Станіслав Мащенко

Філософський світ Миколи Маркова

Чернігів

2006

ББК 87.3 (4 УКР)
М 38

Мащенко С. Філософський світ Миколи Маркова. – Чернігів. ЦНТІ. 2006.

ISBN

Вперше аналізуються філософські погляди непересічного мислителя і педагога Миколи Петровича Маркова (1834-1895), який десять років (1883-1892) обіймав посаду ректора Чернігівської духовної семінарії, багато зробивши для піднесення учбового процесу в ній, залишивши значну філософську та педагогічну друковану спадщину.

Книга призначена для викладачів філософії, аспірантів, студентів та всіх, хто бажає познайомитись з духовно-академічною вітчизняною філософією другої половини XIX століття.

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор А.М. КОЛОДНИЙ (інститут філософії НАН України);

доктор філософських наук, професор І.Ф. НАДОЛЬНИЙ

(Академія державного управління при Президенті України)

ББК 87.3 (4 УКР)
М 38

С.Т.Мащенко, 2006

ЗМІСТ

Життєвий шлях і творчість

(замість передмови).....

Розділ перший

Предмет філософії.....

Розділ другий

Гносеологія.....

Розділ третій

Онтологія.....

Розділ четвертий

Етика.....

Післямова.....

Джерела та література.....

ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ТВОРЧІСТЬ

(Замість передмови)

27 вересня 1886 року громадськість Чернігівської губернії відзначила двадцятип'ятиліття педагогічної праці ректора місцевої духовної семінарії Миколи Петровича Маркова. Дякуючи присутнім за поздоровлення, ювіляр сказав: "Мой двадцятипятилетний труд… дорог мне только потому, что был душевным делом" (4, 697). Прозвучала щира правда, про що свідчить життєвий шлях і творчість цього непересічного педагога, організатора освітянського процесу, ученого, філософа. На жаль, його духовна спадщина лишилась недослідженою ні в російській, ні в українській історико-педагогічній та історико-філософській науках.

М.П. Марков народився 1834 року в Курській губернії у сім'ї священика. Після закінчення Курського духовного училища вступив до місцевої духовної семінарії. Тут він подружився з А.М. Іванцовим-Платоновим та Р.І. Василевським. Троє друзів були визнані кращими випускниками 1857 року й отримали направлення для продовження навчання до духовних академій. А.М. Іванцов-Платонов вступив до Московської духовної академії. Зрештою, він став відомим професором історії церкви Московського університету. М.П. Марков та Р.І. Василевський навчались у Київській духовній академії. З роками Р.І. Василевському поталанило дослужитись до звання професора Харківського університету. Доля ж до Миколи Петровича, як побачимо далі, не була такою прихильною в плані можливостей наукової кар'єри.

Попри всі недоліки організації і проведення навчального процесу в Київській духовній академії початку другої половини XIX ст., які справедливо відмічають дослідники, даний учбовий заклад давав студентам можливість здобути ґрунтовну не тільки богословську, але й загальну гуманітарну освіту, зокрема, філологічну, історичну та філософську. Особливо це стосується останньої. Поряд із богослов'ям філософія вважалась найважливішим предметом в академічному навчанні. На перших двох курсах філософський цикл включав логіку, психологію, метафізику, моральне богослов'я та історію філософії. Як на той час, духовна академія мала у своєму штаті чимало талановитих, високоосвічених викладачів з різних дисциплін. Професорів духовної академії нерідко запрошували на університетські кафедри. У Києві відбувалось зрощення духовної та університетської філософії в єдину

філософську школу.

