополита Московського і Коломенського Макарія (1 000 рублів сріблом) та затвердила книгу як обов’язковий посібник для всіх духовних семінарій Росії. Твір М.Маркова прийшов на зміну посібнику професора Київської духовної академії П.І.Ліницького після шестирічного строку його монополії у духовних семінаріях. Це без перебільшення можна назвати творчим подвигом викладача середніх навчальних закладів, який в умовах великої завантаженості педагогічною та пастирською роботами, створив філософську книгу, що зайняла домінуюче становище в підручній літературі семінарій, використовувалась також студентами та викладачами тодішніх вищих навчальних закладів.

М.Марков став досить широко відомий не тільки в церковних, але і в інших інтелектуальних колах Російської імперії. У 1882 році Св. Синод призначив його ректором Чернігівської духовної семінарії, яка на той час переживала не найкращі часи: занедбаною виявилася матеріальна база, що відбивалося на якості проведених занять. Новий ректор, прибувши до Чернігова на початку 1883 року, активно заходився виправляти становище. Через певний час справи суттєво поліпшилися: погашено дефіцит у бюджеті, проведена добудова та ремонт приміщень, збудували водопровід, замінили старі меблі тощо. Число учнів, які навчалися за казенний кошт, збільшено до 20, а головне, на більш високий щабель піднесено навчально-виховний процес. Покращилося викладання загальноосвітніх дисциплін. Потреба в учителях у губернії зростала. У школи йшли викладати випускники семінарії, тому М.Марков як одну з першочергових дисциплін розглядав педагогіку. Студенти, крім теоретичного навчання курсу педагогіки, проходили учительську практику в зразковій школі, яку влаштували при семінарії. (Див.: 7, 166 – 167).

Сам М.Марков викладав, як і належало ректорові, богослов'я. Крім того, він регулярно виступав з проповідями в семінарській церкві, редагував протягом 1883 – 1890 років неофіційну частину “Черниговских епархиальных известий”, був одним із засновників і головою братства св. Михайла, яке проводило не тільки місіонерську, але й значну культурно-просвітницьку роботу.

Досить плідною у чернігівський період життя М.Маркова була його дослідницька робота. Написані й вийшли з друку монографічні праці: “Педагог древнего классического мира – философ Сократ” (1884) та “Педагог нового христианского мира – славянин Амос Коменский” (1885). У різних всеросійських журналах побачили світ десять його статей, різноманітних за змістом: від богословсько-філософських до просвітницько-історичних. Деякі з них присвячені творчості слов'янофілів М.Н.Каткова, І.С.Аксакова та ін. Окреме дослідження висвітлювало історію Чернігівського Спасо-Преображенського собору. Крім того, більше 20 проповідей М.Маркова видруковано в додатку до “Черниговских епархиальных известий”. Вони містили в собі як християнсько-моральні повчання, так і філософські роздуми про людину та сенс її життя, місце у світі. Сучасний відомий російський філософ О.Корольков небезпідставно вважає, що проповідницька діяльність у храмі була тісно пов'язана з поширенням метафізичних ідей у доступній для простого народу релігійній формі, тому западала у серця людей: “Для совести нужна тишина. Для дум о смерти и бессмертии нужна уединенность... Храм давал и дает возможность для душевной сосредоточенности любого человека, независимо от рода его занятий, пристрастей, увлечений” (2, 68). Очевидно, М.Марков добре це розумів у свій час.

Сучасників дивувала енциклопедична освіченість ректора. Колеги по роботі відзначали високоморальність свого керівника: простоту у спілкуванні, доброзичливість у відносинах, повагу до кожної людської особистості, гуманність, благородство, батьківську турботу про учнів, глибоку християнську віру. (Див.: 1, 72).

1892 року у зв'язку з погіршенням здоров'я на прохання Миколи Петровича його звільнили з посади ректора й перевели на пастирську роботу до Москви. Прощаючись із колективом семінарії, він із відвертою щирістю, не перебільшуючи своїх заслуг, промовив: “В десятилетнее управление семинарией оставляю её возросшею по числу питомцев, оставляю её в нравственном и умственном отношении на правильной дороге” (4, 717).

У Москві М.Марков обіймав посаду благочинного Московських придворних соборів та церков. Помер він після тяжкої хвороби (раку кишечника) 15 жовтня 1895 року.

У рамках даної статті, звичайно, неможливо досягнути його чималу духовну спадщину. Ми зупинимось лише на деяких гранях філософських змагань М.Маркова, які притаманні його центральному твору “Обзор философских учений”. Праця приваблює вже тим, що дає уяву про обсяг змісту філософських знань, які подавалися слухачам духовних семінарій –

майбутнім священикам та вчителям як церковно-приходських шкіл, так і гімназій. Відразу визначимось, широта й глибина філософського матеріалу вражає, особливо, коли порівняти його з короткими курсами філософії, що викладаються нині не тільки в технікумах, але і в технічних вузах.

Особливо хочеться наголосити на оригінальній формі посібника: він базується на методологічних принципах так званого “історичного спрямування”, яке було притаманне Київській духовній академії, започатковане в 30-х роках XIX ст. її ректором отцем Інокентієм (І.Борисовим). Ця методологія спрямовувала на розгляд конкретних проблем з урахуванням аналізу основних філософських учень від їх зародження до сьогодення. Так само побудував свій посібник “Обзор философских учений” і П.Ліницький, керуючись правилом, що “философия существует только в истории и что прежде всего в истории её следует изучать” (6, 84). Ця засада ще детальніше обґрунтовується М.Марковим, який прагне дати читачеві чітку уяву про відмінності історії філософії та огляду філософських учень. “Своим методом обзор философских учений существенно отличается от истории философии, – пише він. – Последняя излагает все философские системы в их хронологической последовательности, в связном, прагматическом их развитии и взаимном отношении одной системы и другой, в связи со всем ходом исторической жизни человечества от начала её до настоящего времени. Обзор философских учений излагает главные философские направления, как они выразились в важнейших проблемах философских” (8, 19 – 20). Марков підкреслює, що він дотримується не хронологічного викладу учень, а логічного, досліджуючи проблеми гносеології, онтології та етики шляхом знаходження спільного й особливого в історичних філософських напрямках і течіях. Така побудова філософських підручників є актуальною і для нас.

Цей методологічний підхід М.Марков починає реалізувати вже з першого розділу. Виясняючи предмет філософії, він звертається до його визначень Сократом, Платоном, Аристотелем, Декартом, Лейбніцем, Кантом, європейськими філософськими школами позитивізму, неокантіанства та ін. У XIX ст. у розумінні філософії панував гносеологічний аспект: для позитивізму та неокантіанства притаманна відмова від онтологічних побудов і зосередження уваги на теорії пізнання.

Гносеологія висувалася на перший план і у філософствуванні професорів Київської духовної академії у другій половині XIX ст. Це зумовлювалось як необхідністю критики матеріалізму, так і прагненням подолати кризу, породжену засиллям у філософії раціоналізму. У цих змаганнях, насамперед, зверталися до філософії І.Канта. Великим прихильником орієнтації на кантіанську гносеологію був П.Ліницький, який у своїх ранніх творах, як зазначає дослідниця духовного спадку цього філософа Н.Мозгова, “обмежує предмет філософії теорією пізнання, а завдання філософії вбачає у виділенні та розмежуванні

того, що притаманне суб'єкту пізнання, і того, що належить об'єкту” (10, 66). До таких ранніх творів П.Ліницького належить і його “Обзор...”, у якого філософія визначається “как наука, которая стремится к познанию сущности, законов и связи всего действительно существующего” (6, 2).

М.П.Марков у розумінні філософії теж віддає данину цій традиції. “Вопрос об источниках, условиях и границах нашего знания есть первый и основной вопрос философии” (8, 52). “Философская цель исследования первого вопроса состоит в том, чтобы решить, доступно ли и каким образом достигается познание сущего в себе” (8, 120), – пише він. Звідси випливає, що вчення про буття (“о сущем в себе”) визначається теорією пізнання. Тому в своєму “Обзоре...” М.Марков розташовує розділ про гносеологію попереду онтологічних викладок.

Проте у європейській філософії другої половини ХІХ ст. відчутна й інша тенденція – онтологічна, прагнення світоглядно “прорватись до реальності” (М.Шелер). Онтологізація філософії стає метою неотомізму, який народжувався, предтеч екзистенціалізму (Е.Гуссерль, С.К'єркегор). Продовжувач екзистенціальних ідей П.Юркевича В.С.Соловйов створює концепцію “всеєдності”, яка є онтологічною за своєю суттю, викладаючи її основи у творі “Кризис западной философии”, до якого неодноразово звертається М.Марков в “Обзоре...”. У цій праці В.Соловйов розглядає гносеологію як аспект онтології. Найбільш помітно це виявилось у розумінні ним істини: “... Она не может быть сведена ни к фактору нашего ощущения, ни к акту нашего мышления..., она есть независима от того, ощущаем ли мы её, мыслим её или нет. Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета или взаимоотношение обоих...” (9, 305).

М.Марков також висловлює прихильність до ідей А.Шопенгауера та Е.Гартмана, котрі прагнули будувати свою онтологію через ірраціональність. Спираючись на ці витоки, М.Марков робить певні кроки до розуміння предмету філософії в онтологічному аспекті: “Истинно-сущее – предмет метафизики” (8, 120). Філософія, на його думку, є галуззю знань про першооснови буття і світу, “она исследует происхождение, существенные основы, цели и высшие законы существующего” (8, 1).

У той же час М.Марков піддає критиці ряд поглядів на філософію, які поширились у Європі у другій половині ХІХ ст. Зокрема, коли німці трактують філософію як науку виключно про дух, то це веде до ототожнення її з психологією. Особливу неприязнь у М.Маркова викликає позитивізм, де філософія зводиться до систематизації світоглядних висновків конкретних наук. Це веде до втрати філософією свого власного предмету дослідження, до розчинення її в природознавстві.

Розходиться М.Марков із П.Ліницьким також у розумінні суб'єкту філософського пізнання. П.Ліницький у світлі гегельянства вважав, що філософія є плодом діяльності

абсолютного духу (суспільної свідомості), а конкретні філософи є лише виразниками суспільних ідей і настроїв, народного духу, який “непосредственно отображается в деятельности отдельных личностей...” (6, 4). М.Марков теж чітко розумів обумовленість змісту філософських учень соціально-культурними чинниками певного часу, але він акцентує на ролі особистої творчості у сфері філософської діяльності. На його переконання, такі явища, як мова, держава є результатом діяльності всього народу. Релігія виникає внаслідок Божого одкровення, втіленого у вірі, яка передається від покоління до покоління. Зовсім іншим є суб’єкт філософської творчості: “Воззрения же философские возникают тогда, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность, начинают сами для себя, с отчетливым сознанием ставить вопросы и разрешают их своим личным разумением, независимо от общенародного верования и основанного на нем мировоззрения” (8, 3 – 4).

Підкреслюючи роль індивідуальності мислителя, М.Марков прямує до екзистенціального розуміння людини, яке він сприйняв від П.Юркевича і його послідовника В.Соловйова. Останній у руслі своїх екзистенціальних ідей визначає філософське пізнання як “заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания. Субъект философии есть по преимуществу единичное я как познающее” (3, 11).

М.Марков близький до розуміння основної відмінності наукового знання, яке є об’єктивною істиною за своїм змістом, і людиномірним характером філософії. Оскільки кожен філософ прагне по-своєму, виходячи із власної внутрішньої екзистенції, із самопізнання світу розкрити своє ставлення до нього і до самого себе як до індивідуальності, то виникають різні філософські напрямки та течії. Всі їхні представники прагнуть до істини, але розуміють її суб’єктивно, як правду. Тому, по-перше, “ни одно из философских учений не может вполне удовлетворить стремление человеческого духа к чистой истине. Значение изучения их состоит в том, чтобы видеть пути, которыми человеческий дух стремится к своей цели” (8, 227). Тому, по-друге, філософія повинна доповнюватися релігією, вірою в Бога, що має “раскрыть нам всю глубину и беспредельность законов бытия” (8, 228). Такий висновок є закономірним підсумком впливу на формування світогляду М.Маркова школи філософського теїзму Київської духовної академії, у якій поєднувалося схиляння перед західноєвропейською філософською думкою із православними постулатами, а також слов’янофільське бачення взаємозв’язку науки та релігії, ідей ірраціональності та віри.

Щоб розкрити сутність пізнавального процесу, М.Марков робить екскурс у глибини історико-філософського вирішення цього питання. Проте він не просто повідомляє читачеві факти різноманітного розв’язання гносеологічних проблем окремими філософськими напрямками, а критично аналізує найбільш поширені вчення, відзначаючи їхнє незаперечне

значення для осмислення людиною світу й доводячи наявність у них хибних положень, помилок, однобічності.

Мислитель прагне виявити корені філософських напрямків, з яких вони виростають. Оскільки в основу пізнання можна покласти або досвід (чуттєвість), або розум, то в історії філософії він виділяє два протилежні гносеологічні напрямки – емпіризм та раціоналізм, вважаючи, що всі інші є лише похідними від них.

М.Марков високо цінує емпіризм Ф.Бекона, який на порозі Нового часу відкрив шлях до наукового пізнання, заперечивши схоластику і проголосивши єдиним джерелом досвід, привівши правила індукції, які притаманні були вже Сократу, у струнку систему. Учення Ф.Бекона, на думку М.Маркова, є актуальним і тепер: “... Он создал великий план энциклопедии наук и наметил в нем не только общие черты, но и многие такие мельчайшие разветвления наук, которые и теперь находятся в процессе образования” (8, 55). Недолік Беконівського ставлення до науки він вбачає у зведенні значення наукових відкриттів до обов’язкового їх використання у практиці. М.Марков противник утилітаристського підходу до науки: “Имея своею задачею только пользу, наука стесняет круг своих исследований и теряет свой высший характер свободного стремления к истине... Знание есть свет, который устраняет то зло, корень которого в невежестве” (8, 58).

Недоліком концепції Ф.Бекона вітчизняний філософ вважає також відсутність психологічних основ пізнання. Цю прогалину заповнив Дж.Локк, створивши вчення про механізм зовнішніх та внутрішніх відчуттів, або про рефлексію ума. Проте М.Марков заперечує тезу Дж.Локка про душу людини, яка від народження є “*tabula rasa*”, подібна до чистої дошки. Він схильний тут до Кантового трансценденталізму, у якому доводиться існування апіорних умов, принципів та категорій в розумі людини.

М.Марков помилково не називає Дж.Локка сенсуалістом, керуючись своєю вихідною установкою, що сенсуаліст визнає лише зовнішні відчуття єдиним джерелом знань і духовних сил людини; Дж.Локк же визнає і рефлексію. Сенсуалізм кваліфікується М.Марковим як крайній емпіризм, яскравим представником якого є французький філософ XVIII ст. Е.Кондильяк, який рефлексію відніс лише до каналів проходження зовнішніх відчуттів. За Е.Кондильяком, увага, пам’ять, судження, порівняння, задоволення, бажання й інші психічні явища – це видозмінені відчуття. М.Марков іронічно зазначає з цього приводу: Кондильяком людина уявляється як статуя, яку на розумну істоту перетворюють відчуття; тварина має більш сильні відчуття, але вони не приносять їм розуму.

Критикуючи теорію “чистої дошки”, М.Марков міркує у плані сковородинського вчення про “споріднену працю”, вважаючи, що природні здібності людини є вродженими якостями. Як один із аргументів він використовує факт, наведений П.Юркевичем у “Курсе общей педагогики”: від народження сліпа, глуха і німа дівчинка, маючи єдиний канал зв’язку

із зовнішнім світом – дотик, після навчання у спеціальному англійському закладі стала згодом однією з його викладачок. Це є свідченням закладених у людській свідомості здібностей до розумової праці; відчуття не створюють цих здібностей, а лише сприяють їх розвитку. Другим аргументом проти сенсуалізму є створення нашим розумом понять, які не мають аналогічного чуттєвого образу. Сам Локк визнавав, що не сумнівається в істинності понять “душа”, “Бог”, “світ” та ін., підкреслює М.Марков.

Емпірико-сенсуалістичний напрямок М.Марков безспідставно вважає фундаментом для виникнення позитивізму, який зводить пізнання до чуттєвого сприйняття явищ і видимих постійних зв'язків між ними, що називаються законами. М.Марков, здійснюючи критичний аналіз позитивізму, використовує твори російських філософів Б.М.Чичеріна, В.С.Соловйова, але він глибоко знає і першоджерела, зокрема працю О.Конта “Позитивна філософія”, посилається на роботу українсько-російського позитивіста В.В.Лесевича “Опыт критического исследования основ начал позитивной философии” та ін. Тому його міркування з приводу цього філософського вчення не позбавлені оригінальних висновків.

Так, М.Марков підкреслює, що обмежувати визначення закону тільки постійністю зв'язків між предметами, як це роблять позитивісти, не можна. У законі знаходять вияв сутність та необхідні зв'язки, які не можна сприйняти чуттєво, а пізнаються вони раціонально. Необхідне пов'язане з причинністю, а позитивісти залишають причинну обумовленість поза увагою. Метафізика прагне пізнати загальні сутності, а позитивісти хочуть поставити її в один ряд з природничими науками, вважаючи, що філософія “тождественна с наукой (естественной) как по содержанию, так и по методу” (8, 69). Єдину відмінність філософії від конкретних наук позитивісти все ж називають: вона є енциклопедією людських знань, а тому повинна визначити зв'язки між науками і скласти їхню класифікацію. О.Конт склав таку класифікацію наук, яку М.Марков визнає “замечательной по своей логической стройности. Конт планирует науки по степени сложности явлений, исследуемых каждой наукой, так что каждая из них представляет законы, открытые предшествующими ей науками с добавлением истин, собственно ей принадлежащих...” (8, 69).

Тобто, М.Марков цінує у контівській класифікації наук генетичний принцип її побудови. Проте в цій класифікації наук, помічає М.Марков, відсутні науки про духовні та суспільні явища. Це не випадково, бо, згідно з позитивізмом, інтелектуальність, мораль і явища суспільства, його історія є прерогативою фізіології, яка є частиною біології, та фізики. В.Лесевич, наприклад, констатував, що “наука про людину є в загальній будівлі позитивного знання не більше як конкретним розділом біології” (5, 361). Полеміка М.Маркова з позитивістами з цього приводу нагадує відому дискусію П.Юркевича з М.Чернишевським, викладену у творі українського філософа “З науки про людський дух”. М.Марков доповнює

думки свого учителя, доводячи, “що явлення умственные и нравственные не могут быть сведены к единству общих им законов физических. Следовательно, психология, как наука о душевных явлениях, и этология, как наука о нравственно-общественной жизни, должны составить в классификации ряд наук особых... Социология, как наука о нравственно-общественной жизни, должна быть основана... преимущественно на законах умственного и нравственного религиозного развития” (8, 77).

Завершуючи розгляд емпірико-сенсуалістського напрямку, М.Марков робить ряд гносеологічних висновків: по-перше, предметом пізнання є не тільки зовнішні природні явища, але й внутрішня духовність людини; по-друге, зовнішній досвід, як джерело достовірності знання, має поєднуватись із самосвідомістю «внутренним психологическим зрением»; по-третє, емпіричні й логічні методи у пізнавальному процесі є взаємопов'язані; по-четверте, людський розум є не *tabula rasa*, а самодіяльна сила з започаткованими в ній принципами, нормами й умовами пізнання. Такого чіткого гносеологічного категоричного імперативу ми не знаходимо в інших вітчизняних філософів другої половини XIX ст., попри те, що не з усіма його пунктами можна погодитись, зокрема, остання теза є повторення кантіанської помилки.

Далі наш мислитель зосереджується на аналізі засад раціоналізму. Оскільки раціоналізм виводить все знання з розуму, з ідей, які вважає реальними сутностями буття, то М.Марков помилково ототожнює раціоналізм з ідеалізмом, не рахуючись з тим, що існував сенсуалістичний ідеалізм (Дж.Берклі, Д.Юм), що раціоналізм був притаманний і дуалізму (Декарт), і пантеїзму (Спіноза).

Ідеалістично-раціоналістичну лінію у філософії М.Марков починає з Платона, центр учення якого про пізнання складає поняття ідея. Гносеологічне вчення Платона М.Марков аналізує коротко, рекомендуючи читачеві для поглиблення своїх знань про Платонову теорію пізнання звернутись до статей П.Д.Юркевича, які він називає “земечательными”. Але виявляється, що він, на відміну від свого учителя, не збирається покладати платонізм у основу своєї гносеології. Він більш стримано і реалістично, ніж П.Юркевич, визначає роль платонівського вчення про ідею: “Платон только возбудил в философии важнейший вопрос о происхождении идей, но не разрешил его. Это разрешение после него было предметом долгих и напряженных усилий и известных в истории философии теорий о врожденности идей, как готовых понятий, Декарта и предопытных форм, как необходимых норм мышления Канта” (8, 81).

Теорія “вроджених ідей” Декарта, на переконання М.Маркова, “не развязывает, а разрушает философский узел о происхождении идей” (8, 84), що дало можливість Дж.Локку піддати її аргументованій критиці. М.Марков наводить ці аргументи емпірика Локка. Зовсім іншої думки він про раціоналізм І.Канта, гносеологію якого тут названо найбільш вдалою

спробою вирішення питання про принципи та умови пізнання. М.Марков віддає належне Кантовій концепції активності суб'єкта, який не дзеркально відображає речі, а конструює їх відповідно до апіорних логічних категорій, спираючись на відчуття. Активну діяльність розсудку, що оперує матеріалом чуттєвого досвіду, П.Юркевич у Кантовій теорії розцінює як спробу побудувати стіну “між предметами, як вони дані у суб'єктивному баченні, та предметами, якими вони є по собі, або у самій натурі речей” (11, 233). Оскільки, за Кантом, ми пізнаємо не сутність речей, не “речі в собі”, а тільки явища їх у нашій свідомості, наші уявлення про них, “то тут ми маємо всебічний і страхітливий скептицизм, який ще ніколи не вражав філософію” (11, 278).

Знаючи позицію свого вчителя, М.Марков, однак, не відносить І.Канта до табору скептицизму, тобто до агностицизму (це поняття у 1867 р. вводить природознавець Т.Гекслі, але ним не користується М.Марков). М.Маркову імпонує позиція І.Канта щодо суб'єкт-об'єктного характеру знань, які формує людський розсудок. Ще в більшій мірі прихильний М.Марков до Кантової теорії утворення вищих понять розумом. “Философия со времени Платона приписывала этим идеям объективное значение, как будто мы в них познаем самые предметы, и потому силится доказать бытие души, бытие стройного и целостного мира, бытие Бога, – пише М.Марков. – Кант говорит, что познание этих сущностей для нашего разума невозможно и считает все доказательства разума в этом отношении обманчивыми (паралогизмами) и противоречивыми (антиномиями)” (8, 87).

До течії скептицизму Нового часу М.Марков відносить Д.Юма, який, абсолютизуючи відчуття, уникає відповіді на питання про їх походження, заявляє про неможливість знання про існування іншої реальності, крім моїх відчуттів. Те, що люди називають причиною, запевняє Д.Юм, це тільки звичка відчувати, що одне явище іде за іншим. “Последний вывод Юма тот, что человеческий ум не может знать никакой основы и необходимой связи между вещами, что наука невозможна для человеческого разума” (8, 107), – констатує М.Марков, вбачаючи у скептицизмі гальмо для науки і для пізнання істини взагалі, чому противиться вся природа людини. Особливо він, як представник школи філософського теїзму, занепокоєний, що скептицизм Д.Юма дає певні підстави для заперечення існування Бога як Творця, першопричини світу. Заперечуючи Д.Юму, М.Марков формулює критерій істинності відчуттів та розумових понять: “Согласие нашего разума с законами его собственной природы и вера в Бога, давшего нам ум не для заблуждения, но для познания истины” (8, 107). Раціональний і релігійний чинники тут поєднані у визначенні цього критерію.

Наголошуючи на неправомірності скептичного ставлення Д.Юма до результатів і перспектив розвитку науки XVIII ст., М.Марков не зумів до кінця розібратися у дійсних причинах такої позиції англійського філософа. А вони полягали в тому, що в науці панувала класична механіка, законами якої прагнули пояснити не тільки фізичні процеси, але й

біологічні та соціальні. Перенесення механістичного детермінізму на органічну матерію і соціум стало звичкою для учених та філософів, проти чого й був спрямований скептицизм Д.Юма, а не проти науки взагалі.

Далі М.Марков помічає спорідненість скептицизму з містицизмом, який протягом свого існування від часів Плотінового неоплатонізму до новочасової філософії Ф.Якобі висновував єдність індивідуального духу з абсолютним з ірраціонального осяяння, непізнанного розумом. Містицизм визнає здатність людського духу безпосередньо споглядати істину як одкровення Бога. У цьому М.Марков вбачає неоціненну роль містицизму як сили, що протистояла матеріалізму, вивела в кінці середньовіччя з кризи західне християнство, стала важливою рисою німецької класичної філософії. Все ж, врешті, наш мислитель вказує на шкідливість містицизму, який пропагує невизначене, таємниче, непізнане почуття, стає причиною марновірства, ідолопоклонства, що є чужим релігії.

В кінець свого огляду гносеологічних напрямків М.Марков поміщає аналіз вчення шотландської школи “здорового глузду”, заснованої у XVIII ст. Т.Рідом. Вона приваблює його тим, що значною мірою, на переконання М.Маркова, зуміла подолати суперечності емпіризму і раціоналізму, сенсуалізму та скептицизму. Тому гносеологічні начала цієї школи “должны быть положены в основу всех научных исследований и философских убеждений...” (8, 118). Які ж це начала? Предметом нашого безпосереднього сприймання є речі зовнішнього світу; ще більш очевидним для нас є існування власного духовного внутрішнього світу; нарешті, очевидність доцільності у природі і людському бутті є незаперечною підставою віри в існування Бога. Отже, гносеологія Т.Ріда цінна, у розумінні М.Маркова, тим, що вона заснована на безпосередніх сприйманнях, які фіксують у нас віру в існування трьох вищезначених об’єктів пізнання. Хоч ці гносеологічні переконання М.Маркова він безпосередньо виводить, спираючись на засади шотландської школи XVIII ст., але вони дуже подібні до принципів реалістичної філософії, на значення якої вказував П.Юркевич. Він підкреслював, що філософія реалізму “зробила у наш час так багато відкриттів у царині душевного життя, обдарувала нас такими точними аналізами явищ людського духу, що цілком імовірно, цей напрям рано чи пізно має зацікавити й власне богослів’я... Сучасний філософський реалізм є явище, повз яке богослов не може проходити байдуже; він має вивчити цю філософію досвіду, якщо він бажає успіху своїй власній справі” (12, 122). Як бачимо, М.Марков – філософ і протоієрей – мимо цієї філософії не пройшов, звернувши на її засади серйозну увагу.

Отож визначившись, що буття включає в себе три основні сфери: природні речі, людську духовність та Бога, М.Марков прагне розібратися у їх взаємовідношенні. Метафізика з часів її зародження вирішувала питання про субстанцію, або про те, що лежить в основі буття, шляхом співставлення духу і матерії, прагнучи визначити первинність тієї чи

іншої реальності. Таким чином, філософи розділилися на два протилежні онтологічні напрямки – ідеалізм та матеріалізм, істинність учення яких та недоліки прагне визначити М.Марков, знову-таки поринаючи у глибину віків, критично аналізуючи концептуальні засади різних філософських шкіл. Після короткого викладу з роз'ясненням читачеві змісту ідей того чи іншого мислителя, відзначивши в його ученні спільне для певної течії та відмінне, індивідуальне в його думках, він основну увагу зосереджує на критичному аспекті. Таким чином, переслідується поставлена нашим мислителем мета – з'ясувати причини кризового стану філософії другої половини XIX ст., недовіри до неї у суспільстві.

Критикуючи ідеалізм, М.Марков спочатку зосереджує увагу на недоліках Платонової теорії ідей, яка лежить в основі ідеалізму Нового часу, під впливом якої знаходились кращі філософи російського “срібного віку”, тобто кінця XIX ст., у тому числі й П.Юркевич та В.Соловйов. Використовуючи Аристотелеву критику Платона, М.Марков, в основному, висловлює згоду з аргументами, наведеними в ній, і підсумовує, що “идеи Платона суть только удвоенные и увековеченные чувственные вещи. Платон сделал своей теорией только то, что чувственные вещи назвал копиями идей, а идеи вещами, как они суть в себе” (8, 141).

Намагання Платона утвердити ідеї як первинне буття втілились у об'єктивно-ідеалістичні системи Ф.В.Й.Шеллінга та Г.В.Ф.Гегеля в німецькій класичній філософії, яка стала основою метафізики в Київській релігійно-філософській школі, поширилася і в інших закладах Російської імперії. М.Марков сміливо критикує засади цих учень. Він справедливо вбачає подібність їх до пантеїзму Спінози, бо поділяють вони його точку зору на безкінечне як всезагальну іманентну основу і сутність будь-якого буття. Шеллінг, прагнучи утвердити думку тотожності мислення і буття, приходять до висновку про зникнення різниці між природою і духом. Вони поєднуються в абсолюті, який є ні мислення, ні буття само по собі, а значить, заперечення того й іншого, стає для нас непізнаваним, невиразним. Сам Шеллінг писав, що абсолют пізнається тільки інтелектуальним умоглядом, а не розумом чи почуттям. Такі твердження М.Марков кваліфікує як неоплатонівський містицизм, правильно схоплюючи те, що німецькій класичній філософії дійсно притаманний містицизм. В останні ж роки філософської діяльності Шеллінга можна бачити у його творах, за висловом Хом'якова, “блески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики” (8, 143 – 144), влучно цитує слов'янофіла М.Марков.

М.Марков розмежовується також із Гегелем у поглядах на першооснови буття. У Гегеля абсолютне є ідеальне, яке розвиває з себе все реальне, щоб самоздійснитись. Це значить, що абсолютна ідея є лише чистою можливістю, яка існує окремо від будь-якої дійсності. Це умоглядне поняття потенції. Але логічна можливість завжди мислиться тільки по відношенню до чогось дійсно існуючого. Наприклад, сім'я є деревом у можливості, а лялечка є комахою у потенції. Але уявити чисте буття або ніщо, яке існує і діє, є вершиною

логічного протиріччя, резюмує М.Марков, роблячи висновок: “Таким образом, логическое понятие, которое Гегель считает абсолютным началом, есть в сущности само обусловленное и субъективное, а никак не безусловное” (8, 146). Учення Гегеля М.Марков кваліфікує як абсолютний ідеалізм і панлогізм. Він звертає увагу на те, що сам Гегель протягом усього розкриття своїх законів діалектики, як розгортання абсолютного духу, змушений звертатися до прикладів із природи, брати уявлення з досвіду, без чого рух чистої думки є лише привид.

М.Маркову в ідеалізмі імпонує те, що у ньому завжди є місце Богу. Але розуміння Бога як суцього у західній філософії часто настільки раціоналізувалося, що втрачало особистісно-духовне начало. Так сталося з ученнями Р.Декарта та Б.Спінози. Останній, розчинивши Бога в природі, став на позиції пантеїзму. М.Марков критикує пантеїзм з теїстичних позицій: “Признавая Божество общею сущностью вещей, а мир вещей непосредственным обнаружением его, сливая бесконечное с конечным, оно (учення пантеїзму – С.М.), превращая таким образом бесконечное в конечное, отрицает, с одной стороны, конечность мира, а с другой – бесконечность Божества” (8, 184). Тому він резонно вбачає у пантеїзмі різновид вільнодумства і значний крок до атеїзму, який є дітищем матеріалізму.

Критиці матеріалізму М.Марков, як і годиться представнику ідеалістично-релігійної філософії, надає найбільшій уваги, детально аналізуючи вчення Демокріта, французьких енциклопедистів (Дідро, Ламетрі, Гольбаха) та Фейербаха. Причиною поширення матеріалізму в Новий час він логічно вбачає у бурхливому розвитку природничих наук. Матеріалістичний світогляд для вченого є природним потягом пізнати дійсність такою, якою вона є; це фактично стихійно-реалістична філософія дослідника. Інша справа – метафізичний матеріалізм. Він вигадав якусь всезагальну вічну творящу матерію, яку поставив на місце Бога, поширивши атеїзм. М.Марков не заперечує існування поза нашою свідомістю реальних предметів, виходячи з позицій реалістичного філософствування. Він підкреслює, що такі суб'єктивні ідеалісти, як Кант, Берклі, Фіхте, не доходили до соліпсизму, визнаючи реальне існування речей, але вони послідовно не визнавали існування матерії як субстанції. Матерія як речовина існує лише в конкретному виді, а “материи же всеобщей, которая есть не что иное, как отвлеченное понятие мышления, естественная наука не знает: между тем, материализм говорит о материи как всеобъемлющей и неизменной сущности, как первооснове и начале всего” (8, 159 – 160). Матеріалісти у ХІХ ст. прагнули ототожнити матерію з наочним образом – з атомами, з яких усе складається. Але ж атом лишається недосяжним для чуттєвого досвіду, на який спирається матеріалізм, продовжує свою критику М.Марков, тому тут спостерігаємо відхід матеріалістів від їхнього принципу емпіризму.

Та особливо дістається від М.Маркова вульгарному матеріалізму, який ототожнював свідомість і матерію, вважаючи думки та почуття матеріальними. Нагадуючи читачеві, що

П.Юркевич уже вів диспут з М.Чернишевським з приводу вульгарно-матеріалістичних поглядів останнього, наш мислитель самостійно, спираючись на дані науки та логіку, показує суттєву різницю двох видів буття – матеріального й ідеального. Він до того ж виступає проти абсолютизації погляду на свідомість як результат відображення реальності; доводить відносну самостійність і активність свідомості: “Деятельность мыслящего субъекта начинается движением по представлениям, данным в чувственном опыте, изысканием и утверждением между ними соотношений более внутренних и тесных, чем одно простое сходство или случайная последовательность. Оно – мышление – собирает, сравнивает между собой представления, подчиняет одно другому, отвлекает общее их содержание, обращает частные представления в общие и, обратно, из общих выделяет (выводит) частные, результат такой работы: получают общие идеи о вещах, понятие единства и гармонии всех вещей..., образуется стройная система знания, науки” (8, 170).

Намалювавши таку загальну картину діяльності людської свідомості, яка активно перетворює чуттєві образи на поняття шляхом індуктивно-дедуктивного мислення, створюючи систему знань, М.Марков як один із найважливіших компонентів свідомості виділяє самосвідомість, що є продуктом самопізнання. Функцію самопізнання він вбачає у розкритті сутності нашої особистості, про яку він розмірковує в плані екзистенціалістичної традиції української філософії: “... Истинная наша сущность – наша личность, сознанием которой обладает каждый и существование которой для каждого факт наиболее достоверный, эта наша сущность не есть какая-то вне сознания пребывающая, но проявляется и познается непосредственно в фактах внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном мышлении и в действительно постоянной связи обоих в нашем самосознании, в котором и познается, и состоит действительное наше “Я” (8, 49). Екзистенціально мислячи, М.Марков ставить у центр пізнавального процесу людину, переконує, що “мы должны только через познание самих себя понять и объяснить мир сущего, а не наоборот – себя через мир” (8, 49). Тому самопізнання є відправною точкою і основою філософії. Цей принцип, проголошений Сократом, на думку М.Маркова, залишається актуальним.

Розвиваючи цю думку, він звертається до філософської системи А.Шопенгауера, яку називає “оригинальнейшей”, вбачає у ній початки виходу європейської філософії з кризового стану, породженого абсолютизацією нею раціонального, орієнтацією на умоспоглядальне пізнання зовнішнього світу.

М.Марков розгледів у доробку А.Шопенгауера риси посткласичної філософії, перехід на позиції ірраціоналізму. Наш мислитель, правда, мало звертає уваги на концепцію Шопенгауера про досягнення Універсуму як самореалізацію світової волі. Для М.Маркова важливо те, що самореалізація відбувається через конкретні волевиявлення людей, що воля

знаходиться у самосвідомості людини і є проявом самобутності індивіда. Він акцентує на тому, що “воля... есть бессознательное, слепое и неудержимое стремление, хотение собственного существования” (8, 50).

Недоліком філософії Шопенгауера М.Марков вважає відрив волі від розуму. Цю прогалину заповнив інший німецький філософ Е.Гартман, якому вдається визначити “абсолютное начало – единство воли и разума как бессознательное, как начало бесконечно превышающее всякую индивидуальную сознательность – сверхсознательное” (8, 51). Ідея єдності розуму і волі імпонує М.Маркову, бо вихід із кризового стану і народження нової філософії він вбачає в опорі її на конкретні науки, з одного боку, і в поєднанні з релігією – з іншого. Така думка була притаманна і П.Ліницькому, але, як раціоналіст, він категорично не сприймав ірраціоналізму. М.Марков, мабуть, мислячи дещо спрощеніше, бажав бачити у поняттях “світова воля”, “зверхсвідоме” риси, притаманні Богові, а ірраціональність – релігійній вірі.

Причиною кризи філософії, за М.Марковим, є поширення серед людей у ХІХ ст. утилітаристських настроїв; у філософії ж вони не бачать практичної користі для себе. Тому одним із напрямків подолання недовіри до філософії має бути її практична спрямованість, яка полягає в осмисленні етичних проблем людського життя, його сенсу. Ці питання наш мислитель розв’язує у контексті критичного аналізу історії евідемонізму, гедонізму, утилітаризму, альтруїзму, аскетизму та ін. Моральний обов’язок розглядався крізь призму філософії практичного розуму І.Канта, а свободи – під кутом зору етики Б.Спінози та Й.Фіхте. Врешті, він приходить до висновку, що обов’язок має органічно поєднуватись із совістю, як внутрішнім глибинним почуттям людини; тільки в такому разі вона здобуває дійсну свободу. У Марковій етиці намічається теза про необхідність єдності індивідуальних і суспільних інтересів, яка пізніше знайде концептуальне бачення В.Соловйовим.

Етичний доробок М.Маркова ще чекає на своє подальше ретельне дослідження, як і інші грані його духовного спадку заслуговують окремої серйозної розмови.

Підсумовуючи сказане, бачимо у творчій постаті М.Маркова досить оригінального мислителя, який неординарно поєднує філософські підвалини Київської школи філософії духовно-релігійного напрямку з елементами російської філософської думки “срібного віку” в культурі, з традиціями українського світоглядного мислення. Як і інші передові філософи кінця ХІХ ст., він боляче усвідомлював необхідність виходу філософії з кризового стану, вбачаючи шлях до цього у зверненні до осмислення внутрішнього світу індивіду, у з’ясуванні морально-духовних начал людини як особистості, її пізнавальних та буттєвих сутнісних сил і потреб.

Джерела і література

1. Компан И. Двадцятипятилетие службы о. ректора Черниговской духовной семинарии протоиерея Н.П.Маркова // Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. – 1886. – № 21.
2. Корольков А. Русская духовная философия. – СПб., 1998.
3. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьева. – М., 1998.
4. Лебедев И. Протоиерей Николай Петрович Марков. Некролог // Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. – 1895. – № 22.
5. Лесевич В.В. Позитивізм після Конта // Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993.
6. Линицкий П.Н. Обзор философских учений. – К., 1874.
7. Марков Н. Общие сведения о состоянии начальной образцовой школы при Черниговской духовной семинарии // Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. – 1888. – № 15.
8. Марков Н. Обзор философских учений. – М., 1881.
9. Соловьев В.С. Кризис западной философии // В.Соловьев. Собрание сочинений: В 10 т. – СПб., 1911 – 1914. – Т. 1.
10. Шупик-Мозгова Н. Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997.
11. Юркевич П. Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта // П.Юркевич. Вибране. – К., 1993.
12. Юркевич П. З науки про людський дух // Юркевич П. Вибране. – 1993.

Літературно-філософські роздуми

Олександра Довженка про особу і суспільство

Видатному вітчизняному кіномитцеві, письменнику й публіцисту О.П.Довженку був притаманний потяг до філософського осягнення дійсності, без чого він не мислив ні художньої творчості, ні громадської діяльності. Не випадково його повісті, оповідання, статті, а особливо “Щоденник” сповнені пошуків онтологічних, філософсько-антропологічних, історіософських підвалин для естетичної практики. Цей бік Довженкового генія ще недостатньо розкритий у нашій літературі, потребує подальшого дослідження. У даній статті автор зупиниться на деяких аспектах філософсько-антропологічних пошуків визначного митця.

Провідною тенденцією Довженкової філософсько-антропологічної думки є осмислення співвідношення в людині індивідуального і суспільного начал. Така постановка питання впливала з характеру епохи, в яку жив і працював митець. У післяреволюційний період життя країни подолання приватної власності й заміна її суспільною здійснювалося надзвичайно складно і суперечливо. Відображаючи ці перипетії революційних перетворень, О.Довженко й формулює головну проблему ХХ століття: “Мое чи наше? Ось світове питання. Великий знак доби...”. Вона є важкою для вирішення всім людством. Але найскладніше це питання для нас: “... В океані труднощів людських цілого світу найтрудніші люди – ми... Хитаємося на цілий світ сюди-туди [10, 129].

Звідси й роздуми про подальше формування особистості. Приватна власність є ґрунтом для індивідуалізму, для утвердження особливого “Я”. Суспільна ж власність утверджує у свідомості індивіда його органічну єдність з цілим, з колективом, класом, суспільством, висуваючи в його особистості на перший план не “мое”, а “наше”. Захоплений ідеєю колективізму, яка втілювалася у роки будівництва соціалізму, О.Довженко на питання: мое чи наше? – твердо відповідає: “Наше!” Такий вибір стимулювався “етикою рідноти”, котра твердить, що людина не є ізольованим атомом у світі, а належить до певного роду, є його невід’ємною часточкою. Звідси зрозуміло, чому селяни в кіноповісті “Земля” і в п’єсі “Потомки запорожців” вважали справедливим забрати майно куркулів, усупільнивши його. Моральним виглядає в цьому плані і вчинок Боженка у кінофільмі “Щорс”, який, спрямувавши кулемет у театрі на “господ буржуазію”, відбирає у них гроші.

У кінотворчості О.Довженко в 20-і роки прагне провести ідею первинності суспільного перед індивідуальним у мистецьку практику. Для нього головним завданням було розкрити суть ідеї, а не персоніфікацію героїв. Митець в “Автобіографії” визначав сам, що у 1927 – 1928 роках у його кінострічках ідея превалювала над характерами, “герої “Арсеналу” були ще мало персоніфіковані... Це були носії ідей, ідеологій. Я оперував ще... класовими категоріями” [1, 29].

О.Довженко зізнається, що саме відчування себе частинкою цілого, органічний колективізм завадили йому покінчити життя самогубством у 30-і роки, в період цькування й розпачу, хоч тоді в небуття з власної волі пішов дехто з його друзів. Якщо ціле переважає окремість, то треба підкорити свої дії цілому, якщо “наше” перемагає в суспільстві, то “моє” мусить до цього маршу пристосовуватися, йти в ногу з усіма.

Ці почуття посилюються у свідомості митця в період фашистської навали, коли вирішувалася доля народу. Не тільки ставити на перший план своє особисте, але й думати про це в страшний для суспільства час вважалося зрадою, найбільшим злочином. Кожен, відкинувши мрії про своє благополуччя й щастя, повинен був боротися за перемогу над ворогом. Слави і особистого безсмертя заслуговують лише ті, хто до кінця виконав свій обов’язок перед країною, віддавши без вагань життя за неї. Такими ідеями сповнені твори митця: кіноповісті, оповідання, виступи, статті. Він забуває про свою хворобу і перебуває на фронті, прагнучи надихнути солдатів своєю творчістю на подвиги.

Проте в період війни письменник стикається з безліччю фактів, які свідчать про очевидну дурість керівництва країни, антигуманність сталінської влади по відношенню до співгромадян. Так, мільйони нещасних синів України блукали у прифронтівій смузі. Але якщо комусь вдавалося перейти лінію фронту до своїх, замість того, щоб послати у бій проти ворога, їх оголошували державними злочинцями і кидали до таборів. З цього приводу з’являється такий запис у Довженковому “Щоденнику”: “Боже, які ж ми нерозумні, погані вчителі і керівники. Як мало у нас очолених найвищою ідеєю братства, гуманізму, комунізму, чулості, навіть простої практичності державної, як мало у нас, по суті кажучи, любові до нашої людини, вона у нас замінена холодною формулою вірності ідеї Радянського Союзу і патріотичним вигуком – “Народ безсмертний, брати і сестри!” А народ із смертних людей, що страждають, мучаться, потерпають. Кому скажу? Де ви, товаришу Сталін?” [15, 249].

Акцентування індивідуальності людини в умовах тоталітарного пригнічення посилюється у митця в період цькування його владою за кіноповість “Україна в огні”, коли він констатував: “Мене засуджено до смертної кари через отруєння чашею цикути націоналізму” [15, 347]. Тут вбачаємо явний натяк на загибель Сократа: древньогрецький філософ, з ім’ям якого пов’язаний перехід людства до шанування неповторного в особистості, до індивідуально-діалектичного сприйняття світу, був засуджений до страти можновладцями демократичного Афінського суспільства, де панував догматизм і підкорення особи полісу. Сократ випив отруту – цикуту. О.Довженко іронічно констатує, що вирок йому за “Україну в огні” слід вважати справедливим, бо він хоч і шкодить конкретній людині, але задовольняє суспільство: “Справді – довольство цілого обіймає собою і довольство всіх його

частин. А раз я є частина, хоч і мізерна, цілого, сей вирок, задовольняючи ціле, мусить задовольнити і мене” [15, 347].

Сталінське формально-логічне мислення ніби досягає істину, але ж проти неї в О.Довженкові бунтує сократівська діалектика: якщо моє “Я” неповторне, то чи може воно розчинитись у загальному? Мислитель цілком у руслі екзистенціального розуміння людини констатує наявність у своїй особистості цілої гами внутрішніх почуттів до свого народу, які спричинили сердечний біль при спогляданні його нищення. Ці страждання письменника яскраво вилилися у творі “Україна в огні”. Інакше й не могло бути, бо це теж логічно й закономірно, чого не побажали бачити його ідеологічні кати: “Чи може бути надмірною любов до Батьківщини? Ні. Немає такої любові... І моя не була, хоч і вмер від неї... Втратив все за одну лише помилку серця свого” [15, 439]. Письменник раціонально усвідомлював, що показ Сталіну України, яка потрапила в саму середину воєнного пекла, зазнала найбільші втрати, викличе гнів вождя і звинувачення в тому, що митець не бачить страждань інших народів, а значить у націоналізмі, але по-іншому вчинити не міг: “... Серце моє було отуманене останніми сльозами на останніх рідних нивах моєї землі в незабутнє літо тисяча дев’яцот сорок другого року” [15, 375 – 376].

Хоч символ “серце” зустрічається і в довоєнних творах О.Довженка для означення глибинних духовних криниць душі людини, але саме воєнні та повоєнні щоденникові записи й художні твори містять чимало звернень до цього поняття для означення сутності індивідуальності. Без сумніву можна стверджувати, що письменник продовжує кордоцентризм (cordos – серце) в розумінні людини, притаманний з давніх-давен українській філософській думці. Концептуально кордоцентризм вперше розроблений Г.Сковородою і знайшов оригінальне продовження у творчості М.Гоголя, П.Куліша, П.Юркевича та інших.

Продовжуючи кордоцентричну тенденцію, О.Довженко, як і Г.Сковорода, розрізняє зовнішню і внутрішню людину. Так, описуючи зовнішність батька, його тілесний портрет, письменник у той же час підкреслює, що це була людина, “з якоюсь внутрішньою високою культурою думок і почуттів” [4, 52]. Саме глибинні думки і почуття індивіда О.Довженко, як і класик української філософії, величає серцем. Серце, як м’яз, у нього інше поняття: воно болить, коли трапляються напади стенокардії. Але є інше розуміння серця, яке знаменує духовне осердя внутрішньої людини. Г.Сковорода ототожнював серце з Богом у людині, зокрема, з любов’ю, яка і є Богом. Подібне зустрічаємо і у О.Довженка. Він високо підносить думку про те, що людина має любити не стільки “розумом.., а всім, чим Бог дав, що тільки є в тобі” [3, 73]. Присутня у творах О.Довженка й сквородинівська ідея про самопізнання людини за допомогою і через серце. Мислитель часом розрізняє, а іноді ототожнює душу й серце людини, при цьому ставлячи вимогу “дати їй змогу розкрити свою душу в глибокому внутрішньому самоспогляданні” [15, 458].

Довженківське “сердечне” самоспоглядання характерне для героїв його творів. Так, коли персонажі “Повісті полум’яних літ” під час війни потрапляють у “граничні ситуації”, найстрашнішою з яких є зустріч зі смертельною небезпекою, то перед їхніми очима миттєво пропливає все життя, починаючи з дитинства, бо в серці назавжди залишаються дорогі сцени минулого життя [5, 112]. Сердечні якості, почуття народжуються, успадковуються і укорінюються у внутрішню людину з дитинства. При цьому неабияку роль відіграє злиття людини з рідною природою: “М’яка тепла вода її оповила, мою душу, очистила від журби і скорбот, повернула до краси... Вона наповнила серце моє любов’ю, миром, щастям” [15, 500]. Орлюк, самоусвідомлюючи своє “Я”, звертається серцем до дитячих років, коли він зростав серед насіння, хлібів, а звідси і його сердечна любов: “Я так люблю сіяти! Люблю орати, косити, молотити. Але понад усе люблю сіяти, садовити, щоб росло. Тоді я сторукий, і рука в мене ну така легка, ніде було так не родило, як там, де я” [8, 113].

О.Довженко розуміє, що важливо показувати особу людини через виконання нею нових певних ролей. Дійсно, людина як особа формується в діяльності, вся сукупність форм якої є індивідуальним способом життя, що знаходить відбиток у сутності особистості. Але не менш важливим у естві особи є її внутрішній глибинний пласт духовності. Він захований від зовнішнього спостерігача і доступний тільки самопізнанню. Тому митець вважав за потрібне, щоб його герої лишались на самоті, заглиблювались у себе і в тиші душі шукали істину. Це, можна сказати, проповідь своєрідного ісихазму, хоч і в його нерелігійній формі.

Людина, як часточка космосу, містить у собі його тишу, до якої треба прислухатись, щоб самопізнати себе, повчає митець. Це “тихе” самопізнання різнопланове: “Тиша споглядання та самоспоглядання, тиша волі, тиша приреченості, тиша каяття, відчуженості від дрібного, минушого, тиша захоплення, мислення тощо” [2, 494]. Як для кінорежисера, для О.Довженка характерне розмірковування героїв над своєю долею, життям, сутністю, перспективами подальшої діяльності й т. п. Це зумовлено його філософським кредо поєднання в людині зовнішніх дій, ролей і внутрішнього “серця”: “Людина не завжди там, де вона біжить, перебігає, метушиться і т. д., вона починається там, де по бігові й стрілянні вона спиняється вчасно і мислить”, – писав він [6, 318].

Для Г.Сковороди людині самопізнати серце потрібно для того, щоб виявити свою “сродність” (спорідненість) з певним видом праці. Природа (Бог) нікого не обійшла, наділивши певними здібностями, нахилами, талантом, хоч і не в однаковій мірі (концепція “нерівної рівності”). Коли людина займається тим, для чого народжена, вона дістає насолоду від праці як процесу діяльності, а не тільки від кінцевого її результату. “Несродну” працю Г.Сковорода розглядає як джерело нещасливого життя індивіда, всіх людських бід, зла на землі. Подібні мотиви притаманні й творчості О.Довженка.

Талант, даний від природи, – це не прерогатива тільки людей розумової праці. Дядько Самійло із “Зачарованої Десни” не був ні професором, ні лікарем, ні інженером, ні суддею, ні священиком, він навіть не мав хліборобського хисту. “Але, як і кожна майже людина, він мав свій талант і знайшов себе в ньому. Він був косар. Він був такий великий косар, що сусіди забули навіть його прізвище і звали його Самійло-косар, а то й просто Косар. Орудював він косою, як добрий маляр пензлем чи ложкою, – легко і вправно... Поза своїм талантом, як це водиться часто серед вузьких фахівців, він був людиною немудрою і навіть немощною” [4, 69]. Фізична улюблена праця приносила косареві насолоду, бо, здавалось, він із задоволенням обкосив би всю земну кулю.

Якщо ж людина не знайшла свого місця в житті, не визначилася із “сродною” працею, а займається роботою, непритаманною її естеству, то вона нещасна. Така праця не сприяє розкриттю її сутнісних сил, а губить їх. Звичайно індивіду доводиться виконувати чимало ролей, займатись різною діяльністю, але є один із видів її, що підносить людину на гідний неї щабель існування, дає щастя. О.Довженко засуджує практику радянського суспільства, в якому часто “перекидають” працівника з одного виду роботи на інший. Особливо це стосується “номенклатурних” працівників, яких використовують на посадах зовсім різних профілів. Це руйнує їхню особистість, завдає шкоди суспільству. “Перекиданство – наше велике зло, – пише він. – Воно розвинуло у нас, породило дилетанство і поверхових безвідповідальних нероб. Перекидають його, як шматок, ... і він радіє, ось який послужний список – є чим хвастонутись” [15, 208].

Очевидно, що О.Довженко добре знав творчість Г.Сковороди, М.Гоголя, П.Куліша. Менш вірогідно, що він міг читати твори П.Юркевича, бо за життя письменника його оголосили релігійним мракобісом, і праці не друкувалися. Та ми ведемо мову не про пряме запозичення О.Довженком ідеї кордоцентризму у мислителів ХІХ ст., а про ідентичність ходу їхньої думки в різні два століття щодо понять “серце”, “душа”, у яких відобразилася ментальність українців з їхнім індивідуально-особистісним розумінням людини. Довженків кордоцентризм є також виразом екзистенціальності творчого доробку ряду його соратників по ВАПЛІТЕ. Але ж і його ідеї про серце несуть відмінне, оригінальне, як ми бачили вище. Крім сказаного, відзначимо ще ряд Довженкових характеристик цього поняття.

У серці формується віра, і воно є носієм її: “Люди виносили віру в серцях” [13, 29]. Серце містить у собі переживання: “... Важкі хмари торкались серця: син комсомолец лежав на столі” [5, 129]. У відповідності до життєвих обставин та відносин серця можуть наповнюватись радістю і щастям, але коли люди стикаються з несправедливістю, то ситуація сприяє тому, щоб “серця сповнялися лютого гніву” [4, 65]. У “просторах свого серця” проста сільська жінка здатна знайти щось зовсім не буденне, що виходить за рамки “хатньої мрії” [4, 77].

Серцем люблять, але й ненавидять: “Дурне мав серце. Ненавидів таємниці. Брехні в усіх видах – в партійному і безпартійному. Ненавидів безчестя і прояви поганого смаку. Але де б я не був і що б я не робив, я вкладав усю свою силу, щоб зробити краще, всю душу, всі нерви, всі м’язи” [15, 259]. Серцем людина відчуває майбутнє, перспективи своєї діяльності, життя: “Сьогодні точно і вповні відчув я усім серцем, що мені судилося, якщо я не вмру наглою смертю, написати одну велику книгу, ту саму, яка жила в моїй підсвідомості багато вже літ” [15, 404]. Серце розглядається як орган для естетичного пізнання світу: “З чого складається краса? З того, з чого й життя, й перемога. З осердеченого любовного поєднання всіх його явищ” [15, 398]. Серцем людина може полюбити якийсь край. Каховка, де письменник спостерігав будівництво гідроелектростанції, зустрів багато чудових людей, де уява серед стародавніх могил малювала йому далеких пращурів українського народу і безпосередніх предків його роду – прадіда, діда, батька, які тут чумакували, велич Дніпра і неосяжність степів стали йому рідними: “батьківщиною мого серця, вітчизною найдорожчих моїх почуттів” [15, 512]. Серцем людина має здатність вільного вибору вчинків: “...Ношу я царство свободи у своєму серці” [15, 426].

Ось такий гармонійний спектр станів серця – найглибших і найсуттєвіших психічних пластів свідомості людини складає її єство, внутрішній духовний зміст особистості з її індивідуальністю, специфічними неповторними рисами. Такі роздуми й висновки стали для О.Довженка філософською засадою для поступового переходу від зображення персонажів як “ходячих схем”, що потрібні лише для ілюстрації ідеї фільму, до розкриття в індивідуалізованих художніх образах глибинних людських почуттів, прагнень, переживань, до показу конкретної людини з живим характером. Митець ставить перед собою завдання “прокласти шлях до серця людини...”. А це можливо тільки тоді, коли не просто розкривати зміст особи за допомогою опису виконання нею суспільних ролей, а проникати в її чуттєвий, сердечний світ. Він писав, що “не можна замінювати людські почуття міркуваннями, складність стосунків – субординацією, характери – посадами” [12, 102].

Звичайно, митець вже в німому кіно знаходив певні засоби індивідуалізації персонажів. Як приклад, може слугувати хоча б його геніальна “Земля”. В кіноповісті він весь час підкреслює неповторність своїх героїв. Скажімо, побратим діда Семена Григорій змальовується таким, що “ніде по степах від Чернігова й Конотопа до Ставрополя, Бердянська і Ясс, та й навіть до самої Москви... – ніде ні разу не стрічали такого чоловіка” [5, 108]. Перехід від німого до звукового, від чорно-білого до кольорового кіно означав зростання можливостей для показу чуттєвого розмаїття людського та індивідуалізації особистості. Вже в “Щорсі” спостерігаємо широкий спектр індивідуальних характерів, і це стосується не тільки видатних осіб – Миколи Щорса та Василя Боженка, але й рядових бійців і інших персонажів. Від показу “широких мас” кіномитець переходить до відтворення

воєнної історії в індивідуальних характерах і вчинках персонажів. Він хоче показати буття “не в знеособленому місиві тисячних бентежних юрм, а в індивідуалізованих образах, у вчинках” [15, 479]. В передостанній рік свого життя О.Довженко твердо стояв на позиціях екзистенціальної самоцінності неповторного в особистості, ставив вимогу, “щоб усі образи були найбільш індивідуально яскравими та виразними” [14, 172].

Як вважав відомий російський літературознавець і кінокритик В.Перцов, прагнення індивідуалізації образів знайшли втілення у творчому доробку О.Довженка. Ми бачимо “в його фільмах, сценаріях і оповіданнях найсильніші образи самородних мислителів, пристрасних трудівників, що справляють життя не за підказкою, а по-своєму, на основі того досвіду, який веде в майбутнє...” [16, 669].

О.Гончар надзвичайно цінував О.Довженкове вміння, здавалось би, у звичайних явищах помічати надзвичайність, в результаті чого він “у мовби “буденних” людях відкрив їхню глибинну внутрішню поезію, поглядом гуманіста побачив значимість кожного людського життя” [16, 64]. Письменник і публіцист І.Андроников підкреслював, що О.Довженко прагнув у кінообрази втілювати філософські думки, вважаючи, що “без вірогідності характеру нема філософії” [16, 81].

А філософія О.Довженка, як митця і мислителя, була такою: без розкриття ролей, які виконує конкретна людина, обійтись не можна, але коли до цього звести її особистість, то власне людське начало не буде розкритим. Кожна людина неповторна, тому визначити її сутність через якесь поняття, підвести її індивідуальність під дефініцію неправомірно. Якщо це роблять, то звучить прямо анекдотично:

- ... І ця ось людина!..
- – Я не людина. Я інженер [15, 470].

У творчості О.Довженка зустрічаємо роздуми про структуру особистості. Вона включає в себе зв'язки між природними якостями, свідомістю і глибинними властивостями духовного стану, що ховається в серці. Це видно хоча б у визначенні письменником потреб для себе, щоб успішно працювати: “Мені зараз потрібно тільки одне – десять років повної фізичної сили, ясності мозку, бездоганності серця” [15, 428]. Описуючи образ батька, він зупиняється як на його фізичних якостях, на зовнішності, так і підкреслює розумові якості та моральний стан, внутрішню сердечну духовність. Людина у творчості митця – родова особа, бо вона частина людства, нації і всього родового дерева. Звідси у неї загальнолюдські якості, спільне для всіх людей, для народу. І все ж кожен індивід є неповторним, як неповторне його життя. Навіть в одному роді, в сім'ї, де для її членів є багато спільного в житті, воно складається індивідуально: “Всі прожили свій вік нещасливо, кожен по-своєму – і прадід, і дід, і батько з матір'ю” [4, 80].

В особистості, на думку О.Довженка, поєднується минуле й сучасне її існування, життя, діяльність, а також майбутні перспективи її буття. Так, у п'єсі “Потомки запорожців” він, даючи коротку характеристику дійових осіб, заглядає у їхнє минуле, описує сучасний статус і передбачає, якими вони можуть стати в майбутньому. Соціальне середовище – основний зовнішній фактор формування особи. Тому з усією очевидністю, подаючи окремі портрети персонажів, вкладає у них типові риси певної соціальної чи етнічної групи. Так, зокрема, він зображає своїх предків, потомствених селян-хліборобів. Прадід Тарас (рід Довженків на селі так і звали – Тарасовичі, забувши про їхнє прізвище) мав голос “такий добрий, і погляд очей, і величезні, мов коріння, волохаті руки були ніжні, що, напевно, нікому й ніколи не заподіяли зла на землі, не вкрали, не вбили, не одняли, не пролили крові. Знали труд і мир, щедроти й добро” [4, 49].

Праця і мирне співіснування були головними рисами українця-хлібороба. У праці розквітав їхній талант, вони давали радість життя і смисл діяльності. Вихований у працелюбній сім'ї О.Довженко ніяк не може чи ніби умисно не хоче зрозуміти, чому це праця при соціалізмі розглядається вже як щось особливе або й виключне, чому її оголосили справою честі, слави, доблесті й героїства, а людей до праці “підганяють газетами”. Він переконаний, що в усі часи труд “сам по собі є просто діло. Як собі хочете, ну, по-моєму, не треба бути героєм, щоб трудитись. І доблесті особливої не треба. Не слід так залякувати людей трудом. Труд – штука приємна, радісна... А на героїство не всякий способен” [15, 406].

Виховання людини в праці, починаючи з дитинства, має доповнюватися навчанням, освітою. Прекрасні природні задатки без належної освіти не розкриваються в усіх їхніх можливостях. На його думку, батько був всебічно талановитою, розумною людиною, з якої міг би вийти професор, але тогочасні умови життя були такими, що він лишився неграмотним, як і майже всі селяни України в дореволюційній Росії. В умовах нового післяреволюційного суспільства молоді був відкритий шлях до освіти. О.Довженко закликає вчителів, старших товаришів допомогти кожній молодій людині визначитись у своїй “сродній праці”, осмислити свої здібності і посилати в науку: “Вкажіть йому дорогу, дайте науку, дайте техніку, і тоді посылайте куди завгодно: в інженери, в капітани, в дипломатичні місії, артисти” [5, 128].

Водночас стан освітянської ниви не задовольняв О.Довженка. Слова про становище учителя в соціалістичному суспільстві, які ми наведемо нижче, стосувалися довоєнного періоду, але ще довго і в повоєнні роки вони відображали становище радянського шкільного педагога. Та й зараз треба державі й громадськості докладати багато зусиль, аби докорінно змінити ставлення до вчителя, а значить, і стан усієї школи. Ось Довженків біль щодо становища учителя: “У нас учитель в загоні. Жалюгідне становище учителя матеріальне і

морально-правове... Прибитий неінтелігентний учитель – це величезне зло нашого народу. Безправний, нешанований, брудний, молоосвічений учитель і такий же малорозумний Наркомос з усім його авгієвим апаратом не може забезпечити державі гарну молодь, якими б високими і досконалими не були тези прагнень компартії. Народний учитель, учитель народу – серце і сумління села, зразок і предмет наслідування для дитини, достойний, чистий, авторитетний, ушанований батьками, – нема, нема у нас народного учителя. Ми зробили з нього безправного попихача будь-якого голови колгоспу, будь-якого дядька, і потонула молодь у неуцтві, безхарактерності, слабодухості, безвідповідальності і нехлюйстві” [15, 278 – 279].

У такому жахливому стані учительства, школи, а значить усієї системи довоєнного навчання, виховання молоді О.Довженко бачив причини відсталості радянського суспільства, що проявилось у поразках на початку війни. Читаючи його рядки, задумуєшся над питанням, а чи негаразди з сучасною нашою школою не є важливішою причиною повільних перетворень у всіх галузях суспільства і в незалежній Україні? Програми реформування освітянської ниви, закони, які приймаються відносно неї, багато в чому лишаються на папері: низька зарплата учителя, незадовільна матеріально-технічна забезпеченість навчально-виховного процесу, нестача учительських кадрів у сільській місцевості, куди випускники педагогічних університетів не бажають їхати, бачачи безперспективність роботи і т. п., – ці та інші проблеми чекають свого вирішення.

О.Довженко у свій час бачив, як курс компартії на створення робітничо-селянської інтелігенції шкодив отриманню повноцінної вищої освіти. Після певних курсів та робітфаків малопідготовлену молодь приймали до інститутів за класовою ознакою. Стару ж дореволюційну інтелігенцію оголосили класовим ворогом і у великій кількості знищили. Нова інтелігенція, вихідці з робітників і селян, що здобували вищу освіту, не маючи практично середньої, як правило, не могла за освіченістю досягти рівня дореволюційної. Про таких митець говорив: “Освіта, кажуть, у нього вища, а середньої нема – дірка” [15, 459]. А коли до цього ще доповнюється моральне убозтво, якщо у такої людини з дипломом про вищу освіту “серце з нижчою, а шлунок зовсім темний і потребує много харчу і добрих напоїв”, то це вже О.Довженко кваліфікує як людське каліцтво [15, 473].

Як вже було сказано, О.Довженко поділяє думку Г.Сковороди про “споріднену працю”, про те, що кожен має віднайти своє внутрішнє покликання до певного виду праці. Але коли соціальний статус робітника чи трудового селянина дозволяє йому мати переваги в отриманні вищої освіти, то часто особа, не маючи схильності до розумової праці, йде до інституту. “Дурень нині часом закінчує два факультети, займає високі посади, має ордени, партстаж”. Але ж він не здатен виконувати професійні функції відповідно до спеціальності, яка зазначена в дипломі: “На роботі він не працює, він не робить нічого, бо робити нічого не

годен. Він може лише щось “провернути”, “двинути”, “утрамбувати”, “ув’язати” і т. ін. Він розповсюджений, як бур’ян. Він скрізь” [15, 299 – 300].

Такі спостереження і роздуми приводять до того, що письменник чітко розрізняє, як це й належно, поняття “інтелігенція” та “інтелігентність”. Інтелігенція – це соціальна група людей з вищою та середньої спеціальною освітою, яка займається на професійному рівні розумовою працею. Інтелігентність – це система внутрішніх духовно-практичних рис, притаманних конкретній людині. Вищим законом буття для неї є висока самобутність думки, постійне прагнення до самореалізації себе як особистості шляхом здобування нових знань і практичної дії на благо народу. Серед інших рис інтелігентності О.Довженко виділяє гуманне ставлення до ближнього, співчуття людському горю і практичну поміч окремій людині. Інтелігентність передбачає не тільки оволодіння культурою, але й прагнення її примножити, передати культурні надбання іншим. У його розумінні інтелігентність притаманна людині, для якої вищим законом буття є не задоволення своїх біологічних потреб, а служіння інтересам інших людей, спираючись на вимоги духовного простору у певний історичний час. Інтелігентність є виразом внутрішнього єства людини, що досягається єдністю природних властивостей індивіда та його виховання у висококультурному середовищі. Тому розумна, інтелігентна людина відразу помічає в іншій риси інтелігентності або їх відсутність: “Боягуз і той прикинеться колись хоробрим, скупий раз у житті – щедрим, падлюка – добрим, нещасний – щасливим. Єдиним не прикинеться – інтелігентним” [9, 52].

Екзистенціалістськи визначаючи неповторність людської особистості, О.Довженко бачить, як умови життя в сучасному світі спрямовані на нівелювання людської індивідуальності: “Бурхливе суспільне життя, газети, організації і особливо радіо наповнюють його щодня духовною їжею у виді різних однакових для всього людства відомостей” [15, 420]. Людина стає додатком до машини, виконує щодня однакові виробничі операції, навіть рухи. Творча праця все більше зникає. У радянському суспільстві нав’язується тільки одна ідеологія, роздумувати забороняється. Крім того, начальники роблять дуже багато для уніфікації людини, бо їх ніщо на світі так не турбує, як зіткнення з людиною, несхожою з іншими, з яскравою індивідуальністю, що має свою думку, суперечить керівникові, хоче щось зробити по-своєму. Керівника дратує “наявність різних неподібностей,.. різноманітностей людських. І клопоту од них багато, і турбот, і непорозумінь, і всяких, одне слово, випадковостей, які завжди, як показує досвід, водяться в темних закапелках індивідуалізму” [15, 390].

Суспільне середовище, соціальні відносини втілюються в особистість людини через форми її діяльності, які змінюються, дякуючи впливові інших людей, масовій інформації. У результаті потроху втрачається індивідуальність, всі стають схожими на рідину, яку

вливають в однакові посудини. Так, Тарас Кравчина “прийняв форму того сосуда, в який його влили” [15, 430]. Мова йде про селянина, котрий став колгоспником. Звичайно, повністю змінити людину, яка формувалася за часів одноосібницького господарства, не можна. Кравчина “довго ще смердів старою попередньою посудиною приватництва, власної думки тощо” [15, 430]. Люди противляться конформізму, коли є глибоке “серце”, що містить індивідуальні здібності, прагнення, хоч в умовах тоталітаризму це їм дається нелегко. О.Довженко, зустрічаючись з таким індивідом, бачив, що “тільки хороша вдача, природний талан піднімає його і тримає в ньому якийсь гарний людяний вогонь” [15, 206].

Сучасний екзистенціалізм наповнений спробами показати процес стирання людської індивідуальності. М.Гайдеггер пояснює, що людина в ХХ столітті стає конформістом, бо вона не може встояти перед натиском цивілізаційних впливів, які звалюють на індивіда щоденно гору одноманітної інформації, спрямовуючи через рекламу й “масову культуру” діяльність кожного зокрема і всіх у цілому до якогось одного русла. Буття новітнього часу, втілюючись супротив волі особи через тисячі шпаринок у її свідомість, осідає у позасвідомому і формує, за висновком Г.Маркузе, “одномірну людину”. Вона прагне не перетворювати суспільство у відповідності зі своїми індивідуальними потребами, а пристосовуватися до нього, щоб їх задовольнити. Але ж і потреби стають все більше схожими, ідентичними. Народжені різними, люди стають однаковими у процесі конформістського суспільного впливу. М.Гайдеггер порівнює цей процес з утворенням морської гальки: скеля падає в море, розбиваючись на мільярди різноманітних за формою камінців, які після довгого обмивання водою викидаються на берег всі кругленькими. Чому ж індивід не протестує проти конформізму? Якщо бути не таким, як інші, у мисленні і вчинках, то і відповідальність незмірно зростає, робить висновок М.Гайдеггер. Чим більше свободи, тим більше й відповідальності. Цього боїться сучасна людина й тікає у лоно конформізму. Таке явище Е.Фромм назвав “втечею від свободи”. О.Довженко теж не обходять думки про конформістські настрої в радянському суспільстві, зокрема серед митців. Сірість, убогість художніх творів письменників, кінематографістів соціалістичного часу він пояснює тим, що у них тоталітарний режим придушив індивідуальність. І ось ці розумні і культурні люди “всі знають, що творять абсурд і не можуть не творити. Нема у них своєї волі, думки, смаку, гідності, не повинно бути” [15, 432].

Протестуючи проти відсутності свободи творчості, без чого неможливе справжнє високе мистецтво, О.Довженко мріє про високий соціальний статус письменника в майбутньому: “...Письменник, коли він щось пише, повинен почувати себе врівні, на висоті найвищого політичного діяча, а не учня чи приказчика” [15, 361]. Свобода не є свавілля у думках та вчинках. О.Довженко лише частково сприймає визначення свободи як пізнаної необхідності, що йде від Декарта до Гегеля й марксизму [15, 287]. Ця пізнана необхідність у

нього виступає не як уніфікація, а як усвідомлення характеру й запитів своєї епохи, інтересів свого суспільства у певний період, що знаходить вираз у прогресивних ідеях. “Вміти творити – не означає лише добре малювати чи добре ліпити. Я думаю, що вміти творити – це означає також бути мислителем своєї епохи, свого часу, бути на рівні передових ідей свого часу, бути виразником інтересів свого суспільства” [11, 14]. Та все ж, рахуючись з необхідністю, митець має вільно робити свій осмислений вибір: оце і є свобода в Довженковім розумінні.

Такої свободи особистості в соціалістичному суспільстві, як відчуває на собі О.Довженко, немає, бо не тільки не забезпечений вільний вибір, але примушують робити те, що ти вважаєш непотрібним, неправильним. Крім керівництва, на особу тисне могутня, штучно сформована суспільна думка, яка є виразом пануючої ідеології. Як митець він був переконаний, що художня творчість немислима без індивідуально-образного відтворення світу. Але багато сірих і маленьких людей поступово й методично переконували його, що він “ошибающийся”, що його помилки “наказуемые”. І кінець-кінцем вони досягли мети: “... Образи покинули мене. Одвернулися од мене мої улюблені, рідні, дорогі...” [7, 164].