Отож не випадково М.П. Марков був високої думки про рівень навчального закладу, до якого він вступив. Уже в зрілому віці він захоплено 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 и слушали профессора Бунге. Некоторые из нас по приезду в Киев посещали Алексея Степановича Хомякова, который любил беседу со студентами” (7, 707). Саме О.С. Хом’яков познайомив М.П. Маркова зі слов’янофільським ученням. Пізніше Микола Петрович подружився з іншими відомими слов’янофілами І.С. Аксаковим, А.С. Аксаковим, у журналі якого “День” почав друкувати свої статті. Слов’янофільських суспільствознавчих поглядів М.П. Марков з того часу твердо тримався до кінця свого життя, хоч значно вийшов за рамки філософії слов’янофілів.

Захоплення філософією до М.П. Маркова прийшло в процесі слухання блискучих лекцій Памфіла Даниловича Юркевича. Значний вплив на формування наукових пошуків студента мав професор психології І. Поспєхов. Студентські наукові твори Миколи Петровича містять роздуми про роль сенсуалізму в історико-філософському процесі, про суб’єктивні аспекти пізнавальної діяльності, про душу людини тощо. Він протягом життя зберігав свої перші наукові і філософські змагання і рецензії професорів на них. Ось уривок з відгуку Поспєхова: “Основная мысль сочинения верна и цельна, хорошо схвачена; речь отличается сжатостью и точностью. Виден ум твердый и основательный”. На іншому творі П. Юркевич робить критичне зауваження: “Нужно было меньше заниматься общею теорией жизни, а больше теорией созерцания”. Але висновок позитивний: “Впрочем, сочинение совершенно зрелое и глубокомысленное”. Зрештою, наступне дослідження П. Юркевич оцінює досить високо: “Мысли основательны и глубоки; расположены в строгой последовательности и с замечательным искусством; выражены языком точным; тон речи отличается умеренностью и спокойствием. Вообще, сочинение превосходное” (7, 708-709). Вплив філософських ідей П. Юркевича зримо відчувається у філософській творчості М.П. Маркова протягом наступних років.

Випуск в Академії відбувся 27 вересня 1861 року. Ряд однокурсників М.П. Маркова згодом зробив блискучу духовно-пастирську кар’єру, вони стали архієпископами та

єпископами, професорами університетів. Микола Петрович був направлений на роботу до Воронезької духовної семінарії на кафедру церковної історії, канонічного права та літургії. Але його місце чомусь виявилось зайнятим. Тому довелося викладати російську мову. За сумісництвом він влаштовується викладачем історії та російської словесності до Воронезької жіночої гімназії. Згодом переходить на посаду вихователя й учителя російської мови до Воронезької військової гімназії. Лише в 1869 році отримує у місцевій духовній семінарії посаду викладача філософії та педагогіки. Одночасно за сумісництвом викладає педагогіку та методику початкового навчання в жіночій гімназії, російську словесність у чоловічій гімназії.

Незважаючи на велике педагогічне завантаження, Микола Петрович допомагає вікарію Воронезькому Веніаміну проводити богослужіння. У 1874 році він був рукопокладений у священики церкви Спасителя, залишаючись і викладачем семінарії. У 1876 році отримав ще й посаду штатного законовчителя реального семикласного училища. Про свою зайнятість роботою в цей час М.П. Марков 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” (7, 711). Він встигає ще й писати статті. Одна з них — “Мысли по поводу предлагаемой реформы в духовных учебных заведениях” була надрукована в журналі “День” і в спеціальному збірнику обер-прокурора Св. Синода графа Толстого.

Кілька років М.П. Марков працює над головною своєю філософською працею “Обзор философских учений”, яка була видрукувана у відомій Московській друкарні М.Н. Лаврова у 1880 році. Книга викликала схвальні відгуки громадськості, з’явились позитивні рецензії на неї у періодичній пресі. Праця була затверджена навчальною радою при Св. Синоді як посібник з філософії для духовних семінарій. Авторові присудили повну премію (1000 рублів сріблом) Митрополита Московського і Коломенського Макарія. Книга була швидко розкуплена і перевидана 1881 року. Він став широко відомим у педагогічних та філософських колах Російської імперії.