Протягом свого страдницького життя митець прагнув практично хоч якоюсь мірою розв’язати гордіїв вузол свободи творчості, але не міг. Тому свобода йому уявлялася хіба що у сновидіннях, в яких кайдани з людської діяльності знімає Бог, даючи змогу вільно творити: “І я став свободний... І написав для людей, яких я люблю більш за все на світі, правду, всю, без страху, без ложних слизьких, солодких і підлих прикрас, без угодництва, без тупості і без потурання тупості застарілих неуків і холодних честолюбців, безмірно лячних і ненаситних, жорстоких невір і ненавидців людини” [15, 397].

Зробимо висновки. У процесі практичного пізнання дійсності та своєї творчої діяльності О.Довженко стикається з потребою вирішення проблеми співвідношення загального та індивідуального начал у людині. Як син свого часу – революційної епохи – він віддає данину захопленню жертвністю окремої людини в ім’я суспільства, впевнений у необхідності служіння народові кожним індивідом. Особистісне слід підпорядковувати родовому, одиничне – цілому. Сам митець фактично дотримувався у своєму житті даної позиції, віддаючись роботі в інтересах свого народу, вболіваючи за його долю. Проте його не влаштовувала світова тенденція ХХ ст. “поглинання” особистості суспільством, наростання конформізму. Він внутрішньо протестував проти уніфікованого становища в радянські часи, коли від людини вимагали повної віддачі сил і здібностей на благо суспільства, ставлячись до неї як до гвинтика великого механізму, не турбуючись про матеріальне забезпечення та гідний моральний стан.

Така суперечливість споглядання життя привели письменника-мислителя до захоплення екзистенціальним підходом до осмислення природи людини. Зокрема, він звертається до принципу вітчизняної філософії – кордоцентризму, який націлював на пошуки

в людині індивідуального, неповторного, на самопізнання кожним свого єства. Часом О.Довженко мислить у руслі тлумачення людини західноєвропейською екзистенціальною філософією, стаючи на захист особистості, протестуючи проти її нівелювання і порушення. Розгляд особи, як індивідуальності, допомагає художнику у його письменницькій та кінематографічній творчості – образи його героїв усе більше постають як неповторні, одиничні характери, як носії здібностей і таланту, своїх специфічних почуттів і переживань.

Все ж О.Довженко розуміє обмеженість екзистенціального трактування людини. Так, екзистенціальне знання зробило досяжними для осмислення різні боки людської суб'єктивності, але воно повинно бути доповнене есенціалістською концепцією, відповідно до якої особа формується суспільним середовищем у процесі виконання нею соціальних ролей. Письменник підкреслює існування природжених властивостей індивіда, але ж вони розвиваються чи “затухають”, навіть гинуть у залежності від певних видів діяльності, відносин, які притаманні конкретній людині: від зовнішнього впливу на неї, від її освіти та виховання. Ось так у категоріях сучасної філософії – “екзистенціальне” і “есенціалістське” – можна прочитати думки О.Довженка про наявність у особистості неповторного природженого начала, яке є основою внутрішнього життя людини, та зовнішнього впливу на її формування. Ще й до нашого часу, на жаль, зустрічаються науковці й педагоги, які “по різних квартирах” розводять есенціалістські та екзистенціалістські точки зору, вбачаючи в них тільки протилежності. Але вже О.Довженко їх поєднував у своїй художній творчості, у філософських роздумах про перебудову системи навчання та виховання молоді.

Література

1. Довженко О. Автобіографія // Довженко О. Твори в 5 томах. – К., 1983 – Т. 1.
(Далі нумерація томів подана за цим виданням).
2. Довженко О. В глибинах космосу. – Т. 2.
3. Довженко О. Велике товариство. – Т. 4.
4. Довженко О. Зачарована Десна. – Т. 1.
5. Довженко О. Земля. – Т. 1.
6. Довженко О. Лист до П.Вершигори. 1943. – Т. 5.
7. Довженко О. Матеріали до „Поєми про море”. – Т. 5.
8. Довженко О. Повість полум'яних літ. – Т. 2.
9. Довженко О. Поєма про море. – Т. 3.
10. Довженко О. Потомки запорожців. – Т. 3.
11. Довженко О. Про художнє виховання дітей. – Т. 4.
12. Довженко О. Радянська людина – прекрасна. –Т. 4.
13. Довженко О. Україна в огні. – Т. 2.
14. Довженко О. У пошуках образу сучасника. – Т. 4.
15. Довженко О. Щоденник // Довженко О. Зачарована Десна. Україна в огні.
Щоденник. –К., 1995.
16. Полум'яне життя. Спогади про Олександра Довженка. – К., 1973.

Історіософські мотиви у творчому спадку О.П.Довженка

Складні обставини історії нашого народу спричинили те, що перлини вітчизняного світоглядного мислення знаходили свій вираз не тільки в філософських працях, але й втілювались у фольклорі, у художній літературі, у різних мистецьких та публіцистичних жанрах. Серед розмаїття філософських поглядів письменників-мислителів Т.Шевченка, М.Гоголя, П.Куліша, І.Франка, Л.Українки та ін. яскраво виділяються історіософські роздуми. Вони ґрунтовно досліджуються фахівцями в останні роки, знаходять фактично нове прочитання у відповідності з духом сучасної епохи. На жаль, з названого напрямку досліджень майже випадає творчість О.П.Довженка, сповнена історіософських ідей, які у свій час (30 – 50-і роки ХХ ст.), в умовах сталінського тоталітарного режиму, значно різнилися від пануючого марксистсько-ленінського розуміння історії, певною мірою лишаються актуальними й тепер.

Художньо-світоглядне осмислення О.П.Довженком сутності історії суспільства, джерел, рушійних сил та суб'єктів соціального поступу спиралося на принципи філософії романтизму, які були розроблені в Західній Європі в першій половині ХІХ ст. і стали фундаментом розробки національних ідей. Ставилося питання: “Хто ми як нація?” Щоб вирішити цю проблему, треба розглядати історію не тільки як минуле людства, а як таку, що існує “тут і тепер”. І це можна й потрібно сприйняти, аби відчувти себе часточкою нації.

В Україні методологічні засади романтизму поділяли діячі Кирило-Мефодіївського братства, зокрема його ідейні натхненники М.Костомаров, П.Куліш, Т.Шевченко. Ідеологічний програмний документ товариства – “Закон Божий. Книги буття українського народу”, – створений М.Костомаровим, є варіантом романтично-релігійного бачення історії людства, слов'янства та України. Минувшина розглядалась у плані поєднання з сьогоденням, бо знайшла втілення у сучасниках, органічно притаманна їм. Життя предків повністю не “кануло в Лету”, а продовжує вирувати серед спадкоємців. Отже, щоб пояснити, чому ми такі, треба заглибитись у віковічні надра народу. У зв'язку з нагальною потребою створюється художньо-епічний образ “могили”, у яку необхідно заглянути, щоб глибоко усвідомити причини теперішнього стану буття українського народу та потенціал його можливого поступу. Кирило-мефодіївці приходять до висновку, що стан сучасної України трагічний – вона “лежить у могилі”, але ж не вмерла, бо лишився живим у народі козацький дух свободи, пробудження якого може докорінно змінити долю Вітчизни.

Романтизм як засадницький світогляд широко притаманний українським письменникам кінця ХІХ – початку ХХ ст.: І.Франку, Л.Українці, М.Коцюбинському, які у своїх художніх та філософсько-публіцистичних творах продовжили розробку української національної ідеї. Екскурс у минуле української думки дозволяє нам у мисленні діячів

ВАПШТЕ побачити спадкоємців вітчизняного романтизму, а не тільки західноєвропейського, як це іноді зображують у літературі. Звернімося насамперед до художньо-романтичного образу “шведських могил”, притаманних творам М.Хвильового, як лейтмотив у зв’язку історії з сучасністю.

Заглиблення М.Хвильового в минуле українського народу виявилось страшним для сталінського режиму. Один із партійних ідеологів того часу А.Хвиля написав спеціальну статтю, у якій прагнув розвінчати позицію М.Хвильового щодо бачення ним історії “тепер-і-тут”. Але для нас звинувачення проти українського письменника-публіциста звучать як свідчення про світоглядні його переконання: “Ідейний шлях М.Хвильового, відбитий в його художніх творах, – вів від Шведської могили і знову повертав до неї... Могила стала в творчості М.Хвильового символом. І коли дівчата українські співають над нею журливих пісень – то сумують вони за тим часом, про який нагадує Шведська могила. Ця могила вся в минулому, але Хвильовий воскрешав її героїв і зв’язував своє ім’я з ними” [13, 68].

Дійсно, образ “могили” був не випадково одним із центральних символів світоглядних конструкцій образів М.Хвильового, який вважав, що історичний шлях “починається десь у минулих віках і шкутильгає осінньою елегією через шведські могили, через Сорочинський ярмарок і далі, аж до Гофманської фантастики” [14, 123].

Знаково-символічні реальності національного минулого та новітнє європейське буття (“Гофманську фантастику”) лідер руху за українське відродження 20-х років прагнув поєднати в історичному часі, віднайти те, що кануло в небуття, “тепер-і-тут”. М.Хвильовий у своїх творах ніби воскрешає героїв минулого, що лежать у могилах, пов’язуючи з їхнім життям не тільки сьогоднішні реалії буття Вітчизни, але й, осмислюючи можливості її майбутнього, хоче усвідомити, що “я – дужий народ, я молодий” (П.Тичина). Пошуки контакту українського соціуму радянських часів з вітчизняною історією – це намагання патріотів якщо не розумом, то інтуїтивно, “серцем” побачити “нові береги” і “горизонт сподівань” (М.Хвильовий).

За прикладом своїх учителів – М.Костомарова, Т.Шевченка, М.Хвильового – О.Довженко звертається до символу “могила”: постійний заспів його кіноповістей – “високі могили” або “скіфські могили”. У візуально-екранній естетиці художника неабияку функцію відіграє бажання нагадати людям, що у пейзажах з могилами відчувається “тисяча років нашого життя над Дніпром” [5, 89]. На його думку, життєвий світ, завдяки проростанню насіння, з’являється з-під землі, розгортається і за законами розвитку врешті йде у ту ж землю, в могилу. Але історичні події, персонажі, як і насіння рослин, не просто канули в небуття, а залишили по собі спадок, слід, пам’ять про себе, і в цьому плані варто розуміти

уяву романтиків про те, що нерідко “могили розверзаються” і звідти постають пращури, звертаючись до нащадків і живучи в них.

Твори О.Довженка сповнені картин спілкування живих з мертвими через могили небіжчиків. Так, персонаж із кінофільму “Земля” Григорій ходить на могилу свого побратима для обговорення з ним важливих нагальних питань і справ, для спогадів про минуле. В оповіданні “Тризна”, яке за духом чимось нагадує однойменну шевченківську поему, проводиться ідея: коли поминають небіжчиків на могилах, то спілкування з ними набуває особливого смислу, бо “життя тоді тихо панує над небуттям” [8, 319]. Письменник зображує, як у щойно звільненому від фашистів селі люди, поховавши загиблих у братській могилі, справляють поминки: живі зібралися на кладовищі серед мертвих і з особливою силою зрозуміли всю злочинність такого історичного явища, яке зветься “війна”. Водночас вони відчули своїми серцями, що, незважаючи на великі жертви воєнного часу, народ зостається безсмертним. Саме в дусі романтичного погляду на історію письменник підкреслює, що не розумом (це було характерне для епохи просвітництва), а підсвідомо – “серцем”, “безсмертя народу почувалося тут на могилках в оцій давній зміні людських поколінь. Тут сиділа й лежала сама неначе історія, на присипаних свіжою землею дорогих утратах, серед низьких горбочків далеких сивих пращурів, сиділо три покоління – старе, середнє і мале” [8, 328].

Заглядаючи в минуле (“в могили”), був переконаний О.Довженко, зрозуміємо, хто ми. Адже “ми були єдиним народом у Європі, що не знали, хто ми”, з гіркотою констатує митець [5, 94.]. Це був результат русифікаторської політики царизму, який прагнув, щоб народи імперії не відали про своє минуле, не розуміли своєї окремоті. О.Довженко у зв’язку з цим згадує, що його батько “не знав, до якого народу він належить, як не знали всі, з ким він дружив, з ким працював до революції. Руські люди, проте в нього були окремі. По Десні сплавляли плоти з Орловщини. “То руські”. “А ми які?”, – питали ми, тоді ще малі діти. – “Ми які?” – перепитував батько, не знаючи, що відповісти, але невиразно відчуваючи якусь важку прикру пелену на своїх очах. – Ми мужики... хлібороби ми...” [5, 93]. У відповіді батька не можна не помітити звучання такої риси української ментальності, яка сучасниками названа антеїзмом: як давньогрецький герой Антей поповнював сили від своєї матері – богині землі Гери, так і український селянин живе працею на землі-ненці. Предки кіномитця мали й скотину, здобували засоби до життя чумакуванням, але на перший план ставили корінне заняття – землеробство як символ національної належності.

Мотивом антеїзму як риси української душі рясніють рядки довженківських думок і творів. Сам письменник виявляє безмірну любов до рідної землі за те, що вона давала йому

“хліб і серце, любов і звичаї, і радість творчості і труд, і велику печаль і страждання” [11, 374].

З антеїзмом О.Довженко пов’язує іншу рису українця – високу працездатність та працелюбність, які передаються від покоління до покоління. Письменник звеличує у праці діда Семена, який “пахнув... теплою землею і трохи млином”, опоетизовує красу праці батька, що за своє життя переорав стільки землі, накосив хліба, багатьох нагодував. Він співає гімн материним рукам, яка найбільше у світі любили саджати рослини, раділа, коли все “проізрастало”. Філософське осмислення трудової діяльності предків дозволяє письменнику зробити висновок, що праця для них була не тільки турботою про матеріальний стан родини, але й культурно-моральною традицією, потребою душі, началом усіх начал, основою світосприймання, джерелом щастя. Особливо це проявлялося у найвідповідальніші періоди селянської праці, коли вирішувалася доля врожаю, ситого зимування худоби тощо. Так, якою б не була важкою праця косарів, косовиця для них – це пора відчуття особливої святості, духовної окриленості. Хоч і не обходилося без сварок за копицю сіна, але врешті все закінчувалося миром, злагодою, загальним задоволенням від результату роботи. “Народ мій український чесний, тихий і роботящий, що ніколи в житті не зазіхав на чуже”, – пише О.Довженко [11, 272].

Митець намагається якомога глибше, повніше, різноманітніше вникнути в сутність національного менталітету свого народу. “На ці теми, – згадує О.Гончар, – про народ, про його звичаї й традиції, про кращі й гірші риси національного характеру він міг говорити безконечно, з безліччю відтінків інтонації, то з любов’ю й гордістю, то з гумором, а деколи навіть з болем і осудом” [12, 10].

До кращих позитивних рис свого народу письменник, крім вище згаданих, відносить його сміливість, бо він бився, як лев, у минулому за свою свободу, миролюбність й шанобливе ставлення до інших народів, гостинність і щедрість, ласкавість і доброзичливість. Хоч на долю народу випадало чимало лихоліть, горя, але він зберіг притаманну йому споконвічну здатність з гумором сприймати події: “Своєрідність гумору була нашою родинною національною ознакою... Ми ... сміялись в добрі і в горі, сміялись над владою, над Богом і над чортом...” [11, 373].

Особливо часто О.Довженко підкреслює любов українця до природи, гармонію відносин людини з нею, незважаючи на суперечності, які між ними виникали: “Ми жили в повній гармонії з силами природи. Зимою мерзли, літом смаглись на сонці, восени місили грязь, а весною нас заливало водою, і хто цього не знає, не знає тієї радості і повноти життя” [3, 57]. З гордістю він описує українське село, яке потопає в зелені садів. Любов до природи є справді специфічною ознакою українського народу. Це підкреслювали М.Костомаров та

Т.Шевченко, які вважали, що такої любові не помітно серед росіян. На відміну від українського, в російському селі не побачиш дерев уздовж вулиці і садочків біля хат. Любов українця до природи, зазначав М.Костомаров, знаходить гучний відгомін у національній поезії, яка оживляє природу, робить її учасницею переживань людської душі.

Як і М.Костомаров, О.Довженко виділяє таку рису українського народу, як шанобливе ставлення до жінки. Це не означає, що зникли прояви грубості чоловіка до дружини, в сім'ї вона, як правило, лишається залежною від чоловіка. Але жінка виступає як берегиня сімейного вогнища. Риси українки письменник відтворює в образі своєї матері, привертаючи увагу до її доброти, лагідності, ніжності, сердечності; цього ж вона навчає дітей своєю поведінкою. О.Довженко весь час прагнув писати твори про красу української жінки – “про жінку, про матір, про сестру. Про нашу Ярославну, що плаче рано на зорі за нами. Про Катерину, що плакала з Ярославною, про нашу геніальну українську хазяйку, про господиню України” [11, 198].

О.Довженко всіляко намагався відкрити світові свій народ шляхом показу величі його душі та історичного буття. Коли ж зазначав негативні риси народної поведінки й характеру, то прагнув докопатися до причин цього. Нещасливість історичного шляху свого народу, а звідси й ряд його негативних рис він схильний пояснювати особливостями його долі.

Міркування українського митця в цьому плані дотичні до тлумачення ходу історії західноєвропейськими екзистенціалістами. Ж.-П.Сартр переконував, що справжній сенс історичних подій визначається не минулим (попереднім станом речей, як у природі), а майбутнім. Результати історичної діяльності залежать не стільки від початкового проекту (стану народу, задумів, суспільних ідеалів, прагнень), а від подальших обставин, в яких відбувається реалізація можливостей. Екзистенція народу (як і окремого індивіда), стикаючись із зовнішнім світом, реалізується в історії через вплив безлічі факторів, причин, приводів, випадковостей і т. п. Тому результат історичного шляху, його сенс тлумачиться М.Гайдеггером як “доля” (німецьке слово доля – *schical* – має спільний корінь з *geschichte* – історія).

Для О.Довженка “історія не тільки в минулому. Ми творці історії” [1, 8]. Як минуле є втіленням у сучасному, так і “сучасне завжди по дорозі з минулого в майбутнє... Дороге й святе моє сучасне... стане колись минулим [10, 80]. Історичний час, на переконання митця, на відміну від фізичного, спресовує у собі в єдине ціле “всі труднощі, злигодні й героїчність минулого, всі пристрасті сучасного і завбачення і передчуття своєї історичної долі...” [4, 132]. Ми окрашені минулим, живемо в сучасному, але “сьогодні ми не належимо уже собі. Ми належим майбутньому”, – розмірковує письменник як філософ [11, 388].

Читаючи й перечитуючи історію свого народу, про що О.Довженко не раз повідомляє читача, він прагне збагнути її сенс. Екзистенційні можливості народного буття були великі й перспективні для його розвитку, але історична доля поглумилася над ним: “Не судилося нам розцвісти в житті. Все було у нас для цього – і земля добра, і багатства, і люди чесні, і трудящі, і здорові, і красиві. Всім узяли – не вистачило тільки доброї долі. Погубила нас нещаслива наша географія і невдала наша історія” [11, 295]. Географічно Україна опинилася на перехресті зіткнення інтересів ряду народів-завойовників, які перетворили її на широке поле битв, а потім пошматували тіло Вітчизни-неньки на частини, силоміць роз’єднавши народ. “Нема на світі другого народу з такою безмірно жахливою долею. Нема і не буде в Європі великого пасинка другого, що так був би зневажений в усіх своїх правах на угоду підлих кон’юктур”, – констатує український мислитель [11, 373].

Жорстока експлуатація народу, його пригнобленість у всіх сферах життя як іноземними, так і своїми феодалами змушувала боротися за краще життя, за волю. Тому тривалий період вітчизняної історії – це боротьба українського народу, яка “віками була боротьбою за своє визволення від феодалного гніту” [1, 8]. Наш народ, що “ніколи в житті не зазіхав на чуже”, мусив більше воювати, проливаючи кров, аніж будувати. Отож, констатує у 50-х роках О.Довженко, Україна – це суцільні бідні села, міст мало, і вони в основному невеликі, а видатні споруди в них – рідкість [11, 527]. Іноземні поневолювачі й своє панство протягом віків оббирали наш народ, не давали йому розквітнути. Тому “наш народ нагадує мені тютюн. Його весь час пасинкують. У нього велике дебеле листя, а цвіту де-не-де” [11, 215].

Біда українського народу в тому, що, знаходячись географічно у “пограниччі”, він не знайшов у собі достатніх сил і мудрості правильно зробити вибір, мужньо зустріти виклик зовнішніх цивілізацій, а тому основною історичною лінією Вітчизни стало поняття, яке іменують люди горем: “Горе, горе, чому ти так полюбило народ мій многотраждальний? Чого влізло в нашу історію, як гадина в серце, і не вигнать тебе, і не закласти?” [11, 180]. О.Довженко прагне дати відповідь на це питання, мислячи екзистенціально.

Екзистенціальна філософія підходить до феномену долі, як до визначеності людського буття вільною індивідуальною діяльністю. Кожна особа має неповторний спектр переживань, почуттів, творчих можливостей, які пов’язані з перебігом подій в життєдіяльності окремої людини, котрі містять спільне з людським родом, закономірне, але й масу випадковостей, пов’язаних тільки з даним конкретним індивідом. І в кожному конкретному випадку свідомо чи підсвідомо особа вибирає, як їй діяти при зіткненні зі всією сумою обставин. Так і складається те, що ми звикли іменувати долею, у якій відображаються особливості спілкування суб’єкта з буттям. Є люди, що намагаються пристосуватися до

буття, не противлячись зовнішнім обставинам, котячись, як перекотиполе. Вони нездатні кинути виклик долі, поборотися за реалізацію своїх внутрішніх потенцій, за міцне стояння на власному ґрунті особистісних сил. Такий тип людини у філософії дістав назву “маргінальний”.

О.Довженко вияв маргінальності відносно українського суспільства вбачав у тому, що народ не спромігся дати гідний виклик процесам денационалізації, деструкції національної самосвідомості, які протягом століть здійснювались різними імперськими тоталітарними режимами. Велика провинність у цьому лежить на політичних та духовних лідерах нації, які не боролися до кінця, а то й швидко зраджували національні інтереси, намагаючись знайти теплий притулок у наявному бутті. Індивідуальне ж спресовувалось у колективне, національне, в загальну байдужість, а потім у розгубленість, які потім М.Шлемкевич назвав “загубленістю української людини” (Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992).

У незалежній Україні історики визначили для вирішення одну з найнагальніших проблем: показати роль Вітчизни та її народу у світовій історії. Ризикнемо заявити, що цю проблему, як актуальну, започатковує услід за М.Хвильовим О.Довженко. З особливою силою думка про місце України в майбутті Європи пронизує творчість митця у роки Великої Вітчизняної війни. Він беззастережно стверджує, що саме “на українських ланах і селах в огні і полум’ї вирішується доля людства, вирішується велетенська проблема світової гегемонії, вирішується доля людства на нашій недолі. Така нещаслива земля наша. Така наша доля нещаслива” [11, 202].

О.Довженко у своїх творах періоду Великої Вітчизняної війни, особливо в кіноповісті “Україна в огні”, прагнув показати “образ нещасної моєї України, на полях і на костях, і на сльозах, і на крові якої здобута перемога...” [11, 260.]. За це Сталін оголосив його націоналістом. Письменник вважає владне шельмування себе несправедливим, бо в нього немає і краплини зневаги чи недоброчливості до долі, гідності, щастя й добробуту жодного народу в світі. І як художник він належить не одній Україні, а всьому людству, бо мистецтво є всесвітнім явищем. Свою “провину” митець бачить в непотуранні чиновникам і “в невмінні художника стримувати сльози, коли народу боляче” [11, 382].

Отже, доля народу – це розгортання в історичному процесі його внутрішніх особливостей і можливостей та зовнішніх впливів і обставин, що знаходять вираз у безлічі випадкових явищ, кількість яких переростає у нову якість – закономірність соціальних перетворень, які довго можуть не усвідомлюватись народом і лише з висоти майбутнього перед нами постає їх справжній сенс.

Основною соціальною рушійною силою суспільних змін О.Довженко називає народ. У його уяві народ є головним творцем матеріальних благ, духовних цінностей, воєнних перемог. “Повість полум’яних літ” він замислює як “новий сценарій про народ. І не буду я його писати ні про дважди героїв, ні про трижди зрадників, ні про вождів, що самою присутністю своєю вже прикрашають твір і збуджують надії постановників на безапеляційні путеводні сентенції, а напишу я сценарій про людей простих, звичайних, що зветься у нас широкими масами...” [11, 329]. Проте виявляється, у розумінні “народних мас” О.Довженко докорінно розходиться з марксизмом-ленінізмом. У цьому вченні безапеляційно стверджується, що справжнім творцем історії є робітничий клас, пролетаріат, покликання якого в знищенні капіталізму й побудові комунізму. Союзником пролетаріату у цьому всесвітньо-історичному процесі є селянство, перш за все – бідніше. Інтелігенція є не класом, а прошарком, який рекрутується з обох класів і має обслуговувати їхні інтереси. У О.Довженка інший погляд на роль інтелігенції.

Він іронічно зазначає, що “сьогодні інтелігенція завоювала собі честь стояти на третьому місці після робочих і селян. Знаменитий розподіл”. А далі радить людям: “Кажу тобі, людино, пам’ятай – вища твоя мета – стати на третє місце, на місце найвище, найдостойніше, найпрогресивніше” [11, 429]. І він пояснює, що суспільство не може успішно прогресувати, коли відсутня радість у житті країни, де немає інтелігенції або вона знаходиться у занедбаному стані, вважається третьорядною, або є “фальшива чи підроблена”. Це продовження лінії мислення П.Куліша, М.Драгоманова, І.Франка, М.Грушевського, які високо піднімали інтелігенцію в системі соціальної ієрархії, бо саме освічені люди мають творити й нести науку в народ, озброювати маси передовими ідеями. М.Грушевський у поняття “український народ” перш за все включав селянство, бо воно ніколи не зраджувало національним інтересам, є основним джерелом самобутності в українській культурі з найдавніших часів. Але він упевнений, що без активної інтелігенції, яка є складовою народу, нація буде політично байдужою і пасивною, малокультурною. У тому разі, коли інтелігенція не працює в народі, то він або спить, або шаленіє в хаосі інстинктивної помсти, писав М.Грушевський.

Водночас О.Довженко не тільки не принижує ролі робітничого класу, а в ряді своїх творів прославляє його працю, показує її великі здобутки. Щодо селянства, то письменник, виходець із цього класу, бачить несправедливе ставлення до хлібороба. Він засуджує можновладців, які “не хочуть думати, що на селянському багатомільйонному горбі вирости індустріалізація країни і все, чим користується інтелігентне державне міщанство.

Так працювати, і стільки віддавати, і так мало мати, і бути таким обдертим, і стільки давати державі, і бути таким обмеженим у своїх можливостях, як наш селянин, не міг би і півроку ні один... партійний лицар нашого часу. Завив би вовком” [11, 255].

Продовжуючи “народницьку” традицію української історіософії, яка започаткована кирило-мефодіївцями, розвинута І.Франком та М.Грушевським, О.Довженко безпосередньою силою та особливим суб’єктом суспільних перетворень вважає народний дух. Його занепад, особливо яскраво це показано на прикладі перших років війни, є важливішою причиною поразок, а духовне піднесення сприяє успіхові у всіх ланках людської діяльності. Високі духовні якості народу, здатність його до душевного пориву в ім’я Вітчизни формується, на думку письменника, рядом соціально-етнічних факторів, серед яких він виділяє два основні: втілення в особистостях, з яких складається народ, традицій історичного минулого нації та наявне щасливе, вільне сьогоденне буття, яке людина хоче зробити ще кращим і згодна захищати від ворогів. Ні того, ні іншого влада не дала українському народові, звідси його духовний занепад, що яскраво вилився на початку війни: панічний відступ, масова здача в полон, зрадництво з боку частини українців.

О.Довженко мав сміливість засудити систему пропаганди, навчання й виховання молоді, яка привела до бездуховності. У кіноповісті “Україна в огні” письменник у уста німецького офіцера фон Краузе вкладає такі слова, в яких звучить жорстка правда про стан духовності українців початку війни: “Ці люди абсолютно позбавлені вміння прощати один одному незгоди, навіть в ім’я інтересів загальних, високих. У них немає державного інстинкту... Вони не вивчають історії. Дивовижно. Вони вже двадцять п’ять літ живуть негативними лозунгами – одкидання Бога, власності, сім’ї, дружби! У них від слова нація остався тільки прикметник. У них немає вічних істин. Тому серед них так багато зрадників...” [9, 20]. За сюжетом, це думки ворога, але О.Довженко їх поділяє. Віру в Бога відкинули, а які духовні цінності поставили на це місце? Відсутня віра в Батьківщину, в Людину. Національні почуття намагалися всіляко заглушити, підмінивши гаслом інтернаціоналізму. Людей “не учили Батьківщині – їх учили класовій ворожнечі і боротьбі, їх не учили історії. Народ, що не знає своєї історії, є народ сліпців” [11, 241].

Й.Сталін проголосив концепцію посилення класової боротьби в умовах будівництва соціалізму. Теза про те, що класова боротьба буде загострюватися пропорційно успіхам побудови соціалізму, потрібна була “вождеві всіх народів” як ідеологічна підстава для розправи з опозицією, для виправдання репресій. Така ідейна позиція і репресивна практика породили страх у людей, недовіру один до одного, догматизм, моральне спустошення, бездуховність. Відсутність національної гордості була зумовлена незнанням історії свого народу, знеславленням національних героїв та їх повним забуттям. “Єдина країна в світі, де

не викладається в університетах історія цієї країни, де історія вважалась чимось забороненим, ворожим, контрреволюційним, – це Україна. Другої такої країни на земній кулі нема”, – з гіркотою констатує О.Довженко [11, 208]. В умовах репресій істориком стати було небезпечно, тому “ніхто не хотів вчитися на історичному факультеті. Посилали в примусовому плані. Професорів заарештовували майже щороку, і студенти знали, що таке історія, що історія – це паспорт на загибель” [11, 209].

О.Довженко, будучи переконаним, що “історія є рівнодіюча всіх духовних сил і здібностей народу” [11, 209], закликав вивчати її, досліджувати письмові й речові пам’ятки минулого. Історичні пам’ятки є святинею народною. Лаврські гори в Києві він іменував “як одвічне свято нашої землі,.. вічною урочистою красою, що розливалася навколо, куди тільки гляне око” [11, 222]. Він вважав злочином, що ці святі місця були перед війною “засмічені і винними складами, і ще всілякою гидотою, яку завезли туди безбатченки...” [11, 222]. Безліч історичних пам’яток зруйнували у воєнну пору, а ще гірше, що продовжують знищувати у мирний час замість того, щоб зайнятись їхньою поступовою реставрацією. “Я зневажаю уряд України за його скотиняче ставлення до культурних пам’ятників своєї старовини. У нього немає любові до народу. Народ має багато підстав ненавидіти всіх нас за це” [11, 544], заявляв митець.

Крім письмових та речових історичних джерел, О.Довженко неоціненним скарбом-свідком старовини вважав народну усну творчість. “Національний епос – втілення історичної пам’яті народу”, – переконував він [11, 413]. Традиція пізнання духу народу через фольклор виходить з діяльності українських істориків-етнографів XIX ст. М.Максимовича, В.Антоновича, М.Костомарова та ін. О.Довженко, як особливе джерело історичного пізнання, цінував кобзарське мистецтво. У кіноповісті “Зачарована Десна” він згадує, про кобзаря П.Кулика, який багато мандрував по Україні, брав участь у київських етнографічних вечорах. Він належав до кобзарського цеху “Старців”, що існував у Сосниці аж до 1915 р. і про який, звичайно, знав О.Довженко.

Відзначаючи як рису національного характеру українців їх пісенність, митець вбачав у пісні відбиття внутрішнього життя українського народу, втілення його психології та духовності. Він писав: “Українська пісня – це геніальна поетична біографія українського народу, народу трудівника, народу воїна, народу, що цілі віки бився, як лев, за свою свободу. Тяжка була історія. Кривава, бодай не вернулась. І народ, який позбавили багатьох можливостей, у кривавій боротьбі вилив свою душу, свій поетичний геній в єдине, в що міг, – у пісню, в безсмертну українську народну пісню. Українська пісня – це бездонна душа українського народу, його слава” [10, 24].

Не обмежуючись визначенням функцій народу й народного духу в історичному процесі, О.Довженко розмірковує і над роллю видатних осіб в історії. Під видатною особою він розуміє окрему людину, яка, маючи від природи талант чи геніальність у певній сфері діяльності, розуміє завдання епохи краще інших, бачить далі інших, а тому виконує особливу прогресивну функцію в поступі людства в цілому чи певної нації. Така людина, як правило, вступає в конфлікт з існуючою соціальною системою: “Тімірязєв, Мічурін, Ушаков... Особливість великих людей, полягає очевидно, у тому, що, виконуючи історичну задачу своєї державної системи, вони переросли задачу і в момент переростання входили тим самим у конфлікт з системою” [11, 431].

Оскільки індивідуальна свідомість видатних людей переростає суспільну, то конфлікт між ними неминучий. Тому великих людей за їхнє життя суспільство часто не розуміє, не сприймає генія або просто недооцінює. Як митець О.Довженко в основному знайомий з життям діячів культури і констатує тяжке існування в період їхньої творчості: “Так, очевидно, побудовано світ, що великим людям при всіх ладах жилося незатишно й тоскно. І Леонардо, і Мікеланджело, і Сервантес, і Чайковський, і Бетховен, і в яку епоху, і в яку галузь не заглянь, скрізь життя Шостаковичів ішло під одним і тим же трагічним знаком” [11, 332].

Велику людину породжує певна епоха – період в історії, який характеризує провідні тенденції суспільного розвитку на певний, значний відрізок часу. Потреба вирішення кардинальних проблем епохи вимагає наявності видатних людей, саме таких, а не інших: “Народ може бути великий у кожен даний момент тільки в одній галузі. Нема поетів – є генерали, маршали. Бувають епохи художників, бувають і інші епохи, які народжують людей розумних і сильних, надзвичайно мужніх” [11, 373].

Буває, що збіг обставин власного й суспільного життя підносить на гребінь епохальних подій людей випадкових, безталанних, тоді їх безглузді, а часом підступні й злочинні діяння негативно позначаються на поступі народу. “В житті трапляється частенько, що дурнуваті люди опиняються в ролі наставників і повчителів”, – зазначає письменник [11, 548]. Але роль дійсно великих людей в історії людства переоцінити важко. Вони прокладають дорогу до майбутнього, їхні образи не стираються у пам’яті наступних поколінь і кличуть до наслідування, до активних дій в ім’я перебудови світу на краще, надихають на боротьбу за подолання зла, всього, що чуже й вороже людині. Кожна нація має своїх героїв, які ніколи не помруть, бо закарбовані навечно не тільки в історичних працях, в художніх книгах, в піснях, думах, билинах, але і в серцях нащадків. Зокрема, такі герої дорогі кожному українцеві: “Живуть у народній душі великі імена Наливайка, Богдана Хмельницького, Богуна, Кривоноса, Трясила, Кармалюка і кличуть до бою за свободу, за

життя України, за славу” [2, 22]. І поки в народній пам’яті будуть жити національні герої, робить висновок митець, душа народна залишиться нездоланною. Тому у кінострічках він хотів відтворити в образах предків, “що давно пішли з життя, близькі сучасності й живі риси, показати всю глибину благородства їх внутрішнього світу” [7, 118]. Зокрема, мріючи про постановку фільму “Тарас Бульба”, він хотів, “щоб слова Тараса, звернені до запорожців перед боєм під Дубно,.. закликали нас, як голос безсмертного народу з його всеперемагаючим духом” [7, 118].

Звернімо увагу на те, що О.Довженко у наведених вище судженнях як героїв підносить борців України за її незалежність. І все ж серед великих українців усіх часів він виділяє постать Тараса Шевченка, якого вважає “батьком нації”: “Велика людина, якою пишається наш народ і наші братські народи. Великий патріот українського народу і батько його поезії, його доблесний геній, дорогий і близький кожному, хто любить свою Батьківщину, хто не зраджує її, не продає, хто бореться за її життя і щастя. Великий безсмертний Кобзар наш...” [2, 22]. Проте О.Довженко застерігає від безтямного цитування творів великого українського поета. Їх треба сприймати серцем, тоді вони запалюють кожную людину до дії, зокрема митця до творчості. Письменник не просто збирається повторювати ідеї Т.Шевченка, а вони мають йому слугувати ніби методологічною основою для осмислення світу, подій, явищ. В образній формі митець цю думку подає так: “Кобзаря цитувати трудно. Він нагадує мені огненну піч, з якої обережно вихвачують угольки і, перекидаючи їх між пальцями, прикурюють...” [11, 204]. При цьому О.Довженко застерігає, що недруги України теж схильні вихопити цитати з цілісного контексту творів Кобзаря, коментуючи їх на свою користь. Зокрема, йдеться про представників ідеології російського великодержавного шовінізму: “Особливо трудно вихвачувати ці вуглинки нашим сусідам. Вони тоді чомусь нагадують мені чортів, що знаходять в Святому Письмі тексти на свою користь” [11, 204].