У 1882 році Св. Синод призначив М.П. Маркова в сані протоієрея ректором Чернігівської духовної семінарії. Проте з незалежних від нього причин Микола Петрович тільки у березні 1883 року прибув до Чернігова і обійняв цю посаду.

Призначення носило престижний характер. Адже Чернігівська духовна семінарія вважалась однією з найавторитетніших у Російській імперії серед закладів такого типу. Митрополит Московський та Коломенський Макарій (Булгаков) у своїх творах з історії Руської православної церкви підкреслював, що Чернігівська духовна семінарія — “первая и древнейшая во всей России”. Малось на увазі, що цей навчальний заклад генетично пов’язаний з Чернігівським колегіумом, заснованим ще у 1700 році і перетвореним у семінарію протягом 1776-1786 років. У XIX ст. Чернігівська духовна семінарія, без перебільшення, зажила слави визначного культурно-освітнього осередку України.

Проте в період прибуття до неї на ректорську посаду М.П. Маркова ця духовна школа переживала не найкращі часи. Занедбаною виявилась матеріальна база: не вистачало коштів на утримання вихованців, приміщення давно не ремонтувались, шкільні меблі були старими, незручними для навчання. Новий ректор заходився активно виправляти становище. Уже через три роки, як це відмічалось під час святкування ювілею М.П. Маркова (про цю подію йшлося вище), справи суттєво покращилися. Зокрема, дефіциту коштів вже не існувало, було проведено зовнішній і внутрішній ремонт навчальних корпусів, розширено гуртожиток для студентів, влаштована нова лікарня, збудований водогін, замінені меблі тощо. Число учнів, які утримувалися за казенний кошт, збільшено на 20, розширено штат інспекторів і т.ін.

За час ректорства М.П. Маркова на більш високий щабель було піднесено навчально-виховний процес. Зокрема, покращилось викладання загальноосвітніх дисциплін, а також педагогіки. Педагогічна теоретична підготовка семінаристів підкріплювалася практичною. 1885 року при семінарії була відкрита початкова зразкова школа. Ректор добився, щоб державне казначейство виділяло щороку 1000 рублів на її утримання. Тут навчались безкоштовно діти різних станів. Так, у 1888 році з 39 учнів 4 були з дворянських сімей, 6 — з козацьких, 29 — з міщанських. Учителями школи працювали випускники семінарії. Саме тут учні 5-6 класів проходили педагогічну практику; проводились відкриті зразкові уроки кращими вчителями. За спеціальним розкладом семінаристи обов’язково мали відвідувати заняття в школі, а після обіду самі навчали школярів (15, 166-167).

Сам М.П. Марков викладав богослов’я та Священне Писання. Систематично виступав з проповідями в семінарській церкві. Протягом 1883-1890 років він редагував неофіційну

частину “Черниговских епархиальных известий”, був одним із засновників і першим головою братства святого Михайла, князя Чернігівського, яке проводило не тільки місіонерську, але й значну культурно-просвітницьку роботу.

Дуже плідною у чернігівський період життя М.П. Маркова була його науково-дослідницька робота. Написані й вийшли з друку дві монографічні праці: “Педагог древнего классического мира — философ Сократ” (1884), “Педагог нового христианского мира — славянин Амос Коменский” (1885). Крім того, у різних періодичних виданнях Росії побачили світ десять його статей. Зміст їх і спрямованість різноманітні: від богословсько-філософських до просвітницько-історичних. Ряд статей присвячено творчості друзів-слов’янофілів М.Н. Каткова, І.С. Аксакова, М.П. Гілярова-Платонова; проведено аналіз їх світогляду, філософії. Увагу дослідника привертає діяльність просвітника-першодрукаря І. Федорова. Окрема стаття розкриває історію Чернігівського Спасо-Преображенського собору. Крім того, більше 20 проповідей М.П. Маркова видрукувано у додатку до “Черниговских епархиальных известий”.