Як великих людей для всього людства О.Довженко шанує К.Маркса, Ф.Енгельса, В.Леніна. Проте культ особи Й.Сталіна, що панував у радянські часи, митець сприйняв скептично. Хоч місцями у його щоденникових записах відчувається певна повага до керівника держави, який у свій час взяв під захист О.Довженка, але митець у своїх творах практично відмовився від прославляння, вихваляння генія вождя, як це звичайно робили інші художники. Друг Берії кінорежисер М.Чаурелі дорікав О.Довженку за те, що він у кінострічках пожалів навіть кількох метрів плівки для вождя. Але ж це була не випадковість у творчості митця, який під час трагічного відступу Радянської армії зрозумів провину керівництва держави і особисто Сталіна у поганій підготовленості країни до оборони від нападу агресора. До війни людям втлумачували, що “граница на замке”, а якщо на нас

нападуть, то воєнні події будуть тільки на території ворога, якого Червона армія переможе “быстро и малой кровью”. Вже на початку воєнної трагедії О.Довженко побачив, що серед простих людей зникає віра в геніальну стратегію вождя. Пізніше мати митця підтвердила думку про те, що тяжкі поневірвання людей, кинутих на поталу фашистам на окупованій території, стали причиною зневіри в Сталіна. Батько письменника, помираючи від голоду й знущань у Києві, за свідченням матері, “проклинав Сталіна за невміння правити і воювати, за те, що мало готував народ до війни і віддав Україну на розорення Гітлеру, нагодувавши перед тим Німеччину і помігши їй підкорити собі Європу” [11, 321].

Цей мотив О.Довженко досить виразно намагався втілити у текст кіноповісті “Україна в огні”. Тут є епізод, коли син виправдовується перед батьком, чому вони відступають: у ворога краща зброя, у радянських танків броня тонка. На що старий відповідає: “А сталінська де? Де та зброя, на яку я двадцять років витрачав свої копійки трудові?” [9, 22]. Ця фраза: “Броня тонка...” є об’ємним звинуваченням гнилому режиму на чолі зі Сталіним. У “Щоденнику” зустрічаємо фразу: “Товаришу мій, Сталін, якби ви були навіть Богом, то й тоді не повірив би...”.

Письменник розвиває думку про мізерну роль партійних та державних діячів сталінського періоду, ставлячи питання і відповідаючи коротко й категорично на них: “Чим допоміг мені у творчості хоч один державний чи політичний діяч? Що порадив розумне і змістовне? На що вказав? Чим натхнув? Яку подав ідею? Пораду? Нічим. Ніколи. Ніяк” [11, 380]. Одні з цих манекенів, догоджаючи вождю, до кінця життя залишаються на вершинах владних структур, інших, які чимось не сподобались Сталіну або з якоїсь політичної причини ними треба пожертвувати, знищували. Такий стан справ О.Довженко спостерігав за часів культу особи Сталіна. Але у липні 1953 року, коли до управління партією вже прийшов М.Хрущов, письменник робить запис у “Щоденнику”, який є пророчим на тривалий наступний період тоталітарної системи: “З керівної посади у нас лише дві стежки: з кабінету в могилу чи в “места не столь отдалённые” [11, 504].

У той же час серед простого народу він бачить трудівників творчих, мислячих і чудових оригінальних практиків. Митець справедливо вважав, що кожна людина, яка працює, є діячем, суб’єктом історії. Та в умовах тоталітаризму панує масове знеособлення, пов’язане з втратою звичайною людиною власної суверенності. Ця втрата “компенсується” почуттям зверхності “видатної” особи, вождів, яким приписуються всі наші успіхи й перемоги. Митець ставить завдання показати велич простої людини, не якоїсь абстрактної, а конкретних індивідів. На його думку, саме героїзм кожного з солдатів спресувався у перемогу, а щоденна сумлінна праця окремих будівельників вирішує долю майбутньої

електростанції. У зв'язку з цим письменник уводить поняття “велична мала людина”, яка є основою державного і суспільного буття.

Визначення ролі народу й видатної особи в суспільних перетвореннях є центральними темами Довженкових історіософських роздумів. Але, крім них, зупинимось ще на кількох напрямках осмислення митцем суспільних явищ і процесів. До них, зокрема, належить проблема війни і миру.

Оспівуючи життя людини як найвищу цінність, О.Довженко з невимовним болем у серці відзначає всю нерозумність тих, хто веде свої народи на загарбання чужих земель, кладучи на плаху голови невинних як своїх співвітчизників, так і сусідів. Він показує, які страждання, яке горе несе війна людині. Непоправні людські втрати, неосмислене знищення матеріальних і духовних цінностей – результати війни. Люди змушені стріляти один в одного, вбивати собі подібних. Це надзвичайно аморально, бо навіть дикі звірі не вбивають своїх родичів. Отож війна аморальна вже у своїй основі: “Війна – дурна. Жорстокість і всесвітня дурнота, одягшись в атавістичне пір'я, прославлене тисячоліттями книжної брехні і кровожадних дурощів, перетворюють мене в щось гірше, дурніше й страшніше за дикого звіра. Я вже не кажу про таких благородних і достойних пошани тварин, як собака, кінь чи корова”, – міркує на шляхах війни один із довшенківських героїв Тарас Кравчина [11, 415].

Звичайно, О.Довженко розрізняє війни загарбницькі – несправедливі і війни на захист своєї батьківщини – справедливі. Для нього війна народів СРСР проти фашистської навали є священною. Він бачить, що німці кинули проти його країни матеріальні і людські ресурси більшості країн Європи, що весь світ дивиться на нас, як на останню силу, яка може спинити наступ коричневої чуми. Наші величезні жертви не марні, бо кожна краплина крові падає на порятунок всесвітньої історії. Його герої розуміють значення свого ратного подвигу, бо наш народ, “смертю смерть поправший”, відстояв “всі минулі сторіччя... всю нашу історію, минулу й майбутню” [6, 206].

Та попри розуміння відмінностей між справедливими й несправедливими війнами, письменник вважає війну взагалі, як і колись Лев Толстой, неприродним станом для людства. Особливо це проявляється, на думку О.Довженка, коли спалахують всесвітні війни. Друга світова війна “стала великою, як життя, як смерть. Воює все людство. Ніби земна куля влетіла в якусь божевільну туманність. Війна стала життям людства...” [11, 186]. А особлива жорстокість, на переконання митця, притаманна громадянським війнам, які в своїй основі мають класову боротьбу [11, 181].

Як митець О.Довженко обурений тим, що нерідко вживається поняття “військове мистецтво”: “Війну називають мистецтвом. Вона таке ж мистецтво, як шизофренія або чума” [11, 415]. Він засуджує письменників, які возвеличили війну у своїх творах, скульпторів, які

увінчали згадки про неї у пам'ятниках. Війна ганебна, бо вона веде до того, що в епоху пари й електрики, коли відкриті чудотворні ліки для рятування життя, жінка змушена орати землю, ходячи у ярмі з коровою. О.Довженко це кваліфікує як пам'ятник великомучеництву і ганьбі людства. На жаль, страхіття війни нічого не навчили її паліїв: “Тотується нова війна. Нові герої, нові сироти, нові злочинці, спасителі” [11, 416].

Засуджуючи філософію війни, О.Довженко розгортає і стверджує філософію миру: “Нам не потрібні солдати. Нам потрібні люди. Досить солдатів”, – звучать його слова, як непорушне кредо [11, 174]. У його творах війну перемагає мирна праця. Визволена земля, і одразу на ній сіють, і в цій жмені зерна виявляється дійсно більше змісту, ніж у всій фашистській історії. “Життя народу – у жнивах ланів. Воно у виноградних гронах, в усмішці неба і в сльозах його – дощах і росах, що падають на плоди садові”, – визначає сенс народного існування письменник [11, 348]. Він так формулює найзаповітніше своє бажання: “Чого я хочу? Що мені треба? Роботи. Я хочу роботи і трохи радості... Я хочу працювати і вірити до смерті, що не потрібні будуть уже людству танки і гармати, і весь оцей смітник атавістичних дурниць, всі оці пам'ятники великим вбивцям і їх коням... Що буде мир і не потрібні будуть герої-мученики” [11, 393 – 394].

Мир є найбільше надбання у відносинах між людьми і країнами на землі. Він мріє, як людина повернеться на ранішню росу, навколо квітнуть сади, а у квітучому саду неможливо не те що вбити, але й навіть сказати нецензурне слово, вилятись. Філософія миру в О.Довженка – це обґрунтування шляху людського до щастя, яке досягається злагодою між народами, любов'ю і взаємоповагою поміж людей.

З осмисленням природи війни та її наслідків у творчості О.Довженка пов'язана тема переростання культури у цивілізацію, як її у праці “Присмерк Європи” сформулював німецький філософ Освальд Шпенглер. Його вплив очевидний на історіософські погляди М.Хвильового; не обминув він і О.Довженка.

О.Шпенглер написав свій твір під безпосереднім враженням подій Першої світової війни, коли невдовзі людство відчуло на собі її негативні кризові наслідки. Німецький філософ занепад Європи вбачає у тому, що культура змінюється цивілізацією. Культура – це глибока духовність людини, яка проявляється у її індивідуальності, у моральних якостях, у творчості, здатності естетично сприймати дійсно прекрасне, яке притаманне природі і високому мистецтву і т. п. Цивілізація, яка порушує культуру, йде їй на зміну, характерна перенасиченням суспільства технікою, гіперурбанізацією, хижацьким підкоренням природи, стиранням людської індивідуальності, падінням культурних цінностей, моралі, мистецтва тощо. Цивілізація – це постійні війни, які можуть завжди перерости у світову війну.

О.Шпенглер прославився особливо тим, що передбачив вибух Другої світової війни у недалекому часі після Першої світової.

О.Довженко, який пережив Першу і Другу світові війни, ніби продовжує судження О.Шпенглера: “Одне слово, двадцятий вік помстився. Погуляв по слідах і дев’ятого, і сьомнадцятого, і одинадцятого. Зоставив бити цеглу, кам’яні коробочки, на які противно дивитися, і покарбовану землю. Відсутність смаку, одірваність од природи, і моральний занепад, і душевна сліпота – разючі й незрівнянні ні з чим. Мені здається, що в наступних часах нашу героїчну епоху будуть вважати епохою занепаду в багатьох смислах” [11, 328].

Наступ цивілізації і занепад культури О.Довженко бачить у всьому Західному світі. “Американський нью-йоркський композитор живе в світі виття, стуку, скреготу, какофонії, божевільного ритму автомашин, ліфтів і т.д. Це створює його світовідчуття. Жалюгідне явище, але факт. Він – антипод гармонії і мелодії через те, що гармонія і мелодія в нашому розумінні і в розумінні великих класиків відсутні в його серці. Він – продукт іншого середовища, іншої сили речей” [11, 548 – 549]. Констатувавши дійсність, український митець шукає вихід зі світового скрутного становища. Задумана ним велика книга “Золоті ворота” мала включати в себе процес відродження українського народу, який мислився в плані вірності концепції “азіатського відродження” М.Хвильового. Про це свідчить запис у “Щоденнику”: “Через усі “Ворота” і особливо третю частину проходить думка: “Відстала Європа. Передова Азія. Отже, ми ніби не відстала Європа, а передова Азія” [11 424]. Так глибоко засіла в підсвідомості ідея М.Хвильового, що письменник не зміг зрозуміти утопічного її змісту, а може й “серцем” не хотів цього в умовах убогості соціалістичної дійсності, яку він добре знав і смів порівнювати життя селян зі становищем засланих на Колиму: “Одна лише зовнішність людей спонукає до найгірших роздумів. Це якщо говорити про одяг і житло. І самий вигляд людей не дуже тішить. Обличчя розумні, бо люди справді розумні, але це такий суцільний заклопотаний, затиснутий будень. Як нелегко дається народу трудовий героїзм! Як далеко до комунізму. Як ще трудно і важко в наших селах. Це все ж щось на зразок майже колимального” [11, 519].

Не повторюючи у висновку всіх тез історіософського мислення О.Довженка, підкреслимо його головну думку. В умовах гноблення України тоталітарним режимом та політики русифікації він ставить питання про необхідність правдивого пізнання специфіки менталітету українського народу, його історичної долі, щоб дати відповідь на питання: “Хто ми?” Для митця-мислителя історія – це не тільки процеси та події, що стосуються людської діяльності в минулому, але й сучасний стан суспільства, людини, у яких втілилась “дідівщина”, що пізнати не так то й легко, але ж вкрай необхідно. Це потрібно, щоб утверджувати все прогресивне в сучасному й працювати на майбутнє. О.Довженко, мабуть,

не випадково відтворює розмову двох археологів, яку планував втілити в одному із фільмів. Молодий говорить: “Дивись назад – це суть нашої нації”. Старий, як от покійний професор Яворницький, має іншу думку: “Дивись вперед, а то лишишся позаду, – і через минуле утверджує майбутнє в сучасному” [11, 505]. Художник проводить червоною ниткою через ряд своїх творів думку про те, що народний дух стане піднесеним, перетвориться на рушія прогресивних перетворень у вітчизні за умови, наскільки кожна людина відчує своєю історію рідного краю, а себе невід’ємною часточкою неї.

Література

1. Довженко О. Виступ на Народних зборах Західної України // О.Довженко. Твори. – В 5 томах. – К., 1983 – 1985. – Т. 4. (Далі твори О.П.Довженка у примітках подані за цим виданням).
2. Довженко О. Душа народу неподоланна. – Т. 4.
3. Довженко О. Зачарована Десна. – Т. 1.
4. Довженко О. Земля. – Т. 1.
5. Довженко О. Матеріали до “Поєми про море”. – Т. 5.
6. Довженко О. Повість полум’яних літ. – Т. 2.
7. Довженко О. Тарас Бульба (стаття). – Т. 4.
8. Довженко О. Тризна. – Т. 3.
9. Довженко О. Україна в огні. – Т. 2.
10. Довженко О. Українська пісня. – Т. 4.
11. Довженко О. Щоденник // Довженко О. Зачарована Десна. Україна в огні. Щоденник. – К., 1995.
12. Гончар О. Довженків світ // Довженко О. Твори. – В 5 томах. – К., 1983 – 1985.
13. О. Хвиля М. Куди ведуть шведські могили // Життя і революція. – 1933. – № 8 – 9.
14. Хвильовий М. Вступна новела // М.Хвильовий. твори. – В 2 томах. – К., 1990.

Релігія і культура

Релігійна спадщина і формування національної свідомості

Розквіт України неможливий без утвердження національної свідомості у молодого покоління, кому належить завершити всебічну розбудову нашої державності, зрештою, в руках якого майбуття народу. Національна свідомість – це могутній колективний дух, що консолідує націю.

Яка ж роль релігійної спадщини у становленні сучасної духовності людини? Ще в недалекому минулому в нашій літературі зв'язок релігії і культури визначався дуже тенденційно. Атеїсти прямо залежали від офіційної партійної пропаганди, яка вимагала не об'єктивного дослідження дійсності, місця і ролі релігій в бутті народу, а критики релігійної ідеології, що, будімо, стоїть на перешкоді соціалістичного і комуністичного будівництва, відволікає частину радянських людей від активної участі у революційному перетворенні дійсності. Так зване антирелігійне виховання підростаючого покоління в школах зводилось до розвінчання релігії як ідейного противника нашого суспільства, як носія реакційних думок, у минулому захисника експлуататорів, а тепер – як пережиток минулого. Стосовно духовної культури релігія розглядалась або як її антипод – антикультура, або як її історично минулий елемент.

Було б несправедливо замовчати й те, що в ряді серйозних філософських праць релігія розглядалась як частина загальнолюдської культури. Російський дослідник Л. Митрохін справедливо зазначав, “що в національній культурі – релігія не просто оболонка, зовнішній ідеологічний пласт, який легко зіскоблити шляхом просвітництва та виховання. Як особлива “наука життя”, вона глибоко укорінена в повсякденній діяльності людей, пронизує її світовідчуття”.

Дійсно, протягом століть національність і релігійна приналежність нерідко вживались як слова-синоніми. Скажімо, замість “українець” чи “росіянин” говорили “православний”, замість “казах” – “мусульманин”, замість “єврей” – “їудей” і т. д. Етнічні ознаки будь-якої народності чи нації історично виникали під впливом релігійного комплексу (релігійних вірувань, почуттів, відносин, культових дій). Пов'язана з мовою, звичаями, обрядами, традиціями, народною творчістю і т. п. релігія стала частиною самосвідомості нації, зрослася з соціальною практикою людей.

Виходячи з того, що релігія була одним із основних компонентів національної свідомості, треба показувати молоді її дійсне місце в духовній спадщині минулого, щоб осмислити її реальне становище в сучасному суспільстві. При цьому варто пам'ятати, що

немає “релігії взагалі”, а є конкретні конфесії, органічно пов’язані з історією і сьогоденням конкретних народів, з їхньою національною самосвідомістю. Українська нація формувалась у нерозривному взаємозв’язку з православ’ям, хоча й інші релігійні течії мали немалий вплив на певні регіони України (наприклад, греко-католицька віра), на певні верстви населення (старообрядство, баптизм та ін.)

Сьогодні ми справедливо засуджуємо ігнорування релігійно-філософської спадщини вітчизняної культури. Показ того, що філософію творили люди з релігійними переконаннями, а отже, світоглядне бачення світу вбирало в себе народну мудрість, яка знайшла раніше своє закономірне відбиття в релігії, така необхідна умова побудови курсів з історії вітчизняної філософії.

Розкриємо цю необхідність на конкретних прикладах, показуючи одночасно, яким чином наведений матеріал сприятиме формуванню українського патріотизму, почуття національної гідності, інших компонентів національної свідомості молоді.

Звернемось до XIII – XV століть, періоду становлення української народності. Це час поневолення Русі татаро-монголами, а потім їхніх набігів з розоренням і грабежами. На ослаблені золотоординською навалою землі поширюється експансія Литви та Польщі, які захоплюють у середині XIV ст. Волинь, Галичину, Київщину, Чернігово-Сіверщину, Поділля. Тяжкий, безрадінний період, коли міста стали колективними кладовищами, відбивається, з одного боку, у релігійно-філософській думці як “казні божі”, як розплата грішників за нечестивість. З іншого боку, цей період породжує ідеологію протидії розбрату й насильства. Лунають заклики до єдності українських земель. Билинний епос цього часу пройнятий вірою в силу народу, його мудрість, що втілена в богатирях, котрі завжди перемагають ворогів. Всі богатирі врешті-решт їдуть до Києва, що є центром українських земель. Це історична неправда, але в билинах яскраво виражений незламний дух народу, його надія на визволення.

Починаючи з кінця XIV – початку XV століть, з’являються думи, основний герой яких є захисником народу. На відміну від билинних героїв, він набуває певних конкретних рис відомих історичних діячів. Цікаво, що народний ідеал підпорядковує собі так звану агіографічну літературу, тобто описи життя святих. Якщо в період Київської Русі святі – це перш за все ті, хто безневинно постраждали (напр., Борис і Гліб), то в XIV – XV ст. до лику святих все більше відносять людей з героїчно-мученицьким життям, тих, хто сприяв згуртуванню русичів на боротьбу з поневолювачами (наприклад, митрополити Олексій та Петро). Звичайно, в церковних творах святість досягається в наближенні до Бога, мета такого святого не у всьому співпадає з образом народного героя-борця. Але в народній свідомості саме святі виступали як борці за перемогу добродетності, в яку входила насамперед вірність своєму

народові та його національному самоутвердженню. Релігійно-біблійні мотиви в даному випадку відігравали роль виразника народної самосвідомості.

У XVI столітті, особливо в другій його половині, відстоювання чистоти православної віри стає знаменом боротьби за збереження національної незалежності, української мови й культури. Політичне й економічне поневолення польсько-литовськими феодалами українського народу, закріпачення селянства супроводжувались насадженням духовного гніту, окатоличенням. Народ відповідав на це повстанням (під керівництвом К. Косинського, С. Наливайка та ін.). Мислителі прагнули ідеологічно обґрунтувати необхідність цієї боротьби. Діячі Острозького культурного центру Герасим Смотрицький, Василь Суразький, Клірик Острозький, видатний полеміст Іван Вишенський, пізніше ідеологи братств, звертаючись до ранньохристиянських джерел та творів отців християнської патристики, критикували католицьку релігію, відстоювали чистоту православної віри, яку вони вважали єдино істинною. Це був своєрідний український реформаційний рух. Якщо реформація в західних країнах протиставляла засиллю католицької церкви протестантську віру як таку, що повертає до часів первісного християнства, то в Україні католицизму протиставлялось православ'я. Діячі української Реформації вчили, що Бог є в самій людині і проявляється через її діла, зокрема, через боротьбу зі злом. Людина повинна знайти в собі боже, дійсно духовне, істинне. Розум, наука теж потрібні людині в практичному житті. Але для людини головне – це самопізнання в собі божого начала шляхом віри. Основна ідея тут така: розум часто велить приймати католицьку або уніатську віру, бо це дає в умовах польсько-литовського панування земні вигоди. Знаючи, що розум порівняно з вірою вторинний, людина має боротись за збереження віри, щоб не втратити своє боже начало, свою істинну духовність, а отже, національну самосвідомість.

У XVII столітті центром ідейної боротьби за збереження національної культури, свідомості стає Києво-Могилянська академія (1616 – 1817). У ранній період існування цього навчального закладу її професори обґрунтували ідею зверхності церковної влади над світською. В умовах панування польсько-литовської шляхти це був заклик до українців гуртуватись навколо православної церкви, яка є захисником їх інтересів, віддавати їй владі перевагу над владою Речі Посполитої.

Для діяльності Києво-Могилянської академії характерним була її спрямованість на безпосередній вихід “на народ”. Студенти виступали з піснями, віршами, інтермедіями на майданах та вулицях. З них формуються мандрівні дяки та козацькі літописці, що прославляють волелюбність, любов до батьківщини, ненависть до завойовників рідного краю. З Києво-Могилянської академії вийшов просвітитель-демократ, поет і філософ Григорій Сковорода, чий вплив на формування самосвідомості українського народу важко переоцінити, чий ідеї й тепер надихають політичних діячів на побудову української держави.

Духовний світ минулого буде не зрозумілий нинішнім поколінням без опанування ними мистецтва і літератури, створених предками. Оволодіти ж мистецтвом, глибоко пізнати музику, живопис, хореографію, архітектуру та ін. практично неможливо без проникнення у зміст релігії. Адже більшість творів мистецтва в минулі століття так чи інакше проникнуті релігійним світосприйманням, у них використані релігійні сюжети чи символи, релігійні почуття відтворені в художніх образах і картинах. Естетичне та релігійне бачення світу часто-густо перепліталися. Це й не випадково. Між естетичною свідомістю та релігією є багато спільного за формою: обидві включають фантазію у баченні світу, їм притаманна яскрава емоційність, уява, почуття піднесення і т. п. Але й за предметом відтворення вони мають загальне: здатні відображати як природне, так і суспільне буття у всій його різноманітності; в центр уваги ставлять пізнання смислу людського життя.

Найбільш органічно мистецтво і релігія поєднані в культових діях, в обрядах. У нас за комуністичних часів велась широка кампанія по витісненню релігійних обрядів світськими (радянськими). Але результати її були надто скромними. Чому? Видно, тому, що нові обряди та ритуали творились у кабінетах, у відриві від життя, без знання віковичної традиції українського народу. Творці й виконавці радянських обрядів не враховували головного: обряд – це не веселе проведення часу, а спосіб передачі досвіду людського співжиття, метод регуляції і орієнтації людської психіки в найбільш відповідальні, переломні моменти життя індивіда, сім'ї, колективу тощо. Обряд – це засіб залучення людини до суспільних цінностей, норм поведінки, відносин. Система обрядів, народжувалась протягом тисячоліть з внутрішньої потреби людей.

Іноді кажуть про необхідність відрізнити народні і релігійні обряди. Навряд чи можна з цим погодитись. Обряди не нав'язувались релігією зверху, а формувались у процесі співжиття знизу. А оскільки безрелігійних культур історія не знає, то правильніше було б говорити про взаємозв'язок в обрядах світського та релігійного. В обрядах за допомогою певних символічних дій закодовані людські відносини, у тому числі національні. Тому будь-яке посягання на обряд зачіпає глибокі почуття людей, що звикли його виконувати, викликає неабиякий опір з їхнього боку. Забезпечення вільної участі кожного в тих обрядах та ритуалах, які його ваблять, які він прагне виконувати, як це робили діди й прадіди, – теж один із способів прилучення до духовності минулого, а отже, формування національної свідомості.

Все більше умов створюється для пізнання так званої духовної музики, під якою звичайно розуміють твори, написані для церковного богослужіння, на релігійну тематику, а отже, специфічні за змістом і формою. Такий спів можна почути не тільки в храмах, але все частіше по радіо і телебаченню, можна купити платівку духовної музики; її включають до своїх репертуарів найбільш відомі професійні творчі колективи республіки. Звичними стають спільні концерти церковних і світських хорів. Духовну музику включено до шкільних програм, її розучують

самодіяльні хорві колективи. На сцені і в ефірі звучать наспіви Києво-Печерської лаври, хори й концерти Бортнянського, Березовського, Вахняніна та інших українських композиторів XVIII – XIX століть.

Особливим національно-специфічним музичним явищем є церковні дзвони, як інструментальна різновидність народного мистецтва. Розвиток цього виду народної творчості, перетворення його в художнє явище йшло під впливом необхідності компенсувати відсутність інструментів у православному богослужінні. Талановиті вихідці з народу звернули увагу на музичні властивості і можливості дзвонів, прагнули їх використовувати для відтворення різних мелодій. Народні музики-дзвонарі довели своє мистецтво до таких вершин, що воно зблизилося з іншими видами народної творчості – билиною та казкою. Церковний дзвін нині активно повсюди відновлюється як особлива інструментальна різновидність української та російської музичної культури.

Національна духовність знайшла своє відбиття і в архітектурних пам'ятках України, в тому числі у величних храмах. Багато з них реставровані і повернуті віруючим, водночас залишаючись і неоціненними музейними заповідниками, джерелами, які допомагають молоді пізнати історію країни. Стіни багатьох храмів містять чудові розписи, зроблені нерідко видатними майстрами пензля свого часу, мають велику художню цінність. Національною гордістю є старовинні ікони, в яких, крім релігійного змісту, майстрам вдалось передати високі зразки людяності, національний колорит. Так, живописці Києво-Печерської лаври, які розписували в XVIII ст. Троїцьку церкву, значною мірою відійшовши від суворих вимог церковного канону, використали соковиту кольорову гаму, ввели у церковний розпис буйну рослинність, казкових тварин, зобразили жінок в українському національному одязі, надали обличчям святих і ангелів національних рис.

Подібні розписи є і в інших храмах, зокрема на Чернігівщині. Так, мистецтвознавець Г. Логвин пише про один із розписів Успенського собору м. Чернігова: “З двох невідомих святих на особливу увагу заслуговує жіноча фігура, – можливо, св. Олена... Її права рука тримає книгу, а ліва повернута долонею доверху. Безтурботність юної жінки добре передана у виразі сміливого погляду і спокійним рухом руки. Є в її обличчі щось від народних характерів – гідних, простих і разом з тим милих і скромних. Стрункість її стану посилена одягом, що нагадує українські плахти”. Як бачимо, етноконфесіональний характер чітко виражений в іконописному живописі.

Нарешті відзначимо, що у зв'язку з великою побутовою потребою в іконах їх виготовляли численні самодіяльні художники. Ці ікони були неканонічними й не мали ніякої художньої цінності, але вони збереглись до цього часу. Звичай шанування ікон як сімейних реліквій, як пам'ять про рідних і близьких укоренився на Україні так сильно, що

ікони зберігають вдома майже в кожній сільській хаті, є вони і в частини міських сімей як атрибут національного інтер'єру.

Процес гуманізації суспільного життя в незалежній Україні, звернення до її історії стимулює у молоді інтерес до культурної спадщини минулого. Важливе значення має успадкування культурних цінностей, зв'язаних з релігією, впливом православної церкви на розвиток національної духовності. У кращих пам'ятках геніально розкрито духовний світ минулих епох. Вони мають вічну цінність, яка виходить далеко за межі релігійних інтересів, є разом зі світською культурною спадщиною джерелом формування української національної свідомості.

Але ж, питають, як бути представникам інших націй, що складають народ України? Безсумнівно, всі вони мають права і можливості прилучитися до своєї національної і духовної культури, знати її історію. Але коли ти живеш в Україні, є її громадянином, а оскільки більшість молодих тут і народилися, тобто ця земля є їхньою Батьківщиною, то треба прилучатись до української культури: знати українську мову, історію, шанувати традиції, мистецькі цінності і т. д. Становлення національної самосвідомості обов'язково включає любов до свого народу, ідею його незалежності і вільного розвитку. А ця ідея немислима без поваги до людей інших національностей, непорушності їхньої гідності і людських прав. Така свідомість веде до миру і злагоди всіх народів України, забезпечує їх братерство і щастя, вільний розвиток духовності.

Примітки

1. Митрохин Л.Н. Религия и нация // Наука и религия. – 1989. – № 3. – С. 2.
2. Логвин Г.Чернигов, Новгород-Северский, Глухов, Путивль. – М., 1980. – С. 93.

“Бажав бути поміж православних...”

До 350-річчя від дня народження Адама Зернікау

Життя і діяльність непересічного православного богослова, мислителя, військового інженера кінця XVII ст. Адама Зернікау маловідоме широкому загалу сучасників. Короткі відомості про нього знаходимо в енциклопедіях та словниках, його ім'я згадується у працях з історії української філософії та релігії, але все це не дає змоги оцінити внесок А. Зернікау в українську духовну культуру. Німець за походженням, він приїхав в Україну і протягом свого короткого життя залишив у ній рукописи трактатів, до вивчення й використання яких неодноразово звертались богослови і вчені наступних століть.

Народився А. Зернікау 11 вересня 1652 року (нов. ст.) в Кенігсберзі¹. Його батько Християн Зернікау був золотих справ майстром. Мати Марія теж походила з сім'ї ювеліра. Сповідували лютеранство. Молодий Адам вивчав у школі латинську мову, логіку та лютеранський катехізис. У 1658 році після смерті батька Адам хотів кинути навчання й зайнятись торгівлею чи ремеслом, але вчителі, помітивши у нього чималі здібності до науки, вмовили юнака продовжити освіту. У 1669 році він вступає до Кенігсберзького університету. Цей учбовий заклад був одним із центрів, де переймалися поширенням протестантства на Схід. У зв'язку з цим тут спеціальну увагу приділяли вивченню східного християнства, зокрема цікавилися станом Православної церкви в Україні та її боротьбою з католицизмом. У такій атмосфері й вивчає філософію та богослов'я А. Зернікау. В автобіографії він згадує, що знамениті професори Дреєр і Зедлер спрямовували студентів на вивчення творів св. Отців та матеріалів соборів. Крім лютеранства, вчили професори, треба знати віровчення й інших християнських течій. Під їх впливом Адам розшукує книги про православну віру. Він натрапив на видання православного сповідання Митрофана Криштопула, що зародило в серці юнака прагнення до його подальшого вивчення.

Після трирічного навчання у вітчизняному закладі А. Зернікау продовжує освіту в Ієнському університеті, де особливу увагу приділяє юриспруденції, політичним наукам, а також геометрії, астрономії та військовій інженерії. Особливу роль у житті Адама відіграла думка німецького історика Римської імперії Бек Горна, з якою він зустрівся в книзі про римське право: “Багато важить обрати собі місце для прожиття, коли змужнієш, і найкраще знайти його на чужині, де нерідко більше поважають того, на кого вдома й уваги не звертають, тому він і може досягти більшої пошани і багатства”². Як відверто визнає в автобіографії Адам Зернікау, ці слова підштовхнули його на пошуки країни, де можна було б зробити кар'єру. Врешті він зупинився на Росії. Це спонукало до глибокого вивчення православ'я, зіставлення його вчення з католицьким.

Провчившись в Ієні три роки, А. Зернікау їде в Англію, щоб продовжити знайомство з християнською літературою, якої не було в бібліотеках Німеччини. У 1676 р. протягом трьох

місяців він студіює в Оксфорді десять томів матеріалів перших християнських Соборів; в 1677 р. півроку поповнює свої богословські знання в бібліотеці Кембріджського університету. Завершує богословську самоосвіту А. Зернікау в бібліотеках Італії. Він остаточно переконується у благодатності Східної християнської Церкви і вирішує присвятити життя служінню православ'ю, Росії — найбільш могутній його заступниці.

Звичайно, не можна забувати й про користолюбні цілі, які привели Адама до Російської імперії. Вище ми читали його відверте зізнання в них. Але не менш щирими є й такі його слова:

“Впевнився, що істина на боці Церкви Східної... І вважатиму за гріх, якщо, пізнавши істину, не погоджуся з ними; бо не дивився вже на блага тимчасові, а бажав бути між православними краще останнім рабом, аніж жити після цього будь-де, хоча б і в найпишнішому пошануванні”³.

Чому б не повірити і в ці слова? Тим паче, що подальше життя А. Зернікау підтверджує їх щирість.

Виїхавши з Італії, А. Зернікау через Відень, Прагу та Варшаву в листопаді 1679 року прибуває до Вільно. Познайомившись із російським священником, отримує рекомендаційного листа до чернігівського архієпископа Лазаря Барановича і їде спочатку в Україну. А. Зернікау прибув до Чернігова 13 травня 1680 року. Л. Баранович, який збирав навколо себе освічених людей, поставився до нього прихильно, особливо коли дізнався про освіченість Адама й бажання прийняти православне сповідання. Наміри іноземця їхати до Москви архієрей схвалив, але порадив перш за все вивчити російську мову. Коли ж Л. Баранович дізнався, що Зернікау є знавцем військової інженерної справи, то настійно запропонував звернутися до гетьмана.

Охрестивши Адама, Л. Баранович дозволив йому відвідати Києво-Печерську лавру. Тут А. Зернікау познайомився з архімандритом лаври І. Гізелем та настоятелем Києво-Миколаївського монастиря, майбутнім Київським митрополитом В. Ясинським. Ці зустрічі відіграли неабияку роль у подальшій духовній роботі А. Зернікау. Він дізнався про стан української Православної церкви, про тиск на неї уніатів та католиків, про прагнення Московського патріарха приєднати українську митрополію до Російської церкви. І. Гізел, який теж був вихідцем із Прусії, обіцяв землякові всіляку підтримку й потім її надавав.

Повернувшись до Чернігова, А. Зернікау активно включається в антикатолицьку полеміку, яку вели Л. Баранович та його соратник архімандрит чернігівського Слеського монастиря І. Галятовський. З приєднанням Лівобережної України до Росії православні храми, відібрані католиками й перетворені на костьоли, повернулися до попередніх господарів. Єзуїти, втративши військову підтримку короля та шляхти, продовжували боротьбу на літературній ниві. З'являється низка творів, спрямованих супроти православ'я.

Так, єзуїт Микола Цихович видав книгу “Суд святих Отців про сходження Духа й від Сина”, Венедикт Бойма — трактат “Стара віра про владу римських пап і про походження Св. Духа”. Подібні твори проти православного віровчення писали і єзуїт Теофіл Рутка та ін. Л. Баранович у творі “Меч духовний” заперечує доводи Циховича й захищає погляди П. Могили. Проти Бойми спрямований трактат Л. Барановича “Нова міра старої віри”. Проти католицизму та унії виступає І. Галятовський, який у своїх творах “Бесіда Білоцерківська”, “Старий костюл” та ін. доводить невірність догмату латинської церкви про сходження Духа й від Сина, заперечує непогрішимість папи Римського, його роль як намісника Бога на землі. А. Зернікау теж береться до спростування аргументів Циховича, починає свій головний богословський твір “Про походження Св. Духа від єдиного Отця”. Пізніше пише трактат проти Рутки.

У грудні 1680 року А. Зернікау приїздить до Батурина, гетьманської столиці. Гетьман І. Самойлович, ознайомившись із начерками книги А. Зернікау про будівництво військових укріплень, залишає його в себе на службі. Уже влітку 1681 року німецький інженер складає план захисту Києва, оскільки очікується напад турків. Він інтенсивно працює над книгою про побудовання фортець, яку завершує у кінці 1682 року. Цей капітальний твір складався з 8 книг. Паралельно він продовжує писати трактат про походження Св. Духа.

І все ж А. Зернікау незадоволений, бо не має в Україні широкої перспективи практичної роботи. Його матеріальне становище дуже скромне. Тому вирішує перейти на службу до московського царя. Нагода трапилась, коли в січні разом з українською делегацією Адам поїхав до Москви. Але перспектив служіння він тут теж не побачив. Цар Олексій Михайлович помер у 1682 році. Формально правили малолітні його сини Петро та Іван, а фактично — їх сестра Софія. Вона спиралася на знатні боярські роди. До іноземців ставились тут підозріло. Час петровських реформ іще не настав. Познайомившись із російською тогочасною дійсністю, Адам повернувся в Україну. Тут нарешті гетьман збільшив йому платню.

А. Зернікау живе в батуринському Крупицькому монастирі, де й завершує свій твір “Про походження Св. Духа від єдиного Отця”. І. Гізель та В. Ясинський кличуть його до Києво-Печерської лаври, пропонуючи прийняти чернецтво. Адам певний час не погоджується, робить спробу одружитися з двоюрідною сестрою жони чернігівського тисяцького Василя Борківського. Але гетьман не дав згоди на цей шлюб.

Якою була його подальша доля? Автобіографія А. Зернікау доведена до вересня 1683 року. Про решту його життя (помер 1691 р.) є різні версії. Згідно з однією, Адам прийняв чернецтво в Батурині, де й помер і був похований у некрополі батуринського Крупицького монастиря⁴. За іншою версією, став ченцем Києво-Печерської лаври, де мав чимало прихильників⁵. Є думка про те, що значно більш продуктивно від попередника здібності

А. Зернікау використав гетьман І. Мазепа⁶. Зустрічаються твердження про участь А. Зернікау в будівництві храмів. Зокрема, йому приписують складання проекту знаменитого Троїцького собору в Чернігові⁷. Проте останнім часом місцеві краєзнавці заперечують цю гіпотезу, знаходячи певні докази, що Троїцький собор збудував австрійський архітектор Йоган-Баптист Зауер⁸. Пошуки продовжуються, що свідчить про зацікавленість дослідників різнобічною діяльністю А. Зернікау в Україні. Зокрема, досі невідомо, де знаходиться твір про укріплення фортець. Ми не знаємо, чи були застосовані його теоретичні розробки в галузі фортифікації. Але добре відомо, що основний богословський твір А. Зернікау “Про походження Св. Духа від єдиного Отця” був високо оцінений Православною церквою та дослідниками історії релігії.

Уже по смерті автора на цей трактат звернув увагу Теофан Прокопович. У своєму творі “Про походження Св. Духа” він широко використовує думки А. Зернікау. Т. Прокопович мав намір надрукувати твір А. Зернікау, написав до нього передмову, в якій зазначає: “Я хотів прикласти передмову і в ній зобразити не стільки похвали цьому твору, який вище від усіх похвал, скільки життя, батьківщину, вік і, якщо можливо, риси лица самого автора, мужа між усіма, що їх ми знаємо, найученішого, але не зміг знайти про нього відомостей”⁹. Йдеться про автобіографію А. Зернікау, рукопис якої В. Ясинський передав до Києво-Софійської бібліотеки. Вперше дев’ятнадцять трактатів Зернікау латинською мовою, тобто в оригіналі, під загальною назвою “Про походження Св. Духа від єдиного Отця” надрукував у двох частинах в 1774-1775 рр. київський митрополит Самійло Миславський, приклавши до них і автобіографію автора, рукопис якої знайшли через 80 років після його смерті¹⁰. Чому твір був опублікований саме в Кенігсберзі? Після першого поділу Польщі частина прибалтійських земель відійшла до Росії. Православна церква почала поширювати тут свою віру. Трактат німця за походженням мав бути дуже авторитетним для місцевих жителів.

Катерина II високо оцінила творчість А. Зернікау, звелівши ієромонаху Ієроніму перекласти його твори російською мовою. Смерть цариці стала перепоною до надрукування російського перекладу. Але Євгеній Булгарис зробив переклад грецькою мовою, поповнив багатьма примітками та роз’ясненнями, і книгу було видано в 1797 році Російською академією наук¹¹. Видання російською мовою трактатів А. Зернікау здійснила друкарня Почаївської лаври 1902 року (перший том), коли відзначалося 250-річчя від дня його народження. Другий том побачив світ 1906 року в житомирській друкарні¹².

Трактати А. Зернікау приваблювали апологетів православ’я саме тим, що в них доводиться думка про Св. Письмо як достовірне й самодостатнє першоджерело віри; вичерпуючи всю повноту необхідних для віруючого істин, воно єдино авторитетне як слово Боже. Постанови Соборів — це лише людські судження про віру, тому вони й не можуть

досягти авторитету Біблії. Перші сім Соборів пояснювали Св. Письмо через нього самого, тому й не відходили від істини. Потім католицькі собори, які незаконно називали себе Вселенськими, спотворили Св. Письмо. Їх постанови, як і енцикліки пап, слід вивчати як думки богословів певної епохи й певної церкви, але не більше. І взагалі богословська думка у порівнянні з Біблією має формальний характер, стверджував А. Зернікау. Оскільки в Біблії, в символі християнської віри говориться про походження Св. Духа тільки від Бога-Отця, а це є догматом православної віри, то вона і є істинною, а католицький догмат про сходження Св. Духа й від Бога-Сина — вимисел богословів, доводив А. Зернікау.

Творчість А. Зернікау високо оцінює й сучасне православне богослов'я. Так, у ХХ ст. відомий історик руського богослов'я протоієрей Георгій Флоровський у книзі “Пути руського богословия” ставить А. Зернікау як богослова й мислителя в один ряд з І. Гізелем. Про Зернікау він зазначає, що “його книга досі залишається корисним посібником як цінний звід уміло й уважно зібраного матеріалу...”¹³.

Дійсно, А. Зернікау зібрав величезний фактичний матеріал з історії становлення й поширення християнства в Європі. А його аналіз перипетій богословських диспутів під час Соборів унікальний. Чимало уваги звернуто на опис боротьби Східної християнської церкви за збереження віри під час навали турків на Візантію. А. Зернікау робить це, щоб показати: істинну віру не може знищити навіть турецька неволя. Отже, не тільки богослови, а й академічні релігієзнавці знайдуть у його творах невідомий матеріал. Для істориків української філософії це теж певний предмет вивчення. Під впливом І. Гізеля та Л. Барановича А. Зернікау часом пише у стилі українського бароко, зокрема про роль Православної церкви в консолідації народу і держави, про Бога і світ, про смисл життя людини тощо.

Сама ж його автобіографія містить цікавий фактичний матеріал про історію гетьманщини часів І. Самойловича. Цю постать не обходили українські історики, зокрема М. Грушевський. У книзі “З історії релігійної думки на Україні” він зазначає, що трактат “Про походження Св. Духа від єдиного Отця” і в ХХ столітті вважається найкращим викладом спору про трійцю між православними й католиками. М. Грушевський висловлює жаль з приводу того, що А. Зернікау не був допущений до викладання в Києво-Могилянській академії, чим міг принести чималу користь розвитку освіти в Україні¹⁴.

Отже, не перебільшуючи значення постаті А. Зернікау, вшануймо і його певний внесок як богослова та мислителя в українську культуру кінця ХVII ст., продовживши вивчення його творчості, його духовного спадку.

Примітки

¹Адам Зерникау. Обзорение рукописи, содержащей в себе автобиографию его // Труды Киевской духовной академии. – 1860. – Кн.3. – С.173. Далі біографічні факти дано за цим документом.

²Там само. – С. 177.

³Там само. – С. 181.

- ⁴Див. Картины церковной жизни Черниговской епархии из IX-вековой ее истории. – Киев. – 1911. – С.71.
- ⁵Адам Зерникау. Обзорение рукописи... – С. 201.
- ⁶Див. Павленко С. Міф про Мазепу. – Чернігів. – Сіверянська думка. – 1998. – С. 160.
- ⁷Див. Картины церковной жизни... – С. 71; Яцура М.Т., Єдомаха І.І. Чернігів. Короткий історичний нарис. – К., 1958. – С. 40; Енциклопедія українознавства. Перевидана в Україні. – Т.2 – К., 1994 – С. 795.
- ⁸Див. Адруг А. Архітектор Йоган-Баптист Зауер і Україна. – Київська старовина. – 2000. – №1. – С. 87; Віроцький В.Д. Храми Чернігова. – Чернігів. – 1998. – С. 161.
- ⁹Адам Зерникау. Обзорение рукописи... – С. 173.
- ¹⁰Там само. – С. 173-174.
- ¹¹Див. Энциклопедический словарь. Брокгауз и Ефрон. Биографии. – Т.1. – М., “Советская энциклопедия”. – 1991. – С. 96.
- ¹²Див. Христианство. Энциклопедический словарь. – Ред. Аверинцев С.С. – Т.1 – М. – С. 558.
- ¹³Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж. – 1983. – С. 52.
- ¹⁴Грушевский М. З історії релігійної думки на Україні. – К., “Освіта”, 1992. – С. 106.

Старообрядці на Придесенні

(Історико-релігієзнавчий нарис)

До проблеми поширення та еволюції старообрядництва в Україні майже не звертались ні сучасні вітчизняні історики, ні релігієзнавці. Вважали, що цей релігійний напрямок на українських землях є настільки незначним, що його дослідження не варте уваги. Але ж нині в Україні діє понад 50 старообрядницьких громад, де ретельно зберігаються традиції попередніх поколінь ревнителів цієї релігійної течії. Без дослідження історії старообрядництва неповним виглядає і минуле православної церкви в Україні. Висвітлення процесу міграції старообрядників, їх діяльності дозволяє значно глибше зрозуміти соціально-економічні й культуротворчі процеси української дійсності XVII-XIXст.

Даний нарис є однією із спроб заповнити прогалину в знаннях про появу й укорінення старообрядництва в Україні. Оскільки цей процес почався з Чернігівщини, то правомірно перш за все зупинитись на історичних подіях у цьому краї.

Старообрядництво виникає в Росії у другій половині XVII ст. після церковної реформи патріарха Никона. Нововведення торкалися, головним чином, обрядової сторони: двоперсне хресне знамення замінили триперсним, замість поясних поклонів ввели земні, дворазове повторення слова "алілуйя" в церковному співі змінило триразове, стали ходити навколо церкви проти сонця, а не за сонцем, поряд з восьмиконечним хрестом допускався шестиконечний, виправлялись церковні книги та ікони за грецькими зразками тощо. Частина віруючих цих реформ не прийняла. Справа тут не просто у культових нововведеннях, які були незначними. Старообрядство стало ідеологічним виразом соціальних суперечностей у Росії. Боярство боротьбу за "стару віру" пов'язувало із захистом своїх станових привілеїв в умовах посилення самодержавства, їх підтримали феодальне духовенство та патріархальне купецтво, які не погодились із прагненням Никона бути єдиновладцем у церкві і навіть мати статус вище царського. Селяни, яких закріпачували, зі "старою вірою" пов'язували старе життя, їх підтримали і міська біднота та козацтво. У 1666 -1667 рр. старообрядці були прокляті православним собором, почалось їх переслідування.

Міграція прихильників старої віри з Росії була результатом терору проти них, розпочатим царським урядом та православною церквою. Прикордонна Чернігівщина з її густими лісами, незаселеною частиною земель, де не було кріпосного права, зберігалася свобода часів Гетьманщини, приваблювала переселенців з Росії. Єдиним джерелом, яке називає перших переселенців старообрядців в Україну, є "История бегствующих священств", написана старообрядцем-безпоповцем Іваном Алексеевим (1755 р.). Згідно з цим джерелом, у 1667 р. дванадцять купецьких сімей з Москви під керівництвом священника церкви Всіх святих на Кулишках Кузьми з дозволу полковника Гаврила

Івановича поселились у Стародубі, заснувавши слободу Понурівку. Ряд істориків православної церкви повторив цей факт без перевірки (А. Муравйов, О. Щапов, преосв. Макарій, протоієрей Журавльов та ін.). Проте у другій половині XIX ст. наведені вище свідчення поставили під сумнів Ф. Гумілевський, П. Мельников, М. Доброгаєв, О. Лазаревський. Вони звернули увагу на те, що Стародубського полковника Гаврила Івановича не існувало. Висувались версії про те, що в старообрядницькій уяві в полковника Гаврила Івановича міг перетворитися царський воєвода князь Ігнатій Волконський або полковник Петро Іванович Рославець, чи обозний Стародубського полку Гаврило Дащенко, який мав село Солову поблизу Понурівки. Врешті ці припущення були відкинуті М. І. Лілеєвим, що найбільш ґрунтовно у XIX ст. дослідив історію появи старообрядців на Чернігівщині. На основі аналізу документів він прийшов до висновку, що дозвіл Кузьми та його супутникам на поселення в Понурівці дав Стародубський полковник Григорій Коровка-Вольський (1678 - 1680 роки).

Переконливим є і довід М. Лілеєва про те, що поселення Кузьми слід відсунути з кінця 60-х рр. на кінець 70-х рр. XVII ст. Адже "по приходным книгам патриаршего казенного приказа Всехсвятский на Кулишках поп Кузьма платил окладные в 1676 - 1677 годах".² Саме в кінці 70-х рр. полковником у Стародубі був Г. Коровка-Вольський.

Крім того, названі вище переселенці не були першими старообрядцями, які втекли в Україну. Процес закріпачення, що відбувався в Росії, пов'язувався селянством із знищенням "старої віри". Протестуючи проти перетворення їх на кріпаків, тримаючись старої віри, вони втікали на околиці Росії і за кордон, в тому числі і на Чернігівщину. М. Грушевський писав, що у другій половині XVII ст. "скаржилися цареві дворяни з повітів Брянського, Карачівського, що багато їх людей і селян повтікали ... до Новгород-Сіверська, Стародуба".³ Про те, що до приїзду Кузьми в Стародубі були старообрядці, свідчить лист архієпископа Чернігівського Л.Барановича до полковника Михайла Рубця, датований червнем 1676 р. : "Русские люди Слободки Деменцевской суплековали до нас чрез честного отца Іакова Хопчинского об изъятии им книг , которые отец Сіомашко позабираши в их (старообрядців - С.М.) надали повернути".⁴

Колонія Кузьми все ж була першою купецькою слободою на Чернігівщині. Адже церква Всіх святих на Кулишках - це район Білого города Москви, цитадель московського купецтва. Слідом за москвичами стали переселятись купці й міщани з Калуги, Білгорода, Орла, Ярослава, Костроми, Великих Лук, Вязьми, Юр'єва-Польського і ще з шести інших міст.⁵ Оскільки в Стародубі старообрядці з селян вже були, то купецькі слободи знаходили підтримку серед єдиновірців. За короткий строк виникають міщансько-купецькі старообрядські слободи. Біглий священик Стефан заснував слободу в Золочеві,

а потім Митьковку, названу за ім'ям його сина Дмитра. Далі виникають Білий і Синій Колодязі, Замишев, Деменка, Зибка (Новозибків), Радуль, Лужок, Тимошкін перевіз та ін.⁶

За правління цариці Софії ріст старообрядських слобід загальмувався. Після придушення бунту Микити Пустосвята в Москві цариця дізналася про переселення старовірів на Стародубщину і наказала полковнику Семену Самойловичу та чернігівському архієрею силою чи ласкою обернути їх у православ'я. Стародубська та чернігівська старшини, які певний час охоче дозволяли старообрядцям селитись на своїх землях, маючи від них прибуток, почали боятися, що московські "вори" підіймуть у них смуту. Самойлович застосував репресивні заходи, змусивши частину старообрядців емігрувати в Польщу та Литву. Польські магнати заохочували це переселення, надаючи пільги старовірам. Жителі Понурівки, зокрема, перебралися у володіння Мозирського воєводи Халецького, де на острові ріки Сож, на самому кордоні з Україною, створили слободу Ветка, що обросла новими колоніями на 40-50 верст, ставши одним із центрів старообрядництва. Відзначимо, що емігрувала в основному міщансько-купецька частина старовірів. Селянська ж частина не мала грошей для переїзду і змушена була лишитись у Стародубі, сховавшись від переслідування у лісах.⁷

Шведська навала тимчасово відіграла позитивну роль для старообрядців щодо їх становища в українських землях. Слободяни, озброївшись, давали відсіч шведським загонам, що проникли на Стародубщину. Полонених шведів передавали царським військам. Петро I став лояльним до старовірів цих місць. Обклавши слободи податком, він навіть подарував їм певне самоуправління. Слобожани обирали бурмістра. Населення слобід стало швидко збільшуватися, виникають нові старовірські поселення та скити. Так засновуються Климово (1708), Чуровичі, Городище (1709). На початку другого десятиліття XVIII ст. виникають ще три слободи на території Стародубського полку. Правослана церква прагне привабити старообрядців на свої землі, щоб повернути їх до православ'я і мати прибуток. Так, у 1706 р. на землях Чернігівського Троїце-Іллінського монастиря старовіри засновують слободу Добрянка. У 1711 р. на землях Києво-Печерської лаври виникає слобода Ардонь Чернецкая, а у 1714 р. - Свецкая.⁸

Коли в 1714 р. Петро зі своїм указом на ім'я малоросійського намісника князя Голіцина звелів ловити "через народних комисаров", біглих "всякого чина людей великоросійського народа", що заховались у містах і селах Гетьманщини й Слобідської України, то виявилось, що і на землях гетьмана Скоропадського, іншої старшини, Києво-Печерської лаври, Чернігівських монастирів в межах Чернігівського та Стародубського полків розселилось 16 слобід старообрядців, в яких нараховувалося 377 дворів.⁹

Царизм продовжував репресивні заходи проти старообрядців. Указ 1716 р. наказував обкласти їх подвійним податком. Згідно з указом від 2 березня 1718 р. вимагалось

"мирских для отсылки на каторгу посылать к светским командирам, а монахов и монахинь посылать в монастыри, кто обратится в православие, принимать как надлежит".¹⁰ В Україні згаданий офіційний документ саботувався козацькою старшиною, яка селила старообрядців на своїх землях, маючи від поселення користь. Про це свідчить донесення церковних православних священників як архієреям, так і царським властям. Ось деякі з них. "Наказной господин гетман с генеральною старшиною не обратившихся раскольников к Москве отсылать не хотят... ", "Наказной гетман со старшиной Стародубскому наказному полковнику к розыску потребных раскольников за арестом у себя держат, в градские тюрьмы принимать и караульщиков давать не велел, и в том градским начальникам возбраняет".¹¹

Петро I, зрозумівши, що репресії старообрядців в Україні приведуть до еміграції в Польщу чи до втечі в хаші лісів, 28 лютого 1722 р. наказує переписати старообрядців, оцінити їх майно, визначити прибутки і суворо дотримуватись принципу обкладення подвійним податком. "Незаписанных раскольников, от платежа укрывающихся, - говорилось в указі, - доправить за годы недоплаченные, отдать их к наказанию - суду гражданскому, а кто обратился, принять к церкви и неоплаченное оставить".¹²

Незважаючи на те, що царський уряд не залишав у спокої старообрядців на українських землях, їхнє становище було кращим, ніж у Росії, де проти "розкольників" у петровські часи застосовували прямо-таки інквізиторські методи. Все це сприяло росту кількості старообрядців на Чернігівщині та в сусідній Білорусії. Так, у 1723 р. лише в одному Стародубському полку було 373 ґрунтові двори старовірів, 159 їх "бобильських" хат, 50 пустинь.¹³

Оплотом старообрядської посадської організації стала Ветка. Ветковські поселення нараховували близько 40 тис. чоловік. "И те слободы расселены, как превеликие города, где премногое число из разных городов, беглые купцы, называя себя раскольниками, укрываются от положенных на них податей й рекрутских наборов", писав сучасник.¹⁴

Торгові шляхи старообрядців з України й Білорусії протягнулись на Москву, Поволжжя та Дон. Везли продавати кустарні вироби стародубських шапкарів, чинбарів, шевців, бондарів, рукавичників, красильників тощо. Зростали старообрядницький торговий капітал, кустарна промисловість.

Це викликало незадоволення з боку місцевого православного купецтва, яке посилає скарги гетьману. 1722 року Скоропадський, що спочатку сам охоче селив старообрядців на своїх землях, просить Петра I виселити їх з України, бо вони "делают обиды местным обывателям". Цар передав прохання в Сенат, але старовіри залишились на своїх землях. Через 6 років прохання повторив гетьман Данило Апостол, але отримав відповідь, що старовірів з Чернігівського та Стародубського полків, які справно платять

податі, турбувати не слід. Все ж при гетьмані встановили чиновницьку установу, яка мала право збільшувати податок, коли хтось із старообрядців буде обертати православних у стару віру.¹⁵

Стурбована тим, що старообрядці вербують серед православних своїх прихильників, кількісно зростають, православна церква розгорнула місіонерську діяльність. Синод видає укази, в яких зобов'язує місцеві церкви і власті будувати монастирі, відкривати церковні школи в місцевостях, де поширене старообрядництво.

Місцевій світській владі церковні ієрархи пропонували "старі" книги забирати і відсилати до Москви. Місіонерську діяльність серед старовірів очолив Нижегородський єпископ Питирим. Одним із його учнів був Йосип Решилов, який під впливом єпископа порвав із старою вірою. Він здійснив за згодою Синоду у 20-і роки місіонерську поїздку на Стародубщину. Архієпископ Чернігівський Родіон Жураківський, благословивши Решилова на місіонерство, дав йому двох помічників: протопопа Федора Підчурського та настоятеля Костюшинського монастиря Олександра. Решилов визначив місця руху втікачів з Росії: Радуль, Любеч, Добрянка, Злинка, Лоевський перевіз, Тимошкін перевіз. Він просив місцеву владу, "чтобы по указанным трактам повелено было поставит крепостные заставы".¹⁶

Основна робота місією Решилова велась у слободі Зибка. Старообрядці чинили рішучий опір. Теслярів, яких Решилов набрав для будівництва православної церкви, побили й прогнали. Спроба накласти на старообрядців подвійний податок, введений царським урядом ще у 1716 р., не увінчалась успіхом. Старообрядці посиляли скарги до Київського воєводи князя Івана Трубецького, який прислав наказ коменданту Стародуба Пашкову: старовірів "от находящихся обид охранять, а до разорения и до какого убытка не допускать, к Решилову никого не отсылать."¹⁷ Все ж Решилов за допомогою своїх православних прибічників зумів зібрати у старообрядців податок у сумі 1300 рублів, які відіслав Синоду, діставши звідти подяку. Це викликало бунт. Озброєні старообрядці гнались за Решиловим, але не змогли спіймати. Решилов виставив їх перед владою як військову секту, вимагаючи солдат для своєї охорони. Він також вважав, що не проповіді серед старовірів, а "денежный штраф, тюремное заключение, палки"¹⁸ є найбільш дієвим засобом для зупинення старообрядницького руху. Не підтриманий місцевими властями, Решилов у кінці 1724 р. був змушений остаточно полишити місіонерські спроби.

Петровський уряд, пов'язаний з Польщею військовою угодою проти шведів, ніяких серйозних заходів проти осі Ветка-Стародуб не застосовував. До того ж старообрядницьке купецтво давало певний прибуток казні. Уряд вбачав у діяльності цієї верстви населення перспективу для розвитку торгівлі і промисловості в країні.

Вісь Ветка-Стародуб усе більше ставала одним із ідеологічних центрів старообрядного світу. Ще в кінці XVII ст. , рятуючись від переслідувань з боку царського уряду, у Ветці з'явився збіглий священник Феодосій. По дорозі він в одній із старих церков біля Калуги заволодів престолом і антимінсом. Антимінс – це хустка із зашитими в неї частинками мошей, із зображенням Христа в гробу і 4 євангелістів по кутках. Покладення антимісу на стіл в алтарі (престол) є частиною ритуалу причастя і освячення нових храмів. Феодосій у такий спосіб дістав церковне право висвячувати священників, направляючи її у старообрядницькі громади. Збіглих попів він "виправляв", "перемазував". Тому нестачі в служителях культу старовіри не мали. Більше того, "исправленные попы рассылались повсюду ... и по всем местам от ветковской церкви таинство причащения разносили, ... сии же самые попы-бродяги в мирских домах новорожденным молитвы чистительные давали, младенцев крестили и умерших по ночам отпевали, ... чем везде простаков обольщали." ¹⁹ При монастирях було організовано іконописання, влаштовано склади стародрукованих книг, які з Стародуба та Ветки посилались у весь старообрядницький світ.

Отже, на перших порах на Чернігівщині старообрядництво з'явилося та існувало у вигляді збіглопопівського напрямку, тобто віруючі використовували для богослужбових цілей збіглих священників, що втекли від православної церкви, яких патріархія ставила поза церковним законом. Діставши ж атрибути культу, що давали право мати своїх архієреїв, висвячувати священників, збіглопопівці на Чернігівщині організували попівський напрямок, який ставав все більш численним. Тут же існував безпопівський напрямок, прихильники якого відмовлялись від колишніх православних священників, замінюючи їх особами-наставниками, які здійснювали управління общиною і богослужбову практику. Безпопівці були найбільш вороже настроєні проти православ'я, яке вони вважали породженням антихриста. Попівці відмовились розглядати православну церкву як ересь, тому вважали за можливе приймати священників-перебіжчиків з офіційної церкви після їх перехрещення.

Пропаганда "старої віри", що йшла з Ветки-Стародуба, все більше турбувала православних ієрархів, які звертались до церковної влади за допомогою у боротьбі з "розкольниками". Уряд Анни Іоанівни був настроєний рішуче, бо втечі кріпаків до старообрядницьких скитів і слобід стали нестерпними для поміщиків. Царський указ від 4 вересня 1735 р. наказував всіх старообрядців "мирського чина", що вийшли в Україну "из-за польской границы и даже получивших уже землю, разослать по их прежним местожительствам под конвоем, оселивши их там, наблюдать, чтобы не распространяли раскол". ²⁰ У 1735 р. каральна експедиція під командою полковника Ситіна розорила церкви та монастирі на Ветці і виселила звідти 14 тис. старовірів. Все ж багато з них сховалось у

лісах. Викоренити старообрядництво не вдалося. Тому новий царський указ 1736 р. щодо Ветки-Стародуба вимагав залишити тих, хто не емігрував, на місцях, але обкласти податком у сумі 1839 рублів 76 коп. на рік. Старообрядцям заборонили переселятися в інші місця.

Малоросійські пани перестали клопотатися про висилку старовірів з їх земель, але прагнули їх закріпачити. Приклад подавала Києво-Печерська лавра. Її архімандрит Т.Щербацький з братією подав скаргу в генеральну канцелярію, просячи, щоб слободи Ардонь, Свецька при урочищі Тимошкін Перевіз платили оброк лаврі. Генеральна канцелярія визнала владу лаври над цими слободами з умовою, щоб ченці робили все для повернення старообрядців у православ'я, а архімандрит не дозволяв приймати збіглих селян з Росії під страхом смерті. Гетьман К. Розумовський теж звертався у державну колегію іноземних справ, а потім і до Сенату з пропозицією закріпачити старовірів, що проживали в Україні на землях дворян. Частина їх була закріпачена.²¹

У 1754 р. всі слободи старообрядців були підпорядковані спеціальному управлінню, яке очолив царський чиновник з особливих доручень Морозов. 1758 та 1761 років провели переписи жителів цього віросповідання. З інструкції, виданої Морозову, видно, що в цей час царський уряд звертав увагу не стільки на релігійні переконання старообрядців, скільки на те, щоб вони виконували свої громадянські обов'язки, зокрема, платили податки. Другий грім над старообрядцями прогрімів за правління Катерини II, яка в 1764 р. остаточно розорила Ветку. Частина вигнаних її жителів переселилась у різні слободи Росії аж до Сибіру та Алтаю. Все ж більшість оселилась на українських землях на Чернігівщині, Вінничині, в межах Київського воєводства, зокрема в лісах Стародуб'я виростили "нові слободи й скити. З Ветки була навіть перевезена дерев'яна церква й поставлена між слободами Климово й Зибкою. Згодом тут утворився знаменитий старообрядський Покровський монастир. До цього в слободах Чернігівщини існував тільки один старообрядницький храм у Клинцях, збудований на честь преподобного Сергія Радонезького. Довгий час після переселення на Чернігівщину старообрядці не будували церков, обходячись каплицями, мотивуючи це тим, що від церкви вони втекли з Росії.²²

Після другої висилки з Ветки вони протягом 20-30-х років влаштували на Чернігівщині до 20 церков і каплиць з дзвіницями, 4 попівські та 2 безпопівські монастирі, багато пустинь і скитів, які знаходились майже при кожній слободі.²³

Катерина II, що насаджувала кріпацтво, прагнула взяти під жорсткий контроль слободи старообрядців, обкладені подвійними податками. Така політика викликала невдоволення і опір з боку старовірів. Вони охоче приймали збіглих бунтівників. Одним з них виявився майбутній вождь селянської війни Омелян Пугачов. Старообрядці провели його в Добрянку, форпост, де проходила реєстрація російських емігрантів з

Польщі. Чекаючи, поки йому здобудуть документи на право проживання в Росії, Пугачов працював у багатого старообрядця Кожевникова. Відомий дослідник історії релігійних рухів О. І. Клібанов, вивчаючи протоколи допитів Пугачова, прийшов до висновку, що ідея назватись царем Петром 'Федоровичем у майбутнього вождя селянської війни народилась саме тут. Збіглий солдат Семенов, що раніше бачив покійного Петра III, сказав Пугачову, що той дуже схожий на царя. Коли Пугачов не дуже повірив, Семенов повторив: "Слушай, Емельян, я тебе, не шутя, говорю, что ты точно как Петр III. " У розмову втрутився старовір Кожевников: "Это правда, что нам, староверам, везде гонения. Ваши де казаки бывши многие и на Ветке и в Стародубе есть. Да вот де што была река Яик, и та помутилась, так де ты возьми на себя это имя, а тебя де там примут."²⁴ 12 серпня 1772 р., отримавши "печать на пашпорт" у Добрянському форпості, Пугачов направляється у старообрядницький центр в Іргізі. Передавши вітання від добрянських старообрядців Кожевникова і Коровки, він був тут гостинно прийнятий, що відкрило йому шлях до яйцьких козаків.²⁵

Після поразки селянської війни по всій імперії, в тому числі й на Чернігівщині, старообрядницькі слободи зазнали репресій. Переписи старообрядців регулярно повторювались. А у 1785 р. граф Рум'янцев перейменував слободи на посади, а слобожани були розписані за станами купців, міщан та державних селян. Він же запропонував старообрядцям прийняти архієрея з синодальної церкви за умови збереження старих обрядів. Частина старообрядців пішла на цей компроміс. Так, близько 15 тис. віруючих - поповців начолі з настоятелем Успенського скита Никодимом подали до Синоду заяву "об обращении их в единоверие". Це був початок виникнення на Чернігівщині "єдиновірського" релігійного напрямку, який був близьким до православ'я і підтримувався ним. Але більшість на пропозицію Рум'янцева не погоджувалась. Відповіддю царського намісника була каральна експедиція 1791 року, внаслідок якої старообрядницькі храми передавались так званим єдиновірцям. Правда, згодом частина їх була повернута попереднім господарям.²⁶

Напочатку 90-х років XVIII ст. на Чернігівщині було близько 50 тис. старообрядців²⁷. Але вони не мали єдності і все більше ділились на окремі групи. Виникнувши в кінці XVII ст. як збіглопопівський напрямок у старообрядництві, тобто заснований збіглими священиками православної церкви, згодом поповнюється прибічниками поповщини. Біглопопівщина перетворювалась у поповщину, поки було постачання попів з Ветки. Після її розгрому притік священиків припинився, що призвело до погравлення біглопопівщини. Так, збіглий інок Московського Єрусалимського монастиря Афіноген, втікши на Стародубщину, почав видавати себе за збіглого єпископа Луку. Обман був розкритий. Сам Афіноген втік до Польщі, де став жовніром. Інший біглий монах видавав

себе за єпископа Єпіфана. Коли обман був розкритий, то частина його прибічників стала безпопівцями. Інші ж вірили в "законність" Єпіфана, утворивши єпіфанівський толк. Прибічники ж купця Суслєва вважали, що збіглих священників слід приймати, але кожен з них повинен був довести, що він положений єпископом "не обмиванцем", тобто великоросійським, а не малоросійським священником. Справа в тому, що в Україні ще у XVII - на поч. XVIII ст. тримався звичай під час хрещення дитини не занурювати її у купіль, а обливати водою. Суслєвці створили толк лужківщина, бо його послідовники жили в основному в слободі Лужки²⁸. Згодом ідеологи цього толку стали визнавати істинним тільки таємне священство, вірили у воцаріння антихриста і близький кінець світу. На цій основі лужківці заперечували військову службу, присягу, моління за царя.²⁹ У 1779 р. на Стародубщині виникає толк "перемазанців", тобто тих біглопопівців, які вважали, що священників слід приймати не інакше як через миропомазання. До кінця XVIII ст. з'явилися невеликі місцеві толки: стукольники, морельники, млатобійники та інші³⁰.

У кінці XVIII - на поч. XIX ст. міграційні процеси в Україні посилюються. Це не обминуло й старообрядництва, прихильники якого переселяються на Вінничину та Житомирщину, досягають Буковини. Успішні для Росії війни з Туреччиною у кінці XVIII - на поч. XIX ст. дали старообрядцям змогу селитись в Одеській губернії та Бессарабії. Все ж чимала кількість старообрядців залишається на первісних місцях їх поселення. Чернігів з 1797 р. стає центром Малоросійської, а з 1802 р. - Чернігівської губернії, до якої включались повіти Стародубський, Новозибківський, Суразький, Городнянський, де було особливо багато старообрядців; їх посади значно вирости, перетворилися на чималі, як для того часу, містечка, де розвивалась мануфактурна промисловість та торгівля. Так, у Клинцях у середині XIX ст. працювало близько 20 суконних мануфактур, а в околицях містечка було утворено близько 100 різного роду майстерень. Клинцівські промисловці завели регулярні торгові зв'язки з Петербургом та Москвою.³¹ Деякі купці-старообрядці вже на початку XVIII ст. возили товари до Пруссії. А у другій половині XVIII ст. купці із Стародуб'я торгували дорогими хутрами та юхтою у Сілезії. Вони привозили з Німеччини, Риги, Москви, Архангельська сукна, вино, рибу та інші товари, які потім розвозились по всій Україні, зокрема у Харків, Суми, Ромни, Кролевець та інші міста. Володарі чинбарних заводів у Клинцях брати Собоцьки мали лавки в Ніжині, де торгували шкурами. У ряді міст Чернігівщини "розкольники" збудували миловарні заводи. У Глухові та Борзні їм належав ряд лавок, готелі, міняльні столи.³² Досягли купці-старовіри і Запоріжжя. Місцеві купці клопоталися перед владою, щоб не допустила поширення старообрядців на цю місцевість. Автор однієї скарги писав: "В настоящее время старообрядческие слободы Черниговской губернии, знаменитые некогда своим упорством в расколе, не менее

знамениты своей промышленностью и торговой деятельностью. Благодаря им северная часть губернии приняла теперь решительно промышленный характер".³³ Це красномовне свідчення сучасника про економічну роль старообрядців на Чернігівщині у XVIII ст.

Православна церква продовжувала свої спроби повернути старообрядців у своє лоно. У Чернігівській семінарії було створене спеціальне відділення, яке готувало місіонерів для роботи в місцевостях "розкольників". Зі свого боку царський уряд не випускав з поля зору цю категорію населення. Так, у 1831 р. у Москві було створено секретний "Комітет у справах розкольників". Ставилося завдання "соединить дух терпимости с необходимыми мерами строгости". Невдовзі подібні комітети були сформовані в Архангельську, Курську, Самарі, Тамбові, Харкові й Чернігові. Міністерство внутрішніх справ регулярно посилало своїх чиновників у місця проживання старообрядців з метою контролю їхньої діяльності, в тому числі вони нерідко з'являлись і на Чернігівщині.