Сучасників дивувала енциклопедична освіченість ректора. Він, зокрема, вражав присутніх знанням російської літератури, виділяючи серед її творців 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”, зазначав один із близьких до Миколи Петровича людей І. Лебедєв, який змінив його на посаді редактора “Черниговских епархиальных известий” (7, 708).

Колеги по роботі відзначали високі моральні якості свого керівника: простоту, доброзичливість у відносинах з підлеглими, повагу до кожної людської особистості, гуманність, благородство, батьківську турботу про учнів, глибоку християнську віру (4, 72).

У 1892 році Микола Петрович захворів. На його настійні прохання він був звільнений з посади ректора семінарії і переведений на роботу до Москви. Прощаючись з колективом семінарії, ректор з відвертою щирістю, не перебільшуючи своїх заслуг, сказав: “В десятилетнее управление семинарией оставляю ее возросшею по числу питомцев, оставляю ее в нравственном и умственном отношении на правильной дороге” (7, 717).

З 1893 року М.П. Марков обіймав посаду благочинного Московських придворних соборів і церков, попечителя Верхо-Спаського, що в Михайлівському палаці, собору, став

духовником великого князя Сергія Олександровича. Проте прожив він недовго. Тяжка хвороба (рак кишечника) прогресувала, і він помер на 61-у році життя — 15 жовтня 1895 року.

Нащадкам М.П. Марков залишив чималу за обсягом і науковим значенням духовну спадщину. Це один із рідкісних випадків, коли викладач середніх учбових закладів створює всеросійський посібник з філософії для духовних семінарій, який змінює попередній посібник відомого професора Київської духовної академії Петра Ліницького з такою ж назвою "Обзор философских учений" (1874) вже через 6 років після виходу його у світ. Дві наступні монографії про педагогічні погляди Сократа та А. Коменського так розкривають методологічну роль філософії відносно педагогічної науки, що їх автора можна вважати одним із зачинателів тієї галузі досліджень, яка нині величається філософією освіти.

М. Марков прагнув, щоб морально-філософські роздуми про людину, сенс її життя, місце у світі доходили до якомога ширшого загалу. Тому його проповіді, звернені до прихожан у храмі, а потім ще й видруковані в "Черниговских епархиальных известиях", сповнені змістом названих проблем. Сучасний відомий російський філософ О. Корольков небезпідставно вважає, що проповідницька діяльність у храмі була тісно пов'язана з поширенням у доступній для простого народу формі метафізичних ідей, тому й 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" (5, 68). Далі він зазначає, що російська філософія за своїм духом і формою була проповіддю, чого не помічали дослідники. Це стосується і проповідей М. Маркова, які потребують спеціальної уваги релігієзнавців і філософів.

Ми ж у рамках даної роботи поринемо у дослідження книги М. Маркова: "Обзор философских учений". Перш за все, вона може викликати цікавість тим, що дає уяву про зміст і обсяг філософських знань, які підносились слухачам духовних семінарій — майбутнім священикам та вчителям як церковно-приходських шкіл, так і реальних училищ та гімназій. Відразу визначимось: широта й глибина філософського матеріалу, що його мали засвоїти семінаристи, вражає своєю солідністю, особливо коли порівняти його з короткими курсами філософії, що викладаються нині не тільки в технікумах, але і в

більшості негуманітарних вузів України. Видно, ми ще не до кінця зрозуміли важливість прищеплення спеціалістам з вищою освітою любові до мудрості. Мова йде не про якомога більший обсяг засвоєння студентом філософських знань, а про вихід його з вищого навчального закладу з певним умінням і бажанням мудро освоювати світ, поєднуючи знання, практичні навички, цінності і здатність до творчості у єдиному сплаві своєї діяльності та відносин з іншими людьми.