Так, у 1847 р. чернігівських старообрядців звинуватили в тому, що вони перешкоджають введенню точних "ревізських сказок", що замість померлих душ записують збіглих селян. Виявили, до в Добрянці замість 5 тис. душ, записаних у "ревізських сказках", проживає до 7 тис. душ. Ратуші посадів, що складаються із старообрядців, сприяють переховуванню збіглих кріпаків. Ворота "розкольницьких" садиб завжди закриті на замки, а їхні будинки з'єднані ходами, щоб збігли могли перейти в сусідні приміщення під час обшуку. Крім того, старообрядців Чернігівщини звинувачували у посередництві між Москвою та Білою Криницею, де формувалася старообрядницька ієрархія. Посади Чуровичі, Воронок, Еліонку, Лужки безпосередньо підпорядкували управлінню військових поліцмейстерів, а інші посади - спеціальним поліцейським чиновникам. Біглих священників та селян арештовували. Визначали збір на утримання поліцейського апарату, що наглядав за старообрядцями, у сумі 10 809 рублів сріблом. За наступні 10 років поліція закрила 17 монастирів, 42 молебних будинків і часовень, було виселено 500 монахів та монахинь, 16 збіглих священників.³⁴

У той же час православна церква прагне посилити свій вплив на дітей із старообрядницьких сімей. У 1846 р. Священний Синод видає указ, згідно з яким церковні училища потрібно відкривати саме там, де є "розкольники". Указ активно впроваджувався в життя керівництвом Чернігівської єпархії за підтримки світських властей. Так, за розпорядженням духовної консисторії й губернатора у 1849 р. в одному з старообрядницьких сіл Єленці біля Семенівки місцевий священник М. Преображенський відкрив парафіяльне училище у власному домі. Місцева православна громада дала гроші на його утримання. Поступово, як зазначав сучасник цих подій, і в інших старообрядницьких слободах "були відкриті за розпорядженням цивільного начальства, парафіяльні школи, мала місце від громад грошова винагорода священникам за навчання". Школи ж старообрядців

влада закривала. Генерал-губернатор вимагав від Чернігівського губернатора Шабельського, щоб "у всіх слободах і посадах Чернігівської губернії у школах навчалися як особи, нахрещені до церкви, так і розкольники... , що приведе до більшого розвитку єдиновір'я."³⁵

Все ж старообрядці міцно трималися своєї віри. З 53 тис. лише 8 тис. приєдналися до так званого "єдиновірства". Багато старообрядців, особливо безпопівці та біглопопівці, уникаючи єдиновірських священиків, що призначались єпархіальними властями, нерідко по кілька років чекали якогось збіглого попа, а до того часу залишали своїх дітей нехрещеними, чоловіки і жінки жили невінчаними, померлих ховали без одягу. "Что же касается принятия раскольниками православия, – констатує дослідник середини ХІХ ст. М. Домонтович, посилаючись на звіти чернігівських губернаторів, – то на это они решаются из каких-либо житейских побуждений, или по бедности, или для избежания следствия суда в случае маловажных проступков". Він наводить дані, що в 1860 р. число старообрядців на Чернігівщині становило 53 114чол., з них попівців і біглопопівців – 51478, а безпопівців – 1936.³⁶ Основна їх маса проживала в Новозибківському, Стародубському, Суразькому та Городнянському повітах. Як бачимо, основна частина старообрядців мала священиків, але лише частина з них прийняла "єдиновірство".

Гоніння на старообрядців у Росії примусили попівців шукати шлях до створення центру за кордоном. Колишній Босно-Сараєвський єпископ Амвросій, що був позбавлений єпархії Константинопольським патріархом за його сутички з турецькими властями, погодився рукопокласти архієрея для російських старообрядців, які жили в Австрії. З 1783 р. легально існувала громада старообрядців у с. Біла Криниця на Буковині. З дозволу самого імператора Австро-Угорщини Фердинанда єпископа Амвросія привезли до Білої Криниці, де він був "перемазаний" і в 1846 р. висвятив у свого спадкоємця білокриницького монаха Кирила, а потім рукопоклон і кілька інших архієреїв для зарубіжних громад. Дипломатичні ускладнення з Росією примусили австрійський уряд арештувати Амвросія і тимчасово закрити Білокриницьку громаду. Але справа була зроблена: джерело священства старообрядці знайшли. Кирило висвятив у 1847 р. для москвичів (Рогозьке кладовище) Степана Жарова, що прийняв ім'я архієпископа Софрона, а потім ще 10 єпископів. До 1859 р. утворились 10 старообрядницьких єпархій, в тому числі й Новозибківська на Чернігівщині.

Виникнення Білокриницької ієрархії було першим кроком у відході старообрядницької церкви попівської орієнтації від никоніанської церкви.

Другим кроком було так зване "Окружне послання", з яким частина ієрархії Білокриницької згоди виступила у 1862 р., закликаючи відмовитись від ряду догм старообрядницького вчення ХVІІ – початку ХVІІІ ст., що спричинило до розриву з

православною церквою. Зокрема, торгово-промислова верхівка старообрядців вимагала відмовитись від есхатології, де царі й патріархи називались антихристами. Ті, хто прийняв послання, стали називатись "окружниками", а їх противники – "неокружниками" або "розладниками". Такий розкол трапився і серед старообрядців Білокриницької ієрархії на Чернігівщині. "Окружників" тут підтримала і очолила цей толк промислово-торгова частина старообрядців, що згодом привело до чисельної переваги названого вище напрямку порівняно з "неокружниками".

Капітал старообрядницької верхівки в другій половині XIX ст. невпинно зростав. Ось які дані наводить М. Домонтович. Наприклад, у Новозибкові у 60-і роки XIX ст. старообрядцям належало 5 парусинових і стільки ж чинбарних та свічкових заводів, 4 салотопних, які виробляли продукти на 50 тис. рублів на рік. Купець Філатов з Новозибкова мав кредит від московських купців на 300 тис. рублів на рік. У цьому місті було 19 заводів. У Клинцях з 7 385 жителів старообрядці становили 5 301. Тут обороти місцевої торгівлі сягнули 129 тис. рублів, а іногородньої - 1 млн. 200 тис. рублів. Торгували хутром, галантерейними товарами, мідним, фаянсовим і глиняним посудом, конопляною олією та вершковим маслом тощо. Щороку вивозили товарів до Москви і Нижнього Новгорода на 250 тис. рублів, до Харкова - на 250 тис. рублів, до Полтави на 150 тис. рублів. Тут працювали 48 фабрик і заводів, з них: 16 суконних, 10 панчішних, 4 чинбарних, 3 чавуноплавильних і т. д. За свідченням М. Домонтовича, в слободах Еліонка, Воронок, Лужки, Добрянка, Радуль та ін., почавши з торгівлі кустарними виробами, "купцы раздвинули промышленность до громадных размеров".³⁷

На кінець XIX ст. із старообрядців Чернігівщини вийшов ряд мільйонерів, зокрема Гусєви, Філатови, Степкіни, Сапожкови, Машковські, Абросимови, Петрови та ін. З ними рахувалась і царська влада, і православна церква. Місіонерство православні ієрархи організовували, але репресивні заходи проти старообрядців вже не застосовувались. Активну місіонерську діяльність намагалось вести Чернігівське братство святого Михайла. Місіонери проводили із старообрядцями бесіди як колективні, так і індивідуальні, засновували церковні школи та бібліотеки, але результати були нікчемні: за рік переходили у православ'я кілька десятків чоловік. Подекуди місіонери досягали кращих успіхів. Так, у 1896 - 1897 рр. у Добрянці вів бесіди з старовірами священник В. Родінцев, внаслідок чого стали православними 106 осіб.³⁸

Місіонери відзначали, що колишнього фанатизму серед старовірів нема. Чоловіки часто настроєні йти в лоно православної церкви, але їх стримують дружини, які сліпо вірять своїм пастирям.³⁹ На 1900 р. у Чернігівській губернії проживало 62 385 старообрядців, з них чоловіків 30 123, жінок - 32 262. Найбільше старообрядців було в Новозибківському - 30708 чол., Стародубському - 11 710 чол., Суразькому - 10 178 чол., Городнянському

повітах - 8 799 чол. В інших їх проживало по кілька сотень чи навіть десятків - 1 040 чол. разом.⁴⁰ Прихильників Білокриницької ієрархії, або, як їх тут звали, "австрійців", було 29 593, з них "окружників" - 23 176, "протиокружників" - 6 417 чол.⁴¹ Тобто "австрійці" склали майже половину старообрядців. Керівну роль серед них грали купці й промисловці, які давали гроші на побудову церков, на утримання священиків та місіонерство. "Окружники" мали два центри: Клинець та Новозибків. Поблизу Клинців у скиті "Полос", проживав "окружний" єпископ Сильвестр. Поряд, у скиті Нікольському, жили основні ідеологи місцевих "окружників" - Софрон Буяркін з сином. У Новозибкові діяли свої ідеологи - Василь і Федір Мельникови. Соціальний склад рядових віруючих був таким: міщани, робітники фабрик та заводів, кустарі, власники садів та баштанів. Але реальна влада у громадах старообрядців належала купцям і промисловцям, зокрема в Стародубі - Г. Гусєву, а в Новозибкові - П.Абрамову та Є.Петрову.⁴²

Проте і первісний у даній місцевості толк біглопопівців на кінець XIX ст. був досить чисельний - 21 850 чол.; безпопівців було менше - 10 941.⁴³ Біглопопівці мали свої центри: Климов, Лужки, Злинку, Тимошкін Перевіз, Родіонівку. Чимало їх було і в Новозибкові.

Найбільше "протиокружників" проживало у Воронку, Добрянці, Стародубі, Радулі. У Воронку знаходився "протиокружницький" єпископ М. Кузнецов, що іменувався Новозибківським, та ідеолог цього толку Ф. Ісаєв.⁴⁴

Незважаючи на боротьбу толків і течій всередині старообрядців, вони зуміли протягом двох століть відстояти свою віру, вступивши у XX ст. досить численними громадами. Цьому сприяла їх економічна діяльність, що відіграла певну роль у розвитку промисловості й торгівлі на Чернігівщині. Старообрядці займалися освітою, будували школи та училища для навчання своїх дітей. Ці будівлі в деяких містах і селах використовувались для шкільних приміщень і після 1917 р. Старообрядці друкували книги. І не тільки свої богослужбові, але і ті, що були співзвучні їх настроям та ідеології. Так, старообрядці багато уваги приділяли творам К. Транквіліона-Ставровецького "Зерцало богословія" та "Перло многоцінне", у яких він пише про знамення кінця світу, про прихід антихриста, про карі господні, які Бог пошле на тих, хто піде за антихристом. Як відзначив дослідник творчості К. Транквіліона-Ставровецького С. І. Маслов, довгий ланцюг старообрядницьких копій з творів цього мислителя завершився виданням російського перекладу "Зерцала богословія" на гектографі на початку XX ст.⁴⁵

Старообрядницькі живописці створили немало ікон, що мають історико-художнє значення. Зусиллями місцевого краєзнавця В. Фальковських в кінці XIX – на початку XX ст. було зібрано в Стародубському повіті велику колекцію старообрядницьких ікон, хрестиків, енкаліпсіонів, тобто амулетів із зображенням Ісуса Христа, Богородиці та святих, натільних ікон, яку дослідник передав Ніжинському історико-філологічному товариству.⁴⁶

Старообрядницькі ікони час від часу є предметами виставок у Національному архітектурно-історичному заповіднику "Чернігів стародавній". Отже, не перебільшуючи, все ж відмітимо як значну економічну роль старообрядництва у Чернігівській губернії, так і їх певну культурно-просвітницьку діяльність.

Історія старообрядництва на Чернігівщині – одна з показових сторінок їх боротьби за збереження "старої віри", що стала ідеологічною формою відстоювання інтересів певних верств населення, у даному випадку купецтва та збіглих російських селян, на які зазіхала царська влада та виконавець її волі Російська православна церква. Незважаючи на дроблення старообрядців на толки, що характерне для будь-якої релігійної спільноти, котра перебуває під тиском влади і офіційної церкви, соціальний склад якої був неоднорідний, старообрядці не тільки вистояли, але на кінець XIX ст. досягли вершини росту свого кількісного складу, були сильними у вірі.

Цьому сприяло лояльне ставлення до них місцевого українського населення, в тому числі козацької старшини, особливо на перших порах. У такому відношенні розкрились риси української ментальності, які відзначив М. Костомаров у праці "Дві руські народності": "На Україні-Русі не видно й найменшого змагання підвертати під себе чужинців, або щоб тих чужоземців, що сиділи під українським народом, привподобити до тубільців... В українців не було вдачі насилувати, нівелювати... Отой дух терпимості, брак національної пихи перейшов і в характер козащини і живе досі в народі"⁴⁷.

Кількісний ріст старообрядців відбувався за рахунок нових втікачів з Росії та в результаті великої народжуваності дітей у їх сім'ях. Місцеве українське населення рідко переходило до старообрядництва. Як зазначив той же М. Костомаров, "український народ... насправді лишився вірним до своєї церкви більш, ніж великоруси, і він усе охоплював більше духа, ніж форму."⁴⁸ Тому старообрядництво в Україні лишалось однією із російських релігійних течій. У роки радянської влади повіти, де проживало найбільше старообрядців, були віднесені до Брянської області Російської Федерації. Нині тут в основному і проживають потомки старовірів Стародуб'я. У Брянській області є два їх центри: збіглопопівська архієпископія Новозибківська та Клинецько-Новозибківська єпархія Білокриницької церкви. У Чернігівській області зареєстрована лише одна церква в селі Добрянка. Міграційні процеси з Стародубщини привели до поширення старообрядництва в деяких місцевостях України. Нині його общини є в Одеській, Чернівецькій, Вінницькій, Житомирській областях.

Джерела та література:

1. Лилеев М. И. Из начальной истории раскола в Стародубье. // Киевская старина. - 1889. - Т. 26. -С. 384.
2. Там само. - С. 380.
3. Грушевський М. Історія України-Руси. - К., 1998. - Т. 10. - С. 123.
4. Баранович Лазарь. Письма. // Черниговские епархиальные известия (Далі ЧЕИ). Прибавление. - 1863.-№5-7.-С. 392.
5. Никольский Н. М. История русской церкви. - Минск, 1990. - С. 298-299.

6. Старообрядцы на Черниговщине. // Черниговская земская газета. - 1917. - № 50.-4 липня. - С. 5.
7. Домонтович М. Черниговская губерния/ Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба/.-Спб., 1865. - С. 444.
8. Лилеев М. И. Из начальной истории раскола в Стародубь//Киевская старина. - 1889. -Т. 26. - С. 605-608.
9. Лилеев М. И. Раскольничьи слободы в Черниговщине в первой половине XVIII в. //Киевская старина.- 1886.-Т. 10.-С. 398.
- 10.ЧЕИ /офиц. часть/. - 1865. - № 2. - С. 18.
- 11.Там само. - С. 19.
- 12.Там само.-С. 17.
- 13.Лилеев М. И. Из начальной истории раскола в Стародубь// Киевская старина. -1889. - Т. 26. -С. 612.
- 14.Никольский Н. М. История русской церкви. - С. 300.
- 15.Лилеев М. И. Раскольничьи слободы в Черниговщине. // Киевская старина. -1886. - Т. 10. - С.398-399.
16. Лилеев М. И. Очерк миссионерских мер по обращению в православие стародубских и черниговских раскольников до времен Екатерины II. / ЧЕИ. Прибавление.- 1895. -№6. - С, 152.
17. Там само
18. Там само.-С. 186.
19. Никольский Н. М. История русской церкви. - С. 312.
- 20.Лилеев М. И. Раскольничьи слободы в Черниговщине. / Киевская старина. - 1886. – Т.10. - С.399.
21. Там само.-С. 400.
22. Домонтович М. Черниговская губерния... - С. 446.
23. Иконников В. Из истории раскола в Ветке и в Стародубье XVII - XVIII вв. Исследование М. И. Лилеева. //Киевская старина. - 1897. - Т. 27. - С. 26.
24. Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. - М. , 1977. – С.154-155.
25. Там само. - С. 155.
26. Домонтович М. Черниговская губерния... - С. 449.
27. Там само.
28. Там само. - С. 448.
29. Миловидов В. Ф. Современное старообрядничество. - М., 1979. - С. 121.
30. Домонтович М. Черниговская губерния... - С. 448.
31. Никольский Н. История русской церкви. - С. 302.
32. Иконников В. Из истории раскола в Ветке и Стародубье... - С. 27.
33. Там само. - С. 29.
34. Домонтович М. Черниговская губерния ... - С. 449-450.
35. Цит. за О. П. Удод. Церковно-парафіяльні школи на Чернігівщині. //1000 років Чернігівській єпархії. - Чернігів, 1992. - С. 100.
36. Домонтович М. Черниговская губерния . - С. 451.
37. Там само. - С. 621-650.
38. Отчет братства святого Михаила за 1896-1897гг. //ЧЕИ. Прибавление. - 1897. - № 29. - С. 812. 39. Отчет братства святого Михаила за 1899-1900гг.//ЧЕИ.Официальная часть.- 1901.-№8.-С. 164.
40. Скворцов Л. Историко-статистическое обозрение современного старообрядческого раскола на Черниговщине. //ЧЕИ. Прибавление. -1901. - № 7. - С. 254.
41. Там само. - С. 255.
42. Там само. - С. 256-258.
43. Там само. -№9. - С. 304.
44. Там само. - № 8. - С. 278-279.
45. Маслов С. И. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. - К., 1984. -С. 135.
46. Опис цієї унікальної колекції див. Колекція старообрядческих икон и других священных предметов из Стародуба, собранных В. Н. Фальковских. Описал Н. И. Петров. //Труды Киевской духовной академии. - 1902. - № 1. - С. 147-161.
47. Костомаров М. Дві руські народності. //Історія філософії України. Хрестоматія. - К., 1993. - С.317-318.
48. Там само.-С. 318.

Чернігівська духовна семінарія як культурно-освітній осередок України

300-річний ювілей Чернігівського колегіуму став значним стимулятором для краєзнавців, зусиллями яких вивчений ряд аспектів діяльності цього навчального закладу від його заснування в 1700 р. до реорганізації в семінарію 1786 року. Однак про те, що собою являла духовна семінарія, яке місце вона займала в культурно-світоглядному житті краю, ми знаємо надто мало. За радянського періоду склалася думка про духовні семінарії як школи, обмежені схоластичним навчанням, де студенти опановували лише богослов'я, готуючись стати носіями «опіуму народу». В історико-педагогічних працях дев'яностих років релігійно-духовній освіті теж майже не приділено уваги. А саме цей вид освіти домінував в Україні, як і по всій Російській імперії, в кінці XVIII – на початку XIX ст. Основна маса училищ та шкіл існувала при церквах та монастирях і фінансувалася ними. Учителями в них були священники та дяки, підготовку яких здійснювали духовні семінарії.

Синкретизм церкви й закладів навчання був одним з провідних напрямків філософії освіти ідеологів російського самодержавства. Це знайшло втілення у створенні в 1817 році Міністерства духовних справ і народної освіти, яке мало зміцнювати «згоду між вірою, знанням і владою, демонструвати тезу, що християнське благочестя було основою істинної освіти»¹. Та й протягом XIX століття визначити характер, особливості освіти в Росії неможливо без урахування великого впливу на неї православної церкви. Сказане вище вимагає аналізу світоглядно-освітніх засад навчально-виховного процесу в духовних семінаріях, однією з найавторитетніших серед яких була Чернігівська. Відомий історик Російської православної церкви митрополит Макарій (Булгаков) вважав, що Чернігівська семінарія «первая и древнейшая во всей России»². А один із дослідників кінця XIX - поч. XX ст. Д. Скворцов, звертаючись до колишніх слухачів Чернігівської семінарії з проханням прислати спогади й документи для відтворення історії цього навчального закладу, з гордістю констатував, що «Черниговская семинария ... является в некотором смысле родоначальницей прочих семинарий, или, по крайней мере, старшей среди них сестрой».³

Отже, аналіз генези та еволюції діяльності Чернігівської семінарії як важливої клітини живого освітянського тіла багато в чому має проливати світло на ряд аспектів філософії освіти кінця XVIII - поч. XX століть та її практичне втілення в життя.

Перетворення Колегіуму в семінарію – це результат тих соціально-економічних та політичних процесів, що проходили в Україні в останній чверті XVIII століття. Відбувається інтенсивне закріпачення українського селянства. Ліквідується Запорозька Січ та гетьманське правління, яке раніше потребувало освічених людей, що їх готував Колегіум. Церква в Україні остаточно стає зросійщеною. Синод вимагає, щоб богослужіння

проводили кваліфіковані священники, підготовлені на загальноімперський зразок. Священнослужителів зобов'язують посилати своїх дітей на навчання до семінарій, які поступово відкриваються по всій Україні. Крім Чернігівського, в семінарії перетворюються два інші малоросійські колегіуми — Харківський та Переяславський. Створюються і нові: Катеринославська (1779), Волинська (1796), Полтавська та Подільська (1797), Київська (1808)⁴ семінарії.

Царизму не потрібні були колегіуми, що мали характер загальноосвітніх закладів, де зберігалися б якісь рештки українського вільнодумства. Українському дворянству вони теж перестали бути корисними. Зросійщуючись, багаті люди посилали своїх дітей на навчання до Росії або й за кордон, наймали іноземних гувернерів.

Звичайно, не слід уявляти перетворення колегіуму на семінарію як одноактний процес. Він розтягнувся на десятиліття (1776-1886 роки). Кардинальна зміна поступово відбулась у соціальному складі учнів. Якщо в 60-і роки XVIII ст. із 213 учнів колегіуму 111 були дітьми світських осіб: дворян, козаків, міщан, навіть селян, то в 1781 році вони становили тільки третину⁵. Дворянських дітей тут уже майже не було. На час офіційного відкриття семінарії вона була становим навчальним закладом, де основний контингент учнів становили діти священнослужителів. За свідченням О.Ф. Шафонського, в середині 80-х років XVIII ст. «одних только недостаточных дворян дети и то самым малым числом в сие училище входят»⁶.

Якісно новим, що відрізняло в навчальному процесі семінарію від колегіуму, було введене при єпископі Феофілі (Ігнатовичі) богослов'я. Першим його викладачем став відомий у тогочасній духовній літературі протоієрей Іоанн (Іван Левицький)⁷. В інших класах нових предметів майже не додалось. Так, в нижньограматичному класі, який об'єднав класи фари (аналогії) та інфими попереднього колегіуму, після скороченого вивчення катехізису опановували латинську й російську граматику, чистописання, правопис. Клас вищої граматики об'єднав попередні класи граматики й синтаксими, де більш глибоко вивчали все той же катехізис та правопис латинської й російської мов. Залишились у семінарії і класи поетики, риторики та філософії.

До речі, суттєвих змін у викладанні філософії порівняно з останніми десятиріччями її вивчення в колегіумі, де з 1755 року, як і по всій Росії, вивчали систему німецького філософа Ф.Х.Баумейстера, не було до 1817 року. Правда, новим позитивним явищем стало введення практичних занять, що включали написання так званих «дисертацій і проповідей» (рефератів), з якими студенти філософського класу виступали в молодших класах.

У семінарії викладачам заборонили складати свої оригінальні курси лекцій як з філософії, так і з інших дисциплін, що було характерно для колегіуму. Підручники та

посібники ввозилися з Росії. Так, латину починали штудіювати за посібником Бантиш-Каменського, а завершували за підручником Ф. Прокоповича. «Граматику» Мелетія Смотрицького змінив посібник Фоми Розанова. Російському красномовству вчилися за «Руководством к красноречию» М.Ломоносова, а латинському - за підручником Боржія. Догматичне, полемічне та моральне богослов'я як латинською, так і російською мовами спочатку вивчали за Прокоповичем, а потім за преосвященим Платоном та за системою богослова Іринія Фальковського⁸. Тобто, це був курс на русифікацію колишніх колегіумів, на перетворення їх у суто богословські заклади для підготовки священиків загальноімперського стандарту. О. Шафонський, констатує стан викладання світських наук в Чернігівській семінарії, писав: «Касательно до настольных наук, разум и душу направляющих, истории, географии, математики, физики, естествознания, философии и других, то об них не только ученики, но и сами учителя понятия не имеют»⁹. Можливо, до його думок прислухався архієпископ Єрофей Малицький, який пізніше став митрополитом Київським і ввів викладання арифметики, географії, історії, німецької та французької мов.¹⁰

Справа в тому, що до реформ семінарій початку ХІХ ст. архієреї могли ще влаштовувати навчальний процес на свій розсуд. Певні демократичні традиції колегіуму прагне зберегти архієпископ Віктор Садковський. Зокрема, він заборонив тілесні покарання семінаристів, турбувався про їх матеріальне забезпечення, безпосередньо спілкувався з ними. Були збережені традиції складання віршів українською мовою. Зокрема, цілу поему написали викладачі та учні семінарії на смерть В.Садковського, прославляючи його гуманність, демократичність. Там є такі рядки:

Було, йому як заспівають,
Да по-письменськи зачитають,
Дак тут уже він і засів.
Було, як візьме обніматися,
Або як стане цілувати...
Усіх було дарує їх¹¹.

При В. Садковському було введено викладання єврейської мови для кращого розуміння семінаристами Старого Заповіту; працювали так звані екстраординарні класи, в яких поглиблено вивчали грецьку й німецьку мови, арифметику й географію кращі семінаристи. Для філософів та богословів грецька мова була обов'язковою аж до реформи семінарії 1817 року.¹² Традиційно семінаристи ґрунтовно вивчали латинську мову. Це приваблювало керівництво медичних навчальних закладів Росії, куди семінаристів старших класів запрошували на навчання. Так, відомо, що в 1793 році до Санкт-Петербурзького, Московського та Кронштадтського медичних училищ за їх проханням

було відправлено на навчання 18 семінаристів.¹³ Поява освіченого, активного архієрея в Чернігівській єпархії, як правило, приводила до впровадження нових форм та методів навчання в семінарії, до покращання підготовки священнослужителів. Так було, коли посаду Чернігівського архієпископа обіймав Михайло Десницький у 1804 - 1814 роках. Це відомий російський православний богослов початку XIX століття. Більш як 300 його проповідей були надруковані й склали семитомне видання «Труды, пища и покой духа человеческого», за яке він отримав ступінь доктора богослов'я. Більше половини його проповідей присвячені моральним темам і побудовані у формі бесід, діалогів. В освіті священника він робив наголос на умінні яскраво проповідувати та вести моральні бесіди з прихожанами.¹⁴

Своє освітянське кредо архієрей втілював практично. На його вимогу в семінарії особливу увагу звертали на вміння будувати й виголошувати проповіді. Він власноручно склав розклад проповідей, які виголошували ректор, префект та викладачі семінарії. Сам Михайло був блискучим проповідником. Малоросійський генерал-губернатор князь Куракін у 1805 р. писав: «Черниговское городское общество быв движимо нравоучительными и трогательными проповедями, сказываемыми преосвященным Михаилом, стекается для слушания их в зимнее время».¹⁵ Для семінаристів, які обов'язково мали бути присутні під час цих проповідей у кафедральному соборі, це була неабияка школа. Крім цього, М. Десницький збудував церкву в семінарії «и наставлял учеников непременно участвовать в чтении и пении церковном».¹⁶

За настановою М. Десницького в семінарії ввели урочисті акти, на які запрошувались високопоставлені губернські чиновники та поміщики, місцеве духовництво. Такі заходи, з одного боку, вимагали поліпшення навчально-виховного процесу, підносили відповідальність викладачів та студентів, які виступали з рефератами, віршами та піснеспівом; з іншого боку, архієпископ прагнув привернути увагу громадськості до матеріальних потреб цього культурно-освітнього осередку.

Про те, що семінаристи досягали певних успіхів у складанні промов, віршів та в аналітичному мисленні, свідчить рукопис, подарований відомому меценату графу І.А.Безбородьку в 1805 р. Це стенограма одного з таких урочистих актів, що систематично відбувались у семінарії. Вірші та риторичні виступи виголошувались кількома мовами: російською, грецькою, латинською, єврейською. Семінаристи досить вміло аналізували особливості й відзначали переваги різних мов, розкривали зв'язки між науками, логічно обґрунтовували необхідність послідовного вивчення граматики, риторики, поезики, філософії та богослов'я. Цікаво, що виступаючі оцінювали філософію як «царицю наук», величали її як галузь знань, «просвещающей познанием истинного Бога и дающей образование сердцу».¹⁷

М.Десницький приділяв увагу читанню книг учнями. За його правління значно поповнилась семінарська бібліотека. Сюди він передав і свої друковані твори. Особливо поповнився бібліотечний фонд за рахунок 27 скринь книг колишнього Могильовського єпископа Варлаама. Історія його така. В миру Шишацький, родом із села Красилівки Козелецького повіту. Дослужився до єпископського сану. Під час наполеонівської навали, залишившись у Могильові, присягнув на вірність Наполеону, відслужив літургію на його честь. У 1813 році Синод позбавив його сану, як зрадника. Процедура позбавлення сану єпископа виконував у Чернігові архієпископ Михайло. Після цього Шишацького відправили в Новгород-Сіверський Спасо-Преображенський монастир. А його чимала бібліотека дісталась семінарії.¹⁸

Відзначаючи певний позитив у навчально-виховному процесі семінарії початку ХІХ ст., все ж наголосимо на необхідності реформ духовних закладів, думка про яку визрівала в середовищі вищого православного духовенства. Матеріальне забезпечення семінарій було незадовільним. Так, синод на утримання 70 бідних семінаристів, 30 учнів духовного училища при семінарії, на зарплату службовцям, прислузі, на утримання будинків, їх ремонт і опалення виділяв 3500 рублів на рік, ще з 4200 рублів «благотворительных» внесків семінарія отримувала певні проценти прибутку. Але цього було дуже мало для нормального функціонування навчального закладу. В аварійному стані перебував дерев'яний корпус над Стрижнем, де жили учні, що утримувались за державний кошт.¹⁹

Вони особливо бідували. Ось одне із свідчень тогочасного жителя Чернігова: «Вместе с захождением Солнца, бывало, ходит по дворам человек 15 семинаристов... Их называли бурсаками. Ходили в синих пестрядных халатах и сюртуках такой длины, что закрывала их босоножие. Став в кружок посреди двора, они, бывало, поют слаженным хором: «Боже, зри мое смирение, зри мои плачевны дни!» и пр. По окончании жалобного канта из середины зтой толпы вырывается резкий, дрожащий детский голосок: «Борщику!» Изобильно наделяемые хозяевами, певцы удаляются с низкими поклонами».²⁰

Чимало учнів змушені були кидати семінарію, недовчившись. Священно-служителі, прибуток яких був незначний, а сім'ї великі, не мали змоги утримувати своїх дітей в семінарії. Обминаючи укази Синоду, вони вчили своїх синів священицької справи самі. Тому значна частина духовенства лишалась малоосвіченою. Наприклад, у 1804 році з 90 священиків Мглинського духовного управління тільки один слухав лекції в духовній академії, 9 скінчили курс семінарії, 13 пішли в священики з богословського класу, 9 – з філософського, 2 – з риторичного, 2 – з синтаксими, 2 – з поетики, 33 мали домашню освіту. В інших повітах освітній стан священиків був приблизно такий же: третина навчалась проводити богослужіння від родичів.²¹

Дослідники відзначають, що й Києво-Могилянська академія, і семінарії на початку XIX ст. ніби «законсервувались» у проведенні навчальної роботи, залишались у полоні віджилих педагогічних прийомів, схоластики, багатопредметності, обмеженості матеріально-фінансових ресурсів для якісного навчання. У переповнених класах одні й ті ж викладачі читали різні предмети. Назривала потреба в реформі духовно-шкільної освіти. Одним з її ініціаторів був і М. Десницький. Реформа проводилась протягом 1808-1814 років; поступово вводились окремі новації, аж поки 30 серпня 1814 року Олександр I не підписав указ, яким було доручено Комісії духовних училищ провести реорганізацію духовної освіти. Визначена основна мета реформи: «...Чтобы устроить их в прямом смысле училищами истины. Внутреннее образование юношей к деятельному христианству да будет единственной целью этих училищ»²². Указ визначав бути членами Комісії духовних училищ ректору Санкт-Петербурзької духовної академії Філарету та Чернігівському архієпископу Михайлу (Десницькому), якого того ж 1814 року перевели до столиці, де він брав участь у редагуванні статутів духовних академій та семінарій і в роботі по перекладу Біблії російською мовою.²³

Згідно з реформою, духовні навчальні заклади ділились на чотири розряди. У духовних академіях кращі випускники семінарій отримували вищу духовну освіту. Семінарії готували священиків для приходів із середньою освітою. Духовні повітові училища вчили хлопчиків для вступу до семінарій. Духовні приходські училища вели підготовку дітей для повітових училищ.²⁴ Нижчі за розрядом училища підпорядковувались вищим. Києво-Могилянська академія в 1817 році була закрита. На її місці в 1819 році утворили Київську духовну академію, якій була підпорядкована округа, куди входила й Чернігівська семінарія. Київська академія, як і духовні семінарії, були остаточно переведені на статус духовно-освітніх закладів великоросійського зразка; їм покладалося завдання ігнорування церковних українських традицій та духовних цінностей, вимагалось навчання російською мовою, освячення й возвеличення самодержавства.

Духовні семінарії до цієї реформи здебільшого орієнтувались на інструкції місцевого архієрея. Вони мали власні статuti, складали навчальні курси. Тепер був вироблений єдиний статут для семінарій. Вони підлягали контролю з боку новоствореного Комітету духовних училищ. Активна роль православної церкви України у заснуванні й розбудові різних за типом навчальних закладів змінилася відносно пасивною позицією виконавця вказівок зі столиці. Це була самодержавно-синодальна політика централізації, русифікації церковного життя імперії.

Що ж конкретно змінилось, якою стала Чернігівська духовна семінарія у пореформені перші десятиліття?

Досить чітке уявлення про це дає ознайомлення зі спогадами Йосипа Самчевського, який викладав тут з 1823 по 1836 рік.²⁵ Згідно зі статутом, керувало навчальним закладом семінарське правління, до складу якого входив ректор (голова), інспектор, економ та член з навчальної частини, що обирався викладачами зі свого середовища. Семінарія залишалась під наглядом архієрея, який слідкував за виконанням статуту, атестував ректора, інспектора та вчителів. Однак його права порівняно з пореформеним періодом були обмежені. Так, він не міг на свій розсуд вводити нові навчальні предмети, свавільно звільняти викладачів, віддавати семінаристів у солдати тощо. Правління ж вирішувало внутрішні справи, керувало навчально-виховним процесом. Ректор відвідував заняття, давав поради, робив зауваження викладачам, але не при учнях, як того вимагав статут. Інспектор організовував морально-виховну роботу, доповідав про неї архієрею. Правління рекомендувало кращих випускників до вступу в духовну академію.

Пореформена семінарія складалася з трьох відділів, які називали ще класами: риторики, філософії, богослов'я. У кожному з них навчались по два роки. Крім богословських дисциплін, викладались риторика, словесність, математика (алгебра, арифметика, геометрія), церковна й громадянська історія, крім російської та церковно-слов'янської мов, єврейська, грецька, німецька, французька, які були в практиці дореформеної семінарії. До семінарії приходили випускники духовних училищ, яких на Чернігівщині було три: Чернігівське, Новгород-Сіверське, Стародубське. Отже, абітурієнти мали попередню підготовку для оволодіння дисциплінами, що вивчались у семінарії. Наприклад, латинську мову учні вивчали вже у повітових духовних училищах, а в семінарії писали твори цією мовою. Ректор викладав основний предмет – богослов'я, інспектор – філософію; решта вчителів читали по два предмети. Якщо в порядку винятку вони були змушені викладати й третій предмет, то отримували окрему зарплату. Викладачі ділились на магістрів, які називались професорами, й кандидатів, яких звали вчителями.²⁶

Двічі на рік студенти складали екзамен комісії під головуванням ректора. Після закінчення богословського курсу вводився публічний випускний екзамен комісії під головуванням самого архієрея в присутності найважливіших світських та духовних осіб міста. Екзамен відбувався в актовому залі в урочистій обстановці: молитви, богослужіння, концерт хору до і після іспиту. На завершення акту кращі випускники читали свої вірші, реферати. Програми урочистостей роздавались гостям заздалегідь.

Отже, в семінаріях залишилось певне самоврядування. Викладалось досить широке коло світських дисциплін. Вивчення їх покращилось. Про це свідчить той факт, що випускники вступали не тільки до духовної академії, але й до світських вищих навчальних закладів. Традиційним був попит на них з боку медичних училищ та академій. Й. Самчевський констатує: «Многие родители светского звания отдавали своих детей в

семинарию, откуда последние поступали в медицинскую академию.»²⁷ За його спогадами, вступали також до Харківського університету та головного педагогічного інституту. Серед випускників семінарії, які стали відомими вченими, він називає професорів медичної академії Загорського, Буялькіна, Шипунського, Реплицького, професора-юриста Московського університету Лешкова та ін.²⁸

Сам же автор «Воспоминаний» викладав грецьку мову й історію, міг замінити ректора під час його хвороби, читаючи курс богослов'я. Для нього були характерні постійні філософські роздуми, якими він ділиться на початку «Воспоминаний», що служать для нього методологією викладу стану справ у семінарії, мають риси філософії освіти. Зокрема, він розмірковує про формування особистості, переплітаючи релігійно-філософські тези з реалістичними думками. Так, він відкидає твердження певних філософів про те, що життя людини є ланцюг випадковостей, бо це означає відсутність причинно-наслідкових зв'язків у світі, свободи волі людини та ролі розуму, а також і Божого промислу. На його думку, Божий промисел не порушує нашої свободи. В його міркуваннях є своєрідна теодицея: наші біди – це покарання Бога за відступ від правди, в них винні люди, а не Бог.

Для Й. Самчевського не чужа й ідея самопізнання особистості, що була традиційною в українській філософії. Хоч початки премудрості криються в Божому одкровенні, але, на його думку, треба прислухатися і до порад древніх філософів, які шукали ці витoki у самопізнанні: «Рассматривая себя в разных периодах жизни нашей, в разных положениях, отношениях, обстоятельствах, мы приходим к самопознанию, узнаем, кем мы были и кем мы должны быть».²⁹ У стилі мислення Г.Сковороди автор зазначає, що самопізнання дає змогу пізнати Бога в собі. Він також високо цінує творчість у пізнанні, зокрема, хвалить ректора Афанасія, який вимагав від викладачів філософії та словесності організації написання творів студентами, сам їх переглядав.³⁰ Й. Самчевський високо цінує громадянську позицію людини. На його думку, «историю человечества мы должны изучать для позиции гражданской»³¹. Цей професор прагнув до творчого викладання історії. Він оцінював рекомендований для семінарій підручник Шпекка з всесвітньої історії як сухий і нудний за змістом. Тому сам писав конспекти лекцій, вивчаючи різні історичні твори; студенти користувались цими конспектами, переписуючи їх. Професор практикував метод взаємооцінки студентами своїх знань з історії.

Ця високоосвічена на той час людина вважала, що й деякі інші його колеги були творчими викладачами. Наприклад, учитель словесності Охотін склав власний рукописний посібник, практикував написання студентами коротких відповідей на задані теми в класі, а вдома - об'ємних творів. За його пропозицією семінаристи збирали гроші й

передплачували художні твори з російської літератури, створили невелику учнівську художню бібліотеку. Випускники, які вступали до вищих навчальних закладів, потім дякували цьому вчителеві за хорошу підготовку з словесності.³²

Отже, попри ідеологічну самодержавну спрямованість реформи, обмеженість нововведень у навчальному процесі, вона справляла певний позитивний вплив на культурно-освітній стан майбутнього духовенства, на діяльне християнство, оскільки питома вага освічених священиків у наступні десятиліття зростала. У Чернігівській духовній семінарії кількість студентів з 1818 року до 1833 року зросла з 123 до 351.³³ Її випускники почали поповнювати склад студентів світських вузів.

З другої половини ХІХ ст. виявилось, що кількість вакантних священицьких місць стала значно меншою, ніж кількість претендентів на них. Уже в 1850 році діти духовенства були звільнені від обов'язкового навчання в духовних школах. У семінарії зменшується число дітей священиків, а ряди студентів поповнюються за рахунок різночинців, які використовують духовний навчальний заклад для підготовки до університетів. Випускників духовної семінарії охоче брали без іспитів до Ніжинського вищого ліцею. Визначилася й інша тенденція. За розпорядженням архієрея Варлаама, щоб отримати приход, треба було попрацювати після закінчення семінарії не менше трьох років учителем школи або псаломщиком. Тому випускники йшли працювати до світських та духовних училищ. Вони стали джерелом поповнення верстви різночинства 60-70-х років.

Серед слухачів семінарії зростає інтерес до світських наук. Особливо це стосується тих, хто відразу націлив себе на вступ до університету. Наприклад, майбутній український вчений і суспільно-політичний діяч О. Ф. Кістяківський, навчаючись у Чернігівській семінарії, особливо захоплювався вивченням логіки, психології та фізики, курси яких цікаво почали читати в 50-х роках викладачі Магабра, Шкляревич та Білоусов. Як згадував товариш Кістяківського Іван Доброгаєв, весь клас слухав їх з великою увагою, а сам Олександр Федорович говорив: «Я бы слушал их весь день не евши; при них проходит два часа, как две минуты. Как славно читают они свои предметы»³⁴

За спогадами семінаристів, на початку 60-х років поряд з «сіренькими» і невиразними викладачами, ставало все більше цікавих. Так, студент, що підписав свої спогади літерами Г. Б.³⁵, до кращих відносить учителя словесності Білоусова та історика Гнипова. Під впливом останнього почали читати історію Шлоссера та С. М. Соловйова в 29 томах. Улюбленцем учнів був викладач психології Модзолевський, прихильник журналу «Современник» та матеріалізму. З особливою теплотою колишній семінарист згадує вчителя малювання та іконопису М. І. Дмитрієва, який за підтримки архієпископа Філарета закінчив Санкт-Петербурзьку академію мистецтв. Він не тільки

вчив малювати, але прагнув естетично виховувати учнів, зокрема, влаштував у залах семінарії виставку своїх полотен. Цікаво, що любителями світського живопису були ректор семінарії протоієрей Євгеній та інспектор. «Странно было видеть, – згадує семінарист, – как они, оба монахи и притом строгой жизни, переставляли, носили на руках картины с игривыми сюжетами»³⁶.

До послуг вихованців була семінарська бібліотека. Як свідчив М. Маркевич, у середині XIX століття в її фондах зберігалось більше 6000 найменувань книг. Цей дослідник зазначав, що книгозбірня містить багато рідкісних видань, а тому є однією з найцінніших у державі: «...Я нашел драгоценности, которых вторые экземпляры едва ли можно сыскать. Эта библиотека древних изданий – примечательнейшая в государстве – сокровище для библиомана.»³⁷ Абсолютна більшість книг була на «древних языках» – 3208 назв, іноземними мовами: польською – 375, французькою – 377, німецькою – 255, східними – 36, російською – 1449 найменувань. Але в бібліотеці було мало сучасної літератури. Тому на добровільні внески вихованців у семінарії створили учнівську бібліотеку. Передплачували сім духовних і стільки ж світських журналів, у тому числі «Время», «Русское слово» і навіть «Современник». У 60-і роки Філарет віддав усі свої книги до бібліотеки, продовжуючи традицію чернігівських ієрархів, що йшла від Л. Барановича. Його приклад наслідували священики й світські особи. Бібліотека мала свій статут. Його перший параграф визначав призначення бібліотеки: «Она не должна ограничиваться каким-нибудь родом или направлением литературы, а доставит пользное и приятное чтение ученикам всех классов по всем отраслям знания»³⁸.

Але цього для певної частини семінаристів було замало. Під впливом ліберально налаштованих викладачів вони брали книги у приватній міській бібліотеці Кранца. Захоплювались творами Гоголя, Тургенєва, Толстого, Достоевського та ін. Крім художньої літератури, знайомилися з деякими філософськими трактатами, такими як: «Про душу» Вундта, «Історія філософії» Льюїса, з творами Костомарова, Белінського, Добролюбова, Писарева, Чернишевського, що їх друкував «Современник», читали уривки з книг Дарвіна та Бокля та ін. Іноді ідеї цих мислителів насмілювались використовувати в семінарських творах. Наприклад, один із студентів у творі «Значення архітектури у розвитку літератури» використовував ідеї Белінського.³⁹ Коли керівництво семінарії дізнавалось про читання ліберальної літератури, то студентів виключали. І все ж захоплення творами російських революційних демократів робило свою справу. Семінаристи разом з гімназистами стали членами народницького гуртка, організованого в Чернігові на початку 70-х років Г. Божко-Бочинським. А М. І. Кибальчич, що вчився у семінарії в 60-і роки, пізніше входив до групи народовольців «Свобода або смерть» і був засуджений до страти за участь у замаху на життя Олександра II.⁴⁰

На кінець 60-х років у галузі духовної освіти чітко визначились такі тенденції: надлишок освічених священиків зростав; семінарії все більше ставали поповнювачами вступників до світських вищих навчальних закладів та чиновницького адміністративного апарату, вчительського контингенту шкіл, серед студентів поширювались настрої матеріалізму, нігілізму, а то й революційно-демократичні, народницькі. У зв'язку з цим при обер-прокурорі Священного синоду графі Протасову протягом 1867-1869 років статуту семінарій переглядались. Згідно з новим статутом, з 1 липня 1871 року відбулась реорганізація Чернігівської семінарії. Замість трьох попередніх відділень з дворічним курсом навчання у кожному було введено 6 класів з однорічним курсом. Різко зменшилась кількість вихованців, число яких мало становити 158; половина з них утримувалась за державний кошт.⁴¹ Порівняємо: в 1852 році учнівський контингент семінарії становив 317 осіб,⁴² за десять років до цієї реформи (1861 р.) залишалось в семінарії після випуску 167, а було прийнято 123, тобто навчальний рік почали 290 учнів.⁴³

Указ зобов'язував приділяти богословській підготовці якомога більшу увагу. Зобов'язано поглиблено вивчати катехізис, богословські дисципліни, біблійну історію; введені нові предмети: основне та викривальне богослов'я, вчення отців церкви (патрологія), герменевтика, церковна археологія. Збільшена кількість годин на викладання класичних мов; обов'язковим лишалось вивчення філософії, математики, педагогіки, однієї з нових мов. Заборонено викладання природничих та сільськогосподарських дисциплін. Був остаточно узаконений доступ в семінарії осіб усіх станів. Правління семінарій та духовних училищ розширили за рахунок виборних представників від викладачів та місцевого духовенства. Викладачам підвищили заробітну плату.⁴⁴

Отже, зроблена спроба, з одного боку, зменшити контингент учнів, посиливши їх богословську підготовку і звівши до мінімуму загальноосвітню, а з іншого - наявні окремі аспекти демократизації семінарського управління, покращення добробуту вчителів.

Проте й такі куці ліберальні переміни були ліквідовані наступною реформою духовної освіти 1884 року, коли виборне начало у склад правління відмінили. Була посилена влада архієреїв. Збільшується кількість годин, відведених для вивчення богословських дисциплін, натомість скорочується програма з філософії, математики. Вивчення нових мов вважається не обов'язковим. Для посилення морального впливу на учнів вводиться спеціальна посада священика-духівника.⁴⁵

Працюючи в умовах посилення реакції в освітній сфері в кінці XIX століття, окремі ректори все ж прагнули тримати навчально-освітній процес у семінарії на рівні тогочасних вимог до підготовки освічених, культурних особистостей. Таким був Микола Петрович Марков, який очолював Чернігівську семінарію протягом 1882-1892 років. Ще навчаючись у Київській духовній академії, він під впливом відомого українського професора

П.Юркевича захопився філософією, написав ряд студентських праць про сутність та обмеженість сенсуалізму, про роль суб'єктивності в пізнавальному процесі, про душу людини. П.Юркевич досить високо оцінив ці твори⁴⁶.

Перу М. П. Маркова належать три капітальні праці, в яких поєднувались філософські та педагогічні ідеї. Перша з них «Огляд філософських вчень» була удостоєна премії преосвященного Макарія (1000 рублів) і рекомендована Синодом як посібник для семінарій. Дві інші праці присвячені проблемам філософії освіти: «Педагог древнього класического мира —філософ Сократ», «Педагог нового християнского мира — славянин Амос Коменский». Будучи слов'янофілом, автор прагнув показати переваги слов'янської педагогіки перед західною. Книги були швидко розкуплені і мали хороші відгуки. Працюючи в Чернігові, М. П. Марков постійно друкував філософсько-педагогічні статті в періодичних виданнях «День», «Русь», «Журнал министерства народного просвещения» та ін., редагував неофіційну частину «Черниговских епархиальных известий».⁴⁷ Він підтримував дружні стосунки з лідерами російського слов'янофільства О. Хомяковим та І. Аксаковим. Сучасники констатували, що він був енциклопедично освіченою людиною. Різного часу викладав богослов'я, філософію, історію, словесність. Блискуче знав російську літературу, особливо любив твори О.С. Пушкіна. «В обычной беседе просто поражал собеседника, приводя иногда целые тирады из произведений великого поэта, а всю поэму «Евгений Онегин» мог прочитать наизусть».⁴⁸ На жаль, на сьогодні твори М.П.Маркова не вивчені і підлягають детальному дослідженню.

За його ректорства в семінарії значне місце відводиться викладанню педагогіки. Теоретична підготовка семінаристів поєднується з організацією практики. 25 жовтня 1885 року при духовній семінарії відкривається початкова зразкова школа. Ректор добився, щоб на її утримання державне казначейство виділяло щороку 1000 рублів. Навчались безкоштовно діти різних станів. Так, у 1888 році з 39 учнів 4 були з сімей дворян, 6 – з козацьких, 29 – з міщанських. Викладач Закону Божого В.Миславський та учитель В.Тетерін були випускниками семінарії. Саме в цій школі учні 5-6-х класів семінарії проходили педагогічну практику. Два рази на тиждень учитель та один раз законовчитель приходили з учнями школи в старші класи семінарії і проводили відкриті уроки. За спеціальним розкладом 2 семінаристи мали відвідувати денні заняття школи, а в другій половині дня самі навчали школярів.⁴⁹

У кінці XIX століття «надвиробництво» священників ще зросло, у зв'язку з чим 24 травня 1893 року ректор отримав директиву обер-прокурора Священного Синоду, за якою по закінченні курсу навчання семінаристи мали працювати псаломщиками, вчителями початкових шкіл, доглядачами духовних училищ не менше 5 років. Тільки після цього можна було отримати приход або йти вчитися до духовної академії.⁵⁰ На Чернігівщині цього

року діяли 114 церковно-приходських шкіл, 357 церковних шкіл грамоти та 586 початкових шкіл інших відомств, в основному земських.⁵¹ Керівництво освітою Чернігівської єпархії констатувало «низкие успехи обучения в школах грамоты». Основну причину цього вбачали в недостатній освіченості вчителів. Тільки в 30 школах грамоти вчили священники, що закінчили семінарію; 11 дияконів, 65 псаломщиків мали нижчу освіту; 105 учителів закінчили повітові училища, 114 були самоучками. У церковно-приходських школах тільки третина вчителів була священниками, а інші - світськими особами. Було взято курс на поповнення учительського контингенту випускниками семінарій.⁵²

Діяльність ректора-науковця М.Маркова сприяла педагогічній творчості викладачів Чернігівської духовної семінарії та училища. Одним з яскравих прикладів є доповідна записка наглядача духовного училища М. Доброгаєва правлінню цього навчального закладу щодо принципів участі викладачів у навчально-виховній роботі.⁵³ Тут є філософські роздуми про формування людської особистості. Автор визначає вплив соціального середовища на дитину: спочатку її світогляд формує сім'я, а потім школа.

М. Доброгаєв впевнений, що тільки поєднання розумового, морального й фізичного виховання дасть змогу сформувати повноцінного громадянина: «...В школе растут и зреют будущие граждане... Школа, чтобы оправдать свое назначение, должна воспитывать молодое поколение, должна укреплять его тело и дух, должна вооружать его достаточным запасом умственно и нравственно, а также физической силой, должна обогатить добрым знанием его ум, его сердце, его волю».⁵⁴

Недоліки сучасної школи він бачить у недостатньому естетичному та фізичному вихованні і рекомендує обов'язково ввести уроки малювання, а в духовному училищі відкрити клас живопису. На його думку, фізичне й естетичне почало поєднуються через залучення дітей до садівництва й городництва, розведення квітів при школах. Він закликає «приучать детей узнавать истинно прекрасное, а не кажущееся прекрасным».⁵⁵ Як богослов, він проти реалістичного мистецтва. На його погляд, прекрасне слід шукати «не в действительности, а в идее, в идеализации лучших проявлений человеческой души».⁵⁶ Як бачимо, тут є певна суперечність, бо спочатку він говорить про город, сад, квіти як прекрасні явища, а потім все прекрасне зводить до ідеального в душі.

Значне місце в доповідній записці наглядач училища приділяє особистості вчителя та його стосункам з учнями. Він упевнений, що наставник повинен здобувати повагу й любов учнів «своими умственно-нравственными качествами, своей неподдельной любовью к учащимся, но ни в коем случае не заискиванием перед учениками. Учитель должен быть близок к ученикам, но при этом он обязан избегать фамильярности, болтовни; он должен уважать личность ученика, не позволять себе оскорбительных слов, насмешек, прозвищ относительно к нему, но в то же время избегать вредных в педагогическом

отношении послаблений. Он должен быть скуп как на похвалу, так равно и на порицание»⁵⁷. М.Доброгаєв вважає, що учитель має сприяти створенню класного колективу, де панували б товариські відносини, взаємодопомога, де б не було місця егоїзму. Учні, на його думку, повинні виховуватись законослухняними громадянами, але він проти лицемірства, брехливості, раболіпства, підлабузництва, підслесливості.⁵⁸

Цей твір був опублікований в «Черниговских епархиальных известиях» для ознайомлення з його ідеями загалу вчителів. Пропозиції М.Доброгаєва знайшли підтримку Новгород-Сіверського єпископа Сергія (Івана Соколова), який потім став Чернігівським архієпископом (1893 рік). Його недовге перебування на архієрейській кафедрі все ж залишило помітний позитивний слід у культурному житті краю, зокрема семінарії. Так, він клопотав про влаштування в Чернігові бібліотеки для «чтения всеми желающими» на кошти братства святого Михайла, віддав до неї всю свою книгозбірню та власні твори.⁵⁹ А він був автором 25 друкованих праць з філософії та історії релігії й церкви. Основні з них: «Учение блаженного, Августина о предопределении», «О Григории Паламе», «Из истории православия и братской школы в Могилеве», «Влияние протестантизма в России в XVI-XVII веках», праці про творчість І. Аксакова, М. Каткова, Н. Гілярова-Платонова та ін.⁶⁰

Гуманістичні, філософсько-педагогічні ідеї М.Маркова, М.Доброгаєва, І.Соколова знайшли втілення у практичній діяльності викладачів семінарії в ХХ ст. Так, ми маємо стенограму виступу інспектора Єфремова перед семінаристами в 1904 році. Тут є заклик самопізнати себе, виховати в собі високі моральні якості, щоб учити інших. На його думку, розуму й знань мало, щоб навчати добра. «Чтобы учить добру других, надо воспитывать и волю, облагородить сердце, нравственно развить и усовершенствовать свою душу. Чтобы учить других добру, надо полюбить добро самому, надо видеть в нем главную цель своей жизни»⁶¹. Націлюючи випускників семінарії на роботу в школах, інспектор посилається на Я. А. Коменського, про якого, як згадувалося вище, написав книгу М. Марков: «...Школа вообще, по выражению Я. А. Коменского, есть мастерская человечности, в которой обрабатывается дух человека в его лучших проявлениях...»⁶²

На досить високому рівні в семінарії було естетичне виховання. Викладання співу та малювання стояло на чільному місці в навчанні. Студенти співали в семінарських хорах, які виконували складні твори класичної музики. За спогадами П.Г. Тичини, ректор семінарії О.Баженов (1911-1915), потомок архітектора Баженова, автора реконструкції Кремля, дбав про репертуар хору семінаристів: «По совету Баженова (а он сам в прошлом был регентом Киевской духовной академии) наш хор вместо устаревших песнопений исполнял произведения Глинки, Чайковского, Римского-Корсакова, Ипполитова-Иванова, Гречанинова, Костальского, Чеснокова...»⁶³ Малювати бурсаків і семінаристів навчав М. І. Жук, що закінчив Краківську академію мистецтв. Він водив учнів на художні

виставки. Його символічне панно «Біле й чорне», де зображено юнака, риси якого нагадують молодого Тичину, було визнаним у мистецькому світі. М. І. Жук ввів П. Тичину та інших учнів до гуртка М.Коцюбинського; він же першим повідомив юнака про смерть видатного письменника. За радянських часів М.І.Жук став відомим українським художником, працював як портретист та в галузі книжкової графіки й художньої кераміки (помер в 1964 р.)⁶⁴.

Семінаристи не залишались поза демократичним, українофільським рухом, що охопив студентство початку ХХ століття. П. Тичина згадує про те, як вони співали українських пісень, читали твори Т. Шевченка, М. Коцюбинського та ін. М.І. Подвойський, який вчився в семінарії й співав у хорі Єлецького монастиря, мав бюст Т.Г. Шевченка. П. Тичина згадує: «І ось я бачу, як Микола Ілліч, поряд з возом ідучи, на дорожніх вибоїнах підтримував рукою зав'язане у велику хустку біле погруддя Тараса в шапці»⁶⁵. Як старший товариш, Подвойський водив молодших на могили Л. Глібова та О. Маркевича, розповідаючи про них та навчаючи своїх юних співаків: «Будьте чесні і вірні своєму народові. Учіться, як заповідав Тарас Шевченко.»⁶⁶ Деякі із семінаристів разом з П. Тичиною відвідували гурток М. Коцюбинського аж до його смерті.

Д. Дорошенко, один із відомих істориків української церкви, відзначаючи ріст українофільських настроїв серед семінаристів кінця ХІХ – початку ХХ ст., робить висновок: «...Нам стає зрозумілим, чому з вибухом революції 1917 року церковний український рух розвинувся так скоро і з такою силою та привів до відродження української православної Церкви»⁶⁷.

На початку ХХ ст. у семінарії збільшується кількість світських дисциплін. Зокрема, викладається фізика, всесвітня та російська історія, логіка, психологія, філософія та ін. Хоч основним завданням семінарії була підготовка священиків, з її стін вийшло багато вчителів, чиновників, різних спеціалістів, які продовжили освіту після закінчення семінарії на базі отриманих у ній знань у вищих навчальних закладах. Так, майбутні письменники П. Тичина та В. Блакитний закінчили Київський комерційний інститут, військовий і політичний діяч М. Подвойський – Ярославський юридичний ліцей, композитор і хоровий диригент Г. Верьовка – Київський музично-драматичний інститут. П. Тичина згадує й інших менш відомих діячів української культури та науки, що вчилися з ним у семінарії: Йона Шевченко - артист та театральний критик, І. Кухтенко - вчений Академії наук УРСР, Є. Тичина - викладач харківських вузів та ін.⁶⁸

У спадок потомкам Чернігівська духовна семінарія залишила епархіальне «древнехранилище строжитностей», створене в 1900 році. У ньому було зосереджено багато історичних документів, рукописних книг і стародруків, фотографій, речей церковного культу, пам'ятки археології. В 1908 і 1916 роках Чернігівське епархіальне

сховище видало два «Сборника», що містять наукові розвідки, інформації, опис старожитностей.⁶⁹

Після закриття Чернігівської духовної семінарії в радянські часи в її будівлях в 1928-1941 роках знаходився педагогічний інститут. Значно зруйновані після німецько-фашистської окупації, вони були відбудовані в післявоєнний період; тепер тут розташований медичний заклад.

Отже, Чернігівська духовна семінарія, ставши спадкоємицею найстарішого навчального закладу Лівобережної України - Чернігівського колегіуму, незважаючи на силомічне її перетворення внаслідок синодально-самодержавної політики в станове, суто духовне училище середнього типу, все ж залишалась визначним культурно-освітнім осередком не тільки Чернігівської губернії, а й України. На початку ХІХ ст. в ній ще зберігались українські культурні традиції, які знайшли поширення серед семінаристів початку ХХ ст. Зі стін семінарії вийшло чимало людей, які присвятили своє життя вчителюванню, громадській, науковій, літературній, мистецькій діяльності. Зокрема, окрасою української духовної еліти стали колишні її вихованці В.М. Блакитний, Г.Г. Верьовка, О.Ф. Кістяківський, М.І. Кибальчич, Т.Г. Тичина та ін. Серед архієреїв, що були кураторами семінарії, серед її ректорів, професорів виявилось чимало творчих людей, які були причетні до досліджень в галузі не тільки богослов'я, але й гуманітарних наук, зокрема їх ідеї близькі до тієї вітки знань, що нині прийнято іменувати філософією освіти. Вони ще чекають на своє ретельне вивчення.

Джерела та література:

1. Власовський Іван. Нарис історії української православної церкви: В 4-х т. - Нью-Йорк-Київ, 1990. -Т. 3.-С. 132:
2. Цит. за: Никольский С. Материалы для истории Черниговской духовной семинарии //Черниговские епархиальные известия. Прибавление - 1890-№ 10. -С. 3 (Далее ЧЕИ).
3. Скворцов Д. К 200-летию юбилею Черниговской духовной семинарии//ЧЕИ. Приб. - 1900. -№7.-С. 221.
4. Див. Історія релігій в Україні: в 10 томах. - Т.3. - Православ'я в Україні. - К., 1999. - С. 272.
5. Див. Травкіна О. І. Чернігівський колегіум. (1700-1786). - Чернігів, 2000. - С. 54-55.
6. Шафонский А. Ф. Черниговского наместничества топографическое описание. - К., 1951. -С. 281.
7. Див.: ЧЕИ. Приб.-1888.-№3.-С. 71.
8. Див.: Литинский В. Картинки из прошлого Черниговской духовной семинарии//ЧЕИ. Приб. -1898.-№ 17. С. 665-670.
9. Шафонский А.Ф. Черниговского наместничества топографическое описание. - К., 1951. -С. 282.
10. ЧЕИ. Приб. - 1888.-№3.-С. 71.
11. Малороссийские стихи на погребение Виктора Садковского // Киевская старина. - 1889. - № 10.-С. 163-172.
12. Див. Литинский В. Картинки... // ЧЕИ. Приб. - 1898. - № 17 - С. 668-670.
13. К истории Черниговской духовной семинарии//ЧЕИ. Приб. - 1901. -№ 15. -С. 534-538.
14. Доброгаев М. Михаил (Десницкий) - Митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский, бывший архиепископ Черниговский //ЧЕИ. Приб. - 1894. -№ 5. - С. 215.
15. Там само.
16. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. - Чернигов, 1873-1876. -Кн. 1. - С. 105.
17. Див. Л-в М. Корабль Черниговской семинарии, нагруженный духовными куплями и при публичных богословских

- состязаниях премногих отличнейших высокопочтеннейших особ торжественно празднованный // ЧЕИ. Приб. - 1888. - № 3. - С. 60-72.
18. Доброгаев М. Михаил (Десницкий), Митрополит...//ЧЕИ. Приб. -1894. -№4. - С. 167-168.
19. Там само. -№ 1, С. 9-10.
20. «Черниговские губернские ведомости». - 1851. - № 1. - С. 5.
21. Доброгаев М. Михаил (Десницкий) - Митрополит...//ЧЕИ. Приб. - 1894. -№ 1. -С. 2, 6.
22. Там само.//ЧЕИ. Приб. - 1894. № 5. - С. 206.
23. Там само. - С. 207.
24. Див. Христианско-энциклопедический словарь. Ред. С. Аверинцев. - М., 1993. - С. 507.
25. Самчевский Й. А. Воспоминания // Киевская старина. - 1894. - Т. 44. - № 1. - С. 21-51; № 2. -С. 267-281.
26. Там само. -№ 1. -С. 31-32.
27. Там само. - С. 33.
28. Там само. -С. 34.
29. Там само. - 1893. - Т. 43. - № 10. - С. 3.
30. Там само. - 1894. - Т. 44. - № 1. - С. 35.
31. Там само.
32. Там само.-№? 2. -С. 272.
33. Див. Филарет (Гумилевский) Историко-статистическое описание Черниговской епархии. - Чернигов, 1873-1876. - Кн. 2. - С. 105-153.
34. Науменко В. Александр Федорович Кистяковский. Биографический очерк // Киевская старина.- 1895.-Т. 48.-№1.-С. 19.
35. Г. Б. Черниговская семинария, 50 лет назад //Вера и жизнь. - 1915. -№5/6.
36. Там само. - С. 68.
37. Маркевич Н. Историческое и статистическое описание Чернигова //Черниговские губернские ведомости. - 1852. - № 10. - С. 89.
38. Высокопреосвященный Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский // ЧЕИ. Приб. - 1901.-№ 14.-С. 523.
39. Г. Б. Черниговская семинария 50 лет назад//Вера и жизнь. - 1915. - №7. - С. 63-64.
40. Див. Чернігівщина. Енциклопедичний довідник. - К., 1990. - С. 483, 301.
41. Див. Филарет (Гумилевский) Историко-статистическое описание Черниговской епархии. -Чернигов, 1873-1876. - Кн. 2. - С. 24.
42. Там само. - С. 212.
43. Домонтович М. Черниговская губерния / Материалы для географии и статистики России. -СПБ. - 1865. -С. 443.
44. Христианско-энциклопедический словарь. - М., 1993. - С. 807.
45. Див. Большая энциклопедия. Под ред. С. Й. Южакова. - С.-Петербург, 1904. - Т. 9. - С. 9.
46. Протоиерей М. Марков. Некролог // ЧЕИ. Приб. - 1895. - №22. - С.708.
47. 25-летие службы отца ректора Черниговской духовной семинарии протоиерея Н. П. Маркова //ЧЕИ. Приб. - 1886. -№21.- С. 720.
48. Протоиерей Н. П. Марков. Некролог. // ЧЕИ. Приб. - 1895. - № 22. - С. 708.
49. Див. Общие сведения о состоянии начальной образцовой школы при Черниговской духовной семинарии.//ЧЕИ. Приб. - 1888. № 15.-С. 166-167.
50. ЧЕИ. Оф. часть. - 1893. - № 16. - С. 335.
51. Там само. - 1894. -№ 1. - С. 23.
52. Там само. - С. 44, 74.
53. Там само. - 1892. - № 3. - С. 162-187.
54. Там само.-С. 182.
55. Там само. - С. 187
56. Там само.
57. Там само. - С. 169-170.
58. Там само. - С. 168.
59. Див. Синявский Н. Венок на могилу преосвященнейшего Сергия... // ЧЕИ. Приб. - 1893. - № 20. - С. 741.

60. Славин Н. Преосвященнейший Сергий... Некролог // ЧЕИ. Приб. – №18. – С.679-682.
61. Там само. - 1894.-№ 22. - С. 778.
62. Там само. - С. 778-779.
63. Тичина П. Підготовчі матеріали до книги «Моє дитинство» // Збір. тв. у 12 томах - Т. 11. - К.,1988.-С. 280.
64. Там само. - С. 279-280, 492.
65. Там само. - С. 257.
66. Там само. - С. 274.
67. Цит. по Власовський І. Нарис історії української православної церкви. - Т. 3. - С. 291.
68. Див. Тичина П. - Т. 11. - С. 283.
69. Див. Чернігівщина. Енциклопедичний довідник. - С. 895.

Олександр Довженко: “Я почав молитися Богу”

Світогляд особистості великою мірою характеризується її ставленням до релігії. За радянських часів дослідники всіляко підкреслювали атеїстичність творів О.Довженка, антирелігійність його думки. Інакше й не могло бути: прогресивний кіномитець уявлявся тільки як активний богоборець, адже вважали, що утвердження соціалістичної свідомості немислиме без подолання релігійних пережитків, які, мовляв, відволікають людину від активного будівництва світлого майбутнього на землі, а тому є чужими марксистсько-ленінській ідеології. Насправді ж відношення Довженко – релігія є неоднозначним, складним і суперечливим, яке потребує ретельного дослідження.

Дійсно, захоплений ідеями вільнодумства ще в ранньому юнацькому віці О.Довженко перестав вірити в Бога. Про це він писав у “Щоденнику” в рік свого шістдесятиріччя: “З п’ятнадцяти літ я не вірую в Бога і відтоді не був у церкві” [8, 520]. Своє релігійне безвір’я юнак свого часу підтвердив офіційним зреченням від віри в Бога у церкві перед священиком. У листі до Я.Коваль Олександр Петрович згадував: “Пам’ятаю домову інститутську церкву, в якій я, сімнадцятирічний у той час юнак, стоячи на колінах перед аналоєм, на сповіді перед законовчителем Олександром, відмовлявся від віри в Бога...” [10, 139].

З висот зрілого мислителя О.Довженко ніби прагнув збагнути, що ж то була в нього за віра, від якої він так рано відмовився. Релігійне почуття формується в родині. Згадуючи про своїх предків, митець констатує особливості їхньої релігійності. Якщо навіть врахувати, що у свій час його “Зачарована Десна”, як і інші твори, зазнала значних змін при атеїстичному редагуванні чиновниками від цензури, то все ж певна доля правди лишилась: “... У нас на Україні прості люди в Бога не дуже вірили. Персонально вірили більш у Матір Божу і святих – Миколая-угодника, Петра, Іллю, Пантелеймона. Вірили також в нечисту силу. Самого ж Бога не те щоб не визнавали, а просто з делікатності не наважувались утруждати безпосередньо. Повсякденні свої інтереси прості люди хорошого виховання, до яких належала і наша сім’я, вважали по скромності недостойними божественного втручання. Тому з молитвами звертались до дрібніших інстанцій, до того ж Миколая, Петра та інших. У жінок була своя стежка: вони довіряли свої скарги Матері Божій, а та вже передавала Сину чи Святому Духу – голубу” [2, 40].

Від письменницького генія О.Довженка не сховався і той стан релігійності предків, який здавна був названий двовір’ям. У XIX столітті І.Нечуй-Левицький у своєму творі-дослідженні “Світогляд українського народу” досить детально констатував наявність язичницьких пережитків у свідомості українців. Це й не дивно, бо ж християнство, утверджуючись на Русі, вступало у діалог з первісними віруваннями киеворусичів, тому вітчизняне православ’я, особливо у його протонародному буденному прояві, містить

чимало з того, що було притаманне “поганству”. У “Зачарованій Десні” показано, як у пам’яті нашого народу тісно переплелися християнські та язичницькі уявлення про світ. Вірили в духів, що наповнюють явища природи, що є дух лугу й дух риби тощо. Уявляли, що в річках живуть русалки й водяні, схожі на мірошників, а в хаті обов’язково присутній домовик: “Він жив у нас в комині і в трубі. Голосу не подавав ніколи і схожий був на вивернутий чорним хутром угору кожух” [2, 44]. Виявляється, що цей домовик виконує волю Бога, бо коли мати Сашка согрішила, то він став її душити вночі. До голуба звертались як до синоніма Святого Духу.

О.Довженко визначає, що один рівень віри йшов від книжної мудрості, а інший передавався з покоління в покоління в усній формі та у вигляді побутових відносин і шанування свят. Між цими двома рівнями релігійної свідомості виникали протиріччя, що знаходили практичний вияв у сварках людей.

Так, неграмотна мати ненавиділа діда за те, що він читав уголос “Псалтир” і ніхто не розумів “прочитаного, і це завжди хвилювало нас, як дивна таємниця, що надавала прочитаному особливого, небуденного смислу” [2, 37]. Зрештою мати спалила “Псалтир”, що є свідченням її невисокої релігійності. Ще один нехристиянський вчинок матері згадує в “Зачарованій Десні” письменник – вона оголосила себе ворожкою. У той же час вона вважала, що буде в раю між святими, бо годує своїх ворогів – бабу й діда, догоджає їм. Відштовхували Сашка від релігійної віри також прокльони бабини, яка просила для онука за маленькі його провини тяжких Божих кар. Односельчани, вірячи в свята, водночас говорили за звичкою: “А щоб тебе побиле святе Різдво” або “Побий його свята Пасха” і т. п.

Окремі прояви вільнодумства змальовує О.Довженко у свого батька, якого він так високо цінував як особистість. Священик не випадково називає його нечестивцем та безвірником лукавим. Адже доведений до відчаю, коли раптово померли його четверо синів, “у великім розпачі прокляв він ім’я Боже, і Бог мусив мовчати. Явися тоді йому у всій своїй силі, напевно, батько кинувсь би і прохромив його вилами або зарубав сокирою. Попа він вигнав геть із двору і заявив, що сам буде ховати дітей своїх” [2, 52].

Людина здавна ставила питання, чому Бог як втілення абсолютного добра та всесилля допускає стільки зла на землі? Релігійно-філософське вчення, що дістало назву теодицея (букв. боговиправдання), переслідувало мету довести, що Бог допускає зло як неминучий супутник і умову добра, необхідну для блага людини. Зло розглядається в рамках теодицеї як засіб напоумлення Богом грішників або випробування для людей з метою зміцнення їхньої віри. О.Довженко показує, що в реальному житті людина не сприймає цих доказів, коли потрапляє в трагічну ситуацію, відчуває на собі наслідки несправедливості. У кіноповісті “Земля” батько безвинно вбитого сина Василя не може усвідомити, чому це рідна, молода, сильна, красива, чесна людина має померти. Він приходять до священика і промовляє: “Нема

Бога, батюшко... Нема, тобто, абсолютно... Бо коли б він був хоч де-небудь, нехай не всемогутній і не зовсім благий, припустімо, навіть поганенький і не дуже розумний від старості літ... навіть такий не міг би допустити наглої загибелі мого сина” [3, 131]. І отець Герасим не знаходить слів для відповіді, не говорить про необхідність примирення з “волею Всевишнього”; він тільки мовчки піднімає тремтячі руки до неба.

Але врешті виявляється, що особисті трагедійні випадки, які в окремих людей здатні викликати гнів проти самого Бога, ще не є достатньою підставою для зникнення релігійної віри. Втративши чотирьох синів одразу, батько Олександра Петровича погнівався на Бога, але залишився християнином. “... Давайте щодо сповідання віри домовимось одразу: я не проти Бога, – говорить він священику. – Не проти Бога я, духовні люди, не проти Пасхи і навіть не проти Великого посту... І коли я часом гнівлю його всесильне, всеблагее, всевидящее око, так це зовсім не тому, що я в нього не вірую чи вірую в якогось іншого бога [2, 60 – 61]. Письменник порівнює вибух розпачу і гніву батька, спрямований у свій час проти Бога, з подібним його потрясінням і докорами своїм дітям, які лишили його в німецькій окупації. Але ж від того він не перестав любити й поважати дітей, не відцурався від них.