“Обзор…” М. Маркова в методичному плані побудований як розгляд центральних філософських проблем, оскільки вони вирішувались в історії метафізики від її зародження до сучасності. При цьому історичний та логічний методи дослідження органічно поєднані. Автор бажає, щоб читачі його книги прослідкували разом із ним, як людство шукало істину-правду, ставлячи різні світоглядні питання, і як, на його власну думку, ці проблеми-протиріччя слід вирішувати. Це примушує студента і будь-кого, хто заглибився у вивчення філософії, замислитись і визначити власну позицію щодо світоглядних переконань. Проблемний метод залишається й понині актуальним при викладанні наук, а також і філософії.

Уважне прочитання Маркового “Обзора…” приводить до виявлення в книзі значної кількості нетривіальних, а то й зовсім оригінальних аспектів його позиції щодо основної філософської проблематики. На них ми й зосередимось у даному дослідженні.

Розділ перший

ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ

“Обзор философских учений” М.П. Маркова, як і аналогічна праця його попередника П.І. Ліницького, базується на методології так званого “історичного направлення”, яке започаткував у Київській духовній академії її ректор Інокентій (І.О. Борисов) у 30-і роки XIX ст. і яке стало традиційним для її випускників. Відповідно до “історичного направлення” критерієм наукового вирішення теоретико-світоглядних проблем вважався історико-філософський контекст, до якого вони вводились дослідником. Така методологія спрямовувала не на догматичну дискусію з конкретної філософської проблеми, як цього вимагав московський митрополит Філарет Дроздов, а аналізу філософських учень минулого з певного питання. Причому дослідник повинен був спиратися на першоджерела, викладені мовою оригіналів, знаходячи в них позитивні, як на його думку, твердження, і висловлювати власну критичну точку зору щодо певних концепцій.

У П.І. Ліницького історико-філософський контекст є обов’язковою умовою теоретичного аналізу будь-якої проблеми. “… Можно сказать, что философия существует только в истории и что прежде всего в истории ее следует изучать” (9, 84), писав він. Ця ідея конкретніше й детальніше розглядається М.П. Марковим. Він чітко відрізняє огляд філософських учень та історію філософії. “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 ее до настоящего времени. Обзор философских учений излагает главные философские направления, как они выразились в важнейших системах философских” (11, 19-20). М.П. Марков підкреслює, що він тримається не хронологічного порядку, а логічного, досліджуючи проблеми гносеології, онтології, етики та ін. шляхом знаходження спільного й особливого, типового й різноманітного в історичних філософських течіях.

Даний метод філософ відразу починає реалізувати, прагнучи визначитись із предметом філософії. Це було дуже важливо, бо з другої половини XIX ст. в Європі назріває широкий протест проти класичної філософії і здійснюється поступовий перехід до некласичної.

Поширюється позитивістське, марксистське, вульгарно-матеріалістичне, а згодом і неокантіанське розуміння філософії. До того ж на різному національному грунті вони здобували різні відтінки. М.П. Марков прагнув вияснити предмет філософії, звертаючись до визначень Сократа, Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбніца, Канта, яких він вважав найавторитетнішими мислителями, що, попри відмінності їхніх учень, мають спільне щодо сутності філософії як цілісної особливої науки.

Прислухався М. Марков і до розуміння предмету філософії київськими професорами, які надавали цьому питанню чимало уваги, звертаючись до тлумачення його в німецькій класичній філософії. Так, О. Новицький та С. Гогоцький, віддаючи пріоритет гегельянству, виводили зміст філософії з саморозвитку абсолютної ідеї з еволюції чистого духу. О. Новицький стверджував, що філософія "есть наука, т.е. мысль, стремящаяся к полному и систематическому развитию себя" (16, 8). Істини, яких досягає філософія, на його думку, є "согласие мысли и бытия мыслимого" (16, 9), тобто цей професор стоїть на позиції тотожності буття і свідомості. Іноді у нього зустрічаємо певне схиляння до кантіанської гносеологізації філософії, яка уявляється як "суто разносторонние и разнообразные способы воспроизведения действительности в мысли" (16, 9). С. Гогоцький теж прагнув переконати, що головним у визначенні предмету філософії повинен бути спосіб мислення, який би показав його внутрішню розумність на грунті процесу пізнавальної думки (3, 39).