Ось такий стан віри батьків, близьких та односельців, який не назвеш дуже високим, успадкував і Сашко. Вплив зовнішніх обставин, потяг до осмислення гнітючого стану в суспільстві, тяжка духовна атмосфера в тодішньому Глухівському учительському інституті, з якої хотів він вирватись на свободу, сприяли акту відречення від Бога, в чому юнак чесно зізнався законовчителеві отцю Олександрю, котрого вважав єдиною ліберально налаштованою людиною серед викладачів.

У 20 – 30-і роки О.Довженко, як і інші діячі “Розстріляного Відродження”, захоплений ідеями антропоцентризму, співає “людині гімн, людині, а не Богу” (П.Тичина). Поринувши у вир перебудови світу, маючи значні творчі здобутки у сфері кіномистецтва, О.Довженко вірить у всемогутність людини, ставлячи її на місце Бога. До того ж він спостерігає зростання індиферентності серед простих людей у їхньому ставленні до церкви: храми не відвідуються, священик перестав бути авторитетом: “Зайшов до церкви в одну неділю – там лише три баби, у другий – те ж саме” [6, 109]. Він переконаний у закономірності відмирання релігії. Гряде нове життя, в якому кожен відчує свою силу, і віра в необхідність підтримки з боку потойбічних сил стане зайвою.

Якщо зникнення релігії є природним процесом, то навіщо ось та криклива пропаганда, у якій чи не центральне місце займає прагнення показати священика як аморальну людину і тим самим відвернути від нього віруючих, міркує далі митець: “Давати попа-п’яницю, ненажеру, попа, який за іконою тримає горілку, – я вважав за недоцільне. Тому я дав попа,

“выжившего из ума”, нікому не потрібну людину, яка одмирає так само, як одмирають у нас церкви” [6, 106].

Але О.Довженко проти насильницького закриття храмів. Він переконаний, що це не сприяє згасанню релігійної віри. У “Щоденнику” він мріє показати в одному із творів, як “баби приходили до антирелігійного музею молитися Богу. Вони молилися перед хрестом, ризами, Євангеліями. Вони купували квитки в музей і ці квитки берегли за іконами” [32, 290]. Або ж зобразити, “як, проте, служили в церкві, що була перероблена на крамницю кооперації. І як нічого з цього не вийшло” [8, 425]. Від пильного погляду митця не заховався і той факт, що переслідування владою православних священиків, закриття храмів стало однією з причин бурхливого росту сект у 20-і роки, хоч це, на його думку, явище тимчасове і не зупинить відмирання релігії [6, 107].

Знищення ж релігійних споруд, які є пам’ятками культури, у О.Довженка викликало великий гнів і осуд нерозумних комуністичних можновладців. Збираючи матеріали до “Поєми про море”, він записує у “Щоденнику” такі слова з приводу варварського руйнування прекрасної церкви в селі Покровському: “Я пошкодував, що Бога нема. Мені страшно захотілося, щоб він з’явився хоча б на п’ять хвилин і, побачивши зруйнований негідниками пам’ятник давньої архітектури, споруджений на честь його Божої Матері, покарав лютою смертю темних і підлих іуд, що скоїли цю мерзенну справу. Прощай, Покровське. Віри в неіснуючого Бога в тебе не зменшилося. Зменшилося краси” [8, 520]. Цю думку він потім втілює в названій кіноповісті, підсилюючи її, вклавши в уста одного з героїв Максима Федорченка. Щоб якось застрахувати себе від нападок цензури, письменник зображає Максима як батька генерала армії, а тому, мовляв, цей старий чоловік міг дозволяти собі деякі “крамольні” висловлювання, маючи високого заступника. За сценарієм, знищену церкву в селі збудував дід Максима – кращий майстер Запоріжжя, тому особливо зрозумілий осуд “безбачченків”, які знищили труд його предка: “Ні гордості, ні поваги... Стояла б на березі моря, пройшло б ще триста років, ми б усі померли, згнили к чортам собачим, а люди нові любувались би нашою старовиною і старовиною наших предків над новим морем...” [5, 40]. Пересічна людина, хоче підкреслити О.Довженко, розуміє значення церковної старовини, а радянські правителі, які хизуються своєю культурністю, нищать пам’ятки минулого.

Мабуть, О.Довженко, пишучи такі рядки, не знав, що на початку п’ятдесятих років знищили прекрасну пам’ятку старовини, Троїцький собор XVIII ст. (1702 р.), у його рідній Сосниці. Коли я згадую про цю трагічну подію, у мене у вухах починають гримати вибухи, які ми, семикласники, чули під час уроків. То динамітом підривали собор, який, правда, вже без куполів, височів на площі. Якби письменнику про це стало відомо, то, очевидно, з’явився б запис у “Щоденнику”, сповнений невимовного болю. Ще раніше були знищені інші

сосницькі храми (до революції їх було 7), а потім закрили єдину діючу церкву св. Покрови, перетворивши на склад. І тільки у незалежній Україні вона відремонтована і стала знову культовим приміщенням.

О.Довженко також засуджує насильницьке насадження світогляду, владний примус людини до його зміни. Радянські органи піддавали репресіям священників як класових ворогів, закривали церкви з політичних мотивів. Німецькі окупанти, навпаки, відкривали церкви, вимагаючи від священників проповідувати покору завойовникам.

“В школах вчать німецької мови і Закону Божому.

- Діти, я вам мушу сказати, що Бог є, – сказав учитель і заплакав.
- А раніше ви казали, що Бога нема”.

Такий запис читаємо у Довженковому “Щоденнику” за 1941 рік. У ньому переданий стан учителя, що має говорити учням “істини” за вказівкою влади [8, 175].

Під час Великої Вітчизняної війни вище керівництво СРСР зрозуміло важливість підтримки влади з боку релігійних організацій, зокрема православної церкви, яка виступала з патріотичними закликами до віруючих, збирала кошти серед населення на озброєння. Гоніння на церковників не тільки припинили, а й дозволили вибори патріарха, якого православна церква не мала з 1925 року. Зміна політики щодо церкви була піднесена населенню у вигляді документального фільму про вибори патріарха. Цей агітаційний фільм не припав до вподоби О.Довженку: “Поруч з війною оці бородаті невіруючі ні в що комедіанти в митрах і брильєнтах справили враження жалюгідне: дві тисячі років проповідують вони на всіх мовах любов і милість і зараз, під час повного банкрутства своєї, здавалось би, ролі, серед трупів і моря крові, знову понадівали свої дурні блискучі макітри, і люде дивляться на них і хотять неможливого, простого і звичайного: добра” [8, 371].

Як бачимо, по-перше, у О.Довженка є гострі висловлювання на адресу церковної обрядовості, її пишнот, що особливо контрастують зі становищем народу в тяжкі трагічні роки війни. Таке ставлення до російської православної церкви прямо перегукується із записами у “Щоденнику” Т.Шевченка, де пишні церковні церемонії названі “ляльковою комедією”, а поклоніння іконам – “поганством”. По-друге, О.Довженко сумнівається у щирості віри верхівки російського православ’я, яке ще Т.Шевченко назвав “церквадомовина”. А чи ж не актуально це й тепер, коли верхівка православ’я бореться за керівництво, розколола цей конфесійний напрямок в Україні на три церкви, що не мирять між собою, роз’єднуючи віруючих? Одновір’я і організаційний розкол у межах України: чи сумісно це з вірою? Врешті письменник констатує факт, що християнська проповідь любові, яка звучить дві тисячі років, нездатна зупинити війни, розбрат між народами.

Такі заяви О.Довженка зовсім не свідчать, що він відкидав вплив християнства на моральний стан людини. З одного боку, він, як і Т.Шевченко, обурюється з приводу пияцтва

та ненажерства під час релігійних свят. Згадаймо хоча б трагікомічну картину рятування його батьком людей та їхньої скотини під час повені у с. Загребелля на Пасху: священик і пономар так “нахватались” по чарці, що вже й забули, яких молитов треба співати. А врешті човен, керований п’яним пономарем, перекинувся. Це щось нагадує сатиричну картину В.Перова “Сільська хресна хода на Пасху”, де п’яні віруючі несуть ікони, на яких зображення святих повернуті головами донизу. З іншого боку, в християнських святах письменник бачить глибоке старовинне народне коріння, високоморальні начала. Наприклад, він так оцінює свято Пасхи: “Найпоетичніше свято людей, що обробляють землю, і найстаріше, безумовно, дохристиянське. Свято весни, свято тепла, свято оживання життя, роду – народження, продовження. Сонце грало, і все радувалося, і всі люде у цей день були надзвичайними. На Пасху ніхто нікого не вбивав і не було крадіжок. Навіть найбрутальнішому хаму дано було не лаятись у цей великий старий добрий день. Свято над святами. Празників празник. Люде цілували людей” [8, 201 – 202].

В умовах соціалізму, коли церковне мистецтво засуджувалось, бо воно, мовляв, несе “опіум народу”, О.Довженко відзначає його своєрідно-гуманістичний вплив на людину. Так, церква в усі часи залучала майстрів мистецтв для створення в храмах атмосфери посилення віри в Бога: “Художники так багато зробили для церкви епохи Ренесансу, що навіть нечестиве життя пап і кардиналів не змогло розхитати в народі віри в Бога” [8, 363]. Але ж ці картини, ікони містили великий заряд гуманності, відтворюючи на полотні найщиріші людські почуття й переживання. І саме цим вони приваблювали увагу людей, які підсвідомо бачили в художніх творах самих себе.

У цьому плані О.Довженко розмірковує над приваблюючою силою православної ікони для пересічного віруючого. Він згадує свої дитячі враження від ікон, що висіли в хаті. Малому Сашку зображення Бога та св. Миколая нагадували діда, а св. Феодосій – батька. Олександр Петрович бачив у батькові внутрішню й зовнішню красу людини, тому був переконаний, що з нього можна було б “писати лицарів, богів, апостолів”. Не випадково письменник у матеріалах до повісті “Загибель богів” чимало місця відводить розповіді про написання художником ікон з жителів села. Виконуючи ролі натурщиків, селяни “відчували таку певну можливість причаститися до безсмертя святості” [1, 480]. Коли “з людей почали писати святих, і людям захотілося стати святими, і хоч трохи покращати” [9, 486]. Навіть повія і п’яниця “побачила все своє життя, відчула все людяне і божественне в собі, свої надії, любов” [1, 490].

Ікони приваблювали погляд глядача, хвилювали його з надзвичайною силою, бо “скільки світилося в очах життя – пристрастей, страждань, прихованих мрій...” [1, 487]. З особливою теплою О.Довженко змальовує образ Божої Матері, ікона якої намальована “з найкращих, найніжніших бажань і спогадів дитинства, і добра, і кротості матері, з минулого й

прийдешнього, з пісень і музики, з плачу дитиночки, з неолі, з жалю й непримиренності, з доброти і навіть згублених чеснот” [1, 486]. Довженківський образ Богоматері нагадує шевченківську Марію з однойменної поеми – абсолют, ідеал жіночої статі, яка народила Спасителя, а тому всі жінки звертаються до неї як до заступниці. Водночас письменник-мислитель проти того, щоб в іконах сучасна людина бачила лише витвори мистецтва. Людина має вірити в святість ікони, бо “коли здерли з них ілюзію святості – і стало їм (людям – С.М.) погано і попоганішали вони” [1, 486].

Ставлення О.Довженка до храмових споруд, до предметів культу, церковного мистецтва свідчить, що він правильно осмислив і оцінив таку соціальну функцію релігії, яку сучасне релігієзнавство назвало культуроформуючою та культурозберігаючою. Релігія розглядається ним як необхідний елемент культури. Безліч творчих культурних надбань людства своїм походженням зобов'язані релігійному натхненню і релігійній меті. Їх треба зберігати, відтворювати, бо ми втратимо ключ до історії народу, не зможемо досягти внутрішньої форми і змісту суспільства.

О.Довженко, зустрічаючи серед священнослужителів і невіруючих, і аморальних людей, все ж не поширював їх характеристики на церкву в цілому. У його “Щоденнику” знаходимо запис часів Великої Вітчизняної війни, який як істину сприйме ортодоксальний християнин: “Церква Божа непогрішима. Гршити можуть окремі лише священнослужителі” [8, 203]. Письменник усвідомлює, що церква є складовою частиною релігії, все частіше замислюючись над функціями останньої, до чого спонукали трагічні воєнні часи. Комуністичний режим робив усе, щоб викоринити віру в Бога, а замість неї не спромігся прищепити віру у святість Батьківщини, любові до неї. Почуття патріотизму підмінили раціональними поняттями “класовість”. Відсутність віри, на думку письменника, є однією з важливіших причин наших військових поразок. Колись “билися за Бога і за матінку Росію. Зараз Бога нема. Росія класова, все, що виучене, – сприйняте розумом, почуття викорчунані, і душа стала дірява у людини” [8, 256].

У тяжкі часи відступу він планує написати оповідання “Плач у степу”, де мав бути діалог атеїста і віруючого. Перший відкидає віру в загробне життя, вірить тільки в себе, вважаючи, що його власна воля є мірою речей. Другий упевнений в існуванні загробного життя і в смерть, як акт переходу до цього життя. Він ніяк не хоче згоджуватися з утратою всього при смерті. Його страшить “повна смерть”. Сам письменник ще не знає, як розрішити цю проблему, але хоче “розвинути цю тезу, довести... до високої напруги пристрасті обох ворогів” [8, 280].

Письменник надалі крок за кроком все чіткіше осмислює компенсаційну функцію релігії, яка для людини є однією з найважливіших. У його творчості ніби дістає реабілітацію трансцендентне начало. Під трансцендентним він розуміє “найвищу сферу”, що не

ототожнюється з жодною людською здатністю, але приймає серця і вчинки як всезагальний ідеал, конкретно втілений чи ні. Матеріалістичний суспільний ідеал, що пропонує жадане світле майбутнє на землі, не здатен компенсувати життєво важливих нерозрешимих сьогодні проблем пересічної людини. Лише релігія в трансцендентному вимірі своїми специфічними засобами й властивостями може психологічно усунути обмеженість, безсилля. Залежність людей від об'єктивних умов існування наповнює особливим змістом сенс їхнього життя, пропонуючи досягнення безсмертя душі.

Ось як про такі роздуми письменника свідчать рядки з його "Щоденника": "Страшна думка пронизала недавно мою свідомість. У нас лише сильним дано право на безсмертя – вождям, великим митцям, полководцям чи героям, невеликій кількості сильних.

Величезна ж кількість малих людей, отих, що здобували у поті чола свого хліб, сподівалися в релігійному опіумі на вічне життя на тому світі за чесноти свої, отся велика кількість звичайного люду позбавлена зараз перспективи і жодної надії. Облиш надію, людино. Земля еси в землю одійдеш, і тільки, і більше нічого, аж нічогісінько нічого. У малої людини одібрали щось велике і важливе. Смутно, і страшно, і безрадісно їй стало. Вона стала безпорадною в серці своєму, піщинкою в океані" [8, 366].

Релігійна віра компенсує недоладну дійсність, допомагає психологічно розрядити часом нестерпні життєві суперечності. Коли людина вірує, вона спокійна, упевнена в собі, бо відчуває підтримку Бога в повсякденні. О.Довженко милується людиною, для якої віра в Бога є щось звичайне, невіддільне від її сутності: "Я снідав сьогодні з дідом. Перед сніданком він помолився Богу, тричі перехрестився... і промовив: "Слава тобі, Господи". Це було сказано так просто і законно, і так переконливо, як учора він, увійшовши до хати і побачивши мене, сказав на повідомлення своєї баби про мене як постояльця: "Хай буде" [8, 291].

У подальшому О.Довженко на собі відчув, що віра в Бога необхідна не тільки пересічним людям, але й видатним особистостям. Витіснений з його свідомості Бог, виявляється, міцно продовжує існувати у підсвідомості, постійно прагне прорватися на поверхню, в мислення, в почуття, щоб компенсувати власну неміч особи. Він стає їй потрібним, необхідним, якщо людина ще не вірить у Бога: "Сьогодні мені сповнилось п'ятдесят років. Коли б я вірив у Бога, я попросив, помолився б Йому, аби послав Він мені ясного розуму на десять літ, аби зробити щось добре для свого народу..." [8, 369]. Затравлений сталінськими посіпаками, кіномитець у відчаї все частіше звертається до Бога. Господь, колись запроторений у позабуття, постійно проростає у Довженкових творах у безлічі натяків, зворотів думки, у крилатих біблійних фразах, у снах. І врешті занепад духу, постійне перебування у стані відчаю кличе до зустрічі з Усевишнім: "Боже мій! Отак зітхаючи весь день, мов схоплений за горло залізною мертвою рукою, ходжу як неприкаяний. Що мені робити? Куди подітись?"

Умерти мені, та як же вмерти?” [8, 385]. Він готовий цілком покластися на волю Божу: “Все буде по-твоєму, не так, як я хочу, а так, як ти хотів, хочеш, хотітимеш” [8, 330].

Ці настрої не покидають О.Довженка і в повоєнні роки, коли він фактично лишається “кремлівським в’язнем”, йому не дають працювати, як би він хотів, створювати кінострічки. Пройшовши чималий життєвий шлях, немало зробивши в галузі літератури й кіномистецтва, нагороджений високими урядовими відзнаками, розуміючи значення свого земного покликання як художника (“я був народжений для краси”), приходять до висновку про свою помилку в тому, що людина не є Богом, як здавалось у 20 – 30-і роки, що людину, якою б вона не була, неправомірно ставити на місце Бога, як це зробили атеїсти: “Ні, не той я, за якого приймав себе. Коли посивіла моя голова, і вшухли пристрасті, і день повечорів, і пройдено, здавалось, великий шлях, тепер на самоті отут в пустині, кинутий людьми, відчуваю до глибини душі своєї, “що слаб і немощен є чоловік, все життя людське скорботне є” [8, 434]. Останні слова є цитуванням Біблії, вони поширені на всіх людей, в тому числі на видатних суспільних осіб. Він збагнув, що й великі люди є мізерними, малими, бо, як і інші, живуть в обіймах жорстокої дійсності, “смердної ями”, де панує сила і право. Все земне є скороминущим і тлінним – і здоров’я, і пошана, і слава.

У плані цих роздумів О.Довженко навіть вважає помилковим атеїстичні висловлювання надзвичайно шанованих ним людей: “Помилявся Шевченко, Франко, великі руські мислителі. Шевченко, здається мені, через брак культури. “Немає Господа на небі” [8, 434]. Ці рядки, звичайно, не можна лишити без належних коментарів.

Перш за все, про атеїзм Т.Шевченка. Молодим повернувся Тарас Григорович в Україну після закінчення Академії мистецтв у Санкт-Петербурзі. Він був сповнений великих творчих надій, сподівань служити народу. Але ж побачив у всій повноті й огидності трагічний стан своїх братів-кріпаків. Після чого постало все те ж питання, яке досконало й переконливо не вирішувала теодицея: як всеблагий і всесильний Бог допускає нечуване знущання нелюдів-панів над трударями-людьми? Звідси й висновок:

*“...Немає
Господа на небі!
А ви в ярмі тім падаєте
Та якогось раю благаєте?
Немає! Немає!”*

Отже, для подібних антиатеїстичних вигуків великого поета підставою було певне психологічне потрясіння. Воно подібне до того, як описав О.Довженко в “Зачарованій Десні” свого батька, про що мова йшла вище. Але Т.Шевченко врешті не відмовився, як і батько О.Довженка, від віри в Бога. Вона тільки стала іншою, не ортодоксально-християнською, згідно з якою Бог уявляється небесною істотою, котра панує над світом,

карає людей за гріхи. Т.Шевченко, відкинувши небесного Бога, стверджував, що він лишається як духовне начало у всьому живому на землі, а в людині існує як її душа. Такому Богові, що нагадує пантеїстичне його розуміння, поет закликав вірити, бо “не одурить Бог. Карать і милувать не буде: ми не раби його, ми люде”. До такого висновку самостійно може прийти лише високоінтелектуальна людина, якою був Т.Шевченко.

Кіномитець, говорячи про брак культури у Т.Шевченка, повторює поширені за радянських часів висловлювання російських революційних демократів, зокрема В.Белінського, який зневажливо ставився до української культури, а про шевченківську поезію писав, що вона “дишит... простоватостью крестьянского ума”. Є певні закиди у бік Т.Шевченка як недостатньо освіченої людини і в деяких творах П.Куліша та М.Драгоманова. Ці помилкові погляди знайшли достатньо аргументовану критику в нашій сучасній літературі. Та й кожному шанувальнику великого поета, прозаїка, художника, мислителя досить серйозно познайомитися з творчістю Т.Шевченка, поглянути в кінці томів його творів на примітки, в яких пояснюються вживані митцем образи, назви, терміни тощо, щоб зрозуміти, з якою висококультурною й освіченою людиною ми маємо справу. Т.Шевченко здобув класичну освіту в Академії мистецтв і все життя прагнув поповнювати знання.

Що ж до атеїстичності російських революційних демократів, то О.Довженко був правий. Вони розробили, без перебільшення, цілу систему атеїстичного вчення, в якому релігія виглядала як результат невігластва людського, на якому спекулюють сильні світу цього, експлуататори, що за допомогою церкви прагнуть посилити свою владу, одурманюючи народ. Говорячи словами В.Леніна, вони були “войовничими матеріалістами”, не даючи попуску нікому з ідеалістів, яких ототожнювали з релігійними мракобісами. Відомі агресивні брутальні нападки М.Чернишевського на видатного українського філософа П.Юркевича, які зрештою виявилися нічим іншим, як критикою вульгарним матеріалістом тонкого мислителя екзистенціального плану. В.Белінський у своєму “Листі до Гоголя” у свою чергу змішав з гряззю великого письменника, чиста душа якого була в пошуках добра і правди.

М.Гоголь, у якого основний інтерес викликала людська душа, прагнув її самопізнати, а знайшовши ключ до неї, відімкнути й душі інших людей. Ключ до своєї душі Гоголь вбачав у естетичній творчості, за допомогою якої він сподівався оживити “мертві душі” людей, які у великій кількості спостерігав навколо себе. Він був переконаний, що світ рухається не моральним, а естетичним натхненням, які в практичному житті не збігаються. Так, у його повісті “Тарас Бульба” козак Андрій зраджує товаришів, Батьківщину, закохавшись у прекрасну полячку. “Батьківщина моя там, де моє серце”, – виправдовує свою зраду юнак. Або ж у повісті “Невський проспект” художник закохався у повію, бо ця жінка зовні красива, попри її аморальний спосіб життя. Конфлікт між зовнішньою красою і внутрішньою

аморальністю людини приводить гоголівських героїв до загибелі й постає питання екзистенціального плану: “Чи варто взагалі жити?”

М.Гоголь довго був запалений ідеєю, що красу й моральність спроможні поєднати мистецтво, література. Зображуючи у своїх творах “мертві душі”, сміючись над їхньою потворністю, закостенілістю, письменник шукав шляхів їхнього оживлення. З часом він переконується, що його літературні змагання не дали поштовху до морального росту людей, до духовного оновлення людини. Починаються пошуки інших шляхів оживити “мертві душі”, які завершуються написанням твору “Вибрані місця з листування з друзями”. М.Гоголь приходив до висновку, що тільки релігія може поєднати в єдине ціле духовну культуру, прекрасне й матеріальне, ставши основою моральності людини. Якщо людина власними зусиллями не може змінити світ інших людей, то закономірно вона приходила до Бога, в якому бачила останню надію. У геніальних художників така душевна драма стає надто болісною, як це було у М.Гоголя. Але духовну кризу письменника не зрозумів В.Белінський, який звинуватив його у невігластві, брехні, аморальності, мракобіссі тощо.

Зовсім інше ставлення до гоголівського філософського твору-заповіту у О.Довженка: “Незрозуміло і пошло було б ненавидіти і “розвінчувати” Гоголя за “Листування з друзями”, що викликало лист В.Белінського” [8, 483]. Ці рядки, мабуть, слід розцінювати як не випадкові. Написані вони на початку 50-х років, коли вже сам О.Довженко, за його визнанням, “почав молитися Богу”. За висловом М.Бердяєва, М.Гоголь бачив у Росії “метафізичну глибину зла”, його мучило, що Росія, заповнена духами злоби й брехні. О.Довженко теж через століття бачив навколо себе безодню зла. Серцем обидва митці “знали” набагато більше, ніж розумом, говорили, наскільки дозволяли обставини, людям правду, кликали до самооновлення душі. Але належного відгуку не відчували. Є.Сверстюк з цього приводу зазначає: “Довженко был ясновидцем в царстве мертвых, которые смотрят и не видят, слушают и не слышат” [11, 4]

Отже, драма приходу О.Довженка до Бога має чимало спільного з гоголівською. Хоч не можна не бачити й відмінного. Гоголь не поривав ніколи з релігійною вірою, він тільки в кризовому стані своєї особистості релігію поставив вище всіх видів духовності, побачивши в ній можливого синтезатора різних аспектів людської душі. О.Довженко приходив до релігійної віри після великого життєвого періоду з часу її зречення. М.Гоголя, який піддава критиці тогочасне суспільне життя і його носіїв-поміщиків, чиновників і т. п., не цькував за це царський уряд, хоч письменник відчував на собі постійне нерозуміння його українсько-ментальної творчості російською громадськістю. Духовна криза М.Гоголя вилилася у творах “Вибрані місця з листування з друзями” та “Авторська сповідь”. О.Довженка, крім громадського нерозуміння частини його творів, цькувала влада, хоч він, на відміну від Гоголя, не піддава відкрито критиці у художніх творах соціалістичне суспільство.

О.Довженко не написав книги чи навіть статті про свій прихід до Бога, а вилив душу самому собі у щоденникових записах.

Зріднює ж Довженка з Гоголем та гіркота й болісність переживань, роздумів над трагічністю свого духовного стану, біль добрих і мудрих мислителів, які на власному досвіді й на історичному досвіді Вітчизни зрозуміли, що в такому душевному стані вихід один – покладання на віру в Бога. О.Довженко так описує цей душевний стан: “Адже я майже смертельно хворий, у мене поламано всі сугави, з мене витекла трохи не вся кров... Я вже не стою на ногах, я грамоту забув, я німію...” [8, 330]. Він кличе Бога, а той ніби “боїться” прийти на поміч людині, яка у свій час зреклася його і сповідувала атеїстичні переконання. І лише майже через три роки письменник відчув Бога в собі і почав йому молитися. Запис від 2 січня 1946 року в “Щоденнику” свідчить про звершення остаточного перелому у світогляді О.Довженка: “Я почав молитися Богу. Я не молився Йому тридцять сім років, майже не згадував Його. Я Його одкинув. Я сам був бог, богочоловік. Зараз я постиг невелику краплину своєї облуди... Бог в людині. Він є або нема. Але повна Його відсутність – се великий крок назад і вниз. В майбутньому люде прийдуть до Нього. Не до попа, звичайно, не до приходу. До божественного в собі. До прекрасного. До безсмертного. І тоді не буде гнітючої сірої нудьги, звірожорстокого, тупого і скучного, безрадісного буття” [8, 434 – 435].

Дотепер з часів панування атеїзму в радянському суспільстві залишається живучим переконання, що горе, нещастя людини є причиною приходу її до Бога. На нашу думку, це не причина, а привід, поштовх до релігійної віри, а в залежності від обставин та характера індивіда – й до безвір'я. Хто настраждався у цьому світі, не боїться вже кар Божих на тому. О.Довженко згадує, як його, малого Сашка, лякала картина Божого суду, що висіла у їхній хаті. Боячись потрапити до пекла, дитина вирішила робити добрі справи. Це рішення лишилося з Олександром Петровичем на все життя, але добро, будучи дорослим, він робив не зі страху перед гнівом Господа, а з любові до людей. Настраждавшись від несправедливого ставлення до себе, він не вважав за необхідне боятися Божих кар у потойбічному світі: “... Не злякає мене страшний Божий суд, якщо вже не злякав людський” [2, 51].

Прийшов він до Бога не від страху за пекельні муки невіруючого, а самопізнавши своє серце і відкривши Бога в собі. Це дуже споріднене і з сковородинською концепцією, і з гоголівськими переконаннями, і близьке до шевченківського Бога, який “карає і милує не буде”. Не випадково комуністичні ідеологи звинувачували О.Довженка не тільки в ідеалізмі, але і в пантеїзмі [9, 3].

А ще у часи засудження за кіноповість “Україна в огні” в ЦК ВКП(б) його назвали “проповідник плюгавого християнізму” [8, 346]. Дійсно, внутрішній “моральний” Бог кіномитця включав у свій зміст християнські заповіді, сповнені гуманізму. Серед них

виділялась і категорія “прощення”. Практичне своє розуміння вона знаходила у закликах гуманіста прощати тих, хто виходив з оточення чи втікав з полону, адже вони віддавались до трибуналу й карались як зрадники. У подальшому житті О.Довженко дотримувався християнського підходу до прощення: треба пробачити негарні вчинки навіть своїм недругам, бо це є необхідною умовою добрих відносин між людьми. На його думку, серце людини має бути гнучким, м'яким і жалісливим, тоді воно великодушно прощає, бо ставить сукупну злагоду, замирення, гармонію цілого вище за особисту образу чи втрату. Він закликав: “Прощати треба один одному більше та співчувати”. А сам був упевнений, що може “простити стільки, скільки не дано простити ні одному цареві... Я суджу в своєму душевному трибуналі за живими законами народного лиха і прощаю...” [8, 426]. Він прощає навіть Сталіну, який, за словами митця, обернув його життя на муку, відняв радість, розтоптав чоботом чесне ім'я письменника. У цьому О.Довженко вбачає свою перевагу над вождем: народ завжди врешті прощав найглибші образи, а Олександр Петрович відчуває себе часткою народу.

Письменник переконаний, що Бог, який притаманний його уяві, був і в душі всіх великих людей, у тому числі і природознавців. У кінофільмі “Мічурін”, як того вимагала ідеологічна комуністична настанова, митець чимало місця відводить суперечкам отця Христофора та матеріаліста Мічуріна. Врешті глядача підводять до висновку, що наука і релігія несумісні. Наука є об'єктивне пізнання природи, яке стає могутньою силою для її перетворення людством. Релігія ж є оманною, догматизмом, що заважає людині пізнати істину і використати її для своїх практичних потреб. До того ж релігія тісно переплетена з ідеалізмом, конкретно з генетикою Менделя, яку захищає священик і проти якої бореться і перемагає мічурінське вчення, засноване на матеріалістичній діалектиці. А в “Щоденнику” є щирий запис про те, що Бог “був у Павлова, у Мічуріна і, очевидно, був у Дарвіна, як людей найглибшого синтезу, як інфантильно, себто первісно поетично персоніфікована ідея прекрасного, ідея добра, себто те, що піднімає духовну структуру людини над звичайною сумою фізіологічних процесів, робить людину доброю, людяною, духовно високою, що дає людині почуття “состраданія”, без якого людина не людина” [8, 434]. Дуже ясне і детальне пояснення письменником свого розуміння поняття “Бог”.

Думки про те, що зустріч людини з Богом спонукає її до всепрощення, записані у “Щоденнику”, О.Довженко прагнув перенести у свої художні твори, у кінофільми. Так, у кінофільмі “Мічурін” він приписує великому природознавцю, який вірою в науку живе, такий тихий сплеск душевного стану: “...Він пошепки лепетав уривки давно забутих дитячих молитов... Щоб не зганити відчуття космосу мізерністю словесних звірень, він благально мовчав у болісному й глибокому самоспогляданні, оглядаючись на всі чотири сторони світу. І тоді сльози захвату душили його, і йому здавалось... на якусь мить, що в світі є Бог... І тоді

скрушаючись і клянучись в примарному поборництві своєму й плачучи від відчуття великої світової єдності,.. прощав усе і всіх на світі...” [4, 299].

Отже, осмислення О.Довженком сутності й соціальних функцій релігії не безпідставно можна назвати шляхом до самого себе. В умовах суцільної атеїзації суспільства його геній доходить до висновку, що Бог необхідний людині як незмінна твердиня, як абсолютне благо і вічне життя, але Всевишнього слід шукати не у зовнішньому світі, бо його там нема. Людина має відкрити Бога в собі, у своєму серці як глибинний духовний потенціал, як міру гуманності в особистості, як ступінь внутрішньої активності, що здатний перебороти всілякі труднощі і трагедії життя. Ось ця сердечна духовність поєднує конкретну людину з Абсолютом, вершин якого практично вона досягти не може, але прагне до цього. Негативному ставленню властей до себе, постійному тавруванню його творчих поривань з їхнього боку митець протиставляє відблиск “Бога в серці”, який дає віру. У вирішальні часи наступу сталіністів на нього відчуваємо, як митець долає відчай, не хилиться перед ними, бо повторює: “Вірую, вірую, вірую” [8, 404]. Це кредо письменника, що він вкладав у уста своїх героїв, які в найбільших муках, заглядаючи в обличчя смерті, говорили: “Вони тебе душать, а ти вір! Вони тебе б’ють, а ти вір” [7, 52].

Література

1. Довженко О.П. Загибель богів // Довженко О.П. Твори: В 5 т. – К., 1983-1985 (Далі твори О. Довженка подані за цим виданням).
2. Зачарована Десна. – Т.1.
3. Земля. – Т.1.
4. Мічурін. – Т.2.
5. Поема про море. – Т.3.
6. Про “Землю”. – Т.4.
7. Україна в огні. – Т.2.
8. Щоденник // Довженко О. Зачарована Десна. Україна в огні. Щоденник. – К., 1995.
9. Дзюба І. Знаки духовної співмірності // Диво слово. – 1996. – №7.
10. Полум’яне життя. Спогади про Олександра Довженка. – К., 1973.
11. Сверстюк Е. Я начал молиться Богу // Независимость. – 15 апреля 1998 года.

Відомості про перші публікації статей

Любомудри з “Чернігівських Афін”//Чернігівщина Incognita. – Чернігів. “Чернігівські обереги”, 2004.

Методологічно-освітні принципи Чернігівського літературно-філософського кола кінця XVII – поч. XVIII століть // Українознавство. Науковий, суспільно-політичний, культурно-мистецький, педагогічний журнал. – 2004. – №1-2.

Проблеми необхідності і свободи у творі Іоанна Максимовича “Гліотропіон” // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення. Збірник наукових статей. – Чернігів, ЧДПУ. – 2006.

Георгій Кониський та його філософський курс // Сіверянський літопис. Всеукраїнський науковий журнал. – 2002. – №4.

Академік Данило Велланський як філософ // Сіверянський літопис. – 2006. – №2.

Грані філософської думки Миколи Маркова // Сіверянський літопис. – 2006. – №4.

Літературно-філософські роздуми Олександра Довженка про особу і суспільство // Українознавство. – 2006. – №3.

Історіософські мотиви у творчому спадку О.П. Довженка // Київська старовина. Науковий історико-філологічний журнал. – 2005, №3.

Релігійна спадщина і формування національної свідомості // Церква і національне відродження. – К., Інститут національних відносин і політології України. – 1993.

“Бажав бути поміж православних...” // Людина і світ. Науково-популярний релігієзнавчий журнал. – 2002. – №9.

Старообрядці на Принесенні // Сіверянський літопис. – 2000. – №5.

Чернігівська духовна семінарія як культурно-освітній осередок України // Сіверянський літопис. – 2001. – №5.

Олександр Довженко: “Я почав молитися Богу” // С. Мащенко. Філософські обрії Олександра Довженка. – Чернігів. – “Чернігівські обереги”, 2004.

Науково-популярне видання
Мащенко Станіслав Трифонович

Любов до мудрості та віра
(Вибрані статті з історії вітчизняної філософії та релігії)

Авторська редакція.

Технічний редактор Кузьменко Л.П.

Комп'ютерний набір Морозова А.Г., Мітяєва І.Г.

Комп'ютерний макет та обкладинка

Підписано до друку

Формат

Ум. друк. арк. Обл. вид. арк.

Друк високий. Папір офсетний.

Наклад 500 прим. Зам.

Про автора



Мащенко Станіслав Трифонович народився 24 квітня 1938 року в с. Сосниця на Чернігівщині. Вищу освіту здобув на історико-філософському факультеті Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка (1955-1960). Закінчив аспірантуру філософського факультету Московського університету ім. М.В. Ломоносова, здобувши в 1972 році вчений ступінь кандидата філософських наук. Працював у Криворізькому гірничорудному інституті (1964-1973). Останні 33 роки — доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка. Автор більше 75 наукових праць, у тому числі книг “Віруючий у баптистській громаді”, “Основні проблеми в історії української філософії”, “Українські мислителі XVII-XVIII ст. на Чернігово-Сіверщині”, “Філософський світ Миколи Маркова”. Лауреат обласної премії ім. М.М. Коцюбинського за 2004 рік у номінації “Народознавство”.