Гносеологічний підхід до філософії продовжує і утверджує прихильник І. Канта П. Ліницький. Як зазначає дослідниця творчої спадщини цього мислителя Н.Г. Шупик-Мозгова, "у своїх ранніх філософських працях Ліницький загалом обмежує предмет філософії теорією пізнання, а завдання філософії вбачає у виділенні та розмежуванні того, що притаманне суб'єкту пізнання, і того, що належить об'єкту" (21, 66). До таких відносно ранніх творів П.І. Ліницького належить і його "Обозрение философских учений", у якому філософія визначена "как наука, которая стремится к познанню сущности законов и связи всего существующего" (9, 2).

Данину гносеологізації філософії віддає і М. Марков, заявляючи, що предметом філософії є дослідження виникнення суттєвих засад, мети і вищих законів існуючого (11, 1). Оскільки філософія прагне розглянути сутнє під кутом зору ідеї безкінечного, абсолютного, то вона може бути названа наукою про всезагальне безумовне або надчуттєве. Це докорінно

відрізняє її від конкретних наук, які вивчають предмети та явища, що чуттєво сприймаються.

Все ж М. Марков не задовольняється визначенням предмету філософії як науки про пізнання. Він робить спробу світоглядно “прорватись до реальності” (М. Шелер). Тенденція до наповнення філософії онтологічним змістом у другій половині XIX ст. вже є відчутною. Онтологізація філософії стає метою неотомізму, який народжується, вона притаманна предтечам екзистенціалізму Е. Гуссерлю та С. К’єркегору. Продовжувач екзистенціальних ідей П. Юркевича В. Соловйов створює концепцію “всеєдності”, яка є онтологічною за своєю сутністю, викладаючи її основи у творі “Кризис западной философии”, до якого неодноразово звертався М. Марков. У цій праці В. Соловйов розглядає гносеологію як аспект онтології. Найбільш помітно це виявляється у розумінні ним істини: “… Она не может быть сведена к факту нашего ощущения, ни к акту мышления.., она есть независима от того, ощущаем ли мы ее, мыслим или нет. Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета или взаимоотношение обоих…” (17, 305).

М. Марков також висловлює свою прихильність до учень А. Шопенгауера та Е. Гартмана (нижче про це ми ще будемо вести мову), які прагнули будувати онтологію через ірраціональність. Спираючись на ці витоки, М. Марков теж робить значний крок до розуміння предмету філософії в онтологічному аспекті. “Истинно-сущее — предмет философии”, зустрічаємо в його “Обзоре…” такий висновок (11, 120). Він незадоволений німецькою класикою, що трактує метафізику як науку про дух, бо це веде до ототожнення філософії з психологією. Особливе роздратування у М.П. Маркова викликає позитивізм, який кваліфікує філософію як учення, що має лише підсумовувати, систематизувати світоглядні висновки конкретних природничих наук. Таким чином, позитивісти заявляють, що кожна з наук є сама собі філософія. Отже, філософія втрачає власний предмет, стаючи служницею конкретних наук.

М. Марков за традицією ще називає філософію наукою, одного разу в “Обзоре…” проскакує навіть термін “наука наук”, проте мислитель вважає ці поняття умовними. Він стверджує, що філософія не обмежує предмет свого дослідження якоюсь окремою сферою дійсності і не прагне охопити всі галузі знань, створивши метафізичну їх систему, подібну до гегелівської. Філософія схоплює спільне, суттєве в бутті, шукає першооснови світу в їх

відношенні до людини. У нього намічається підхід до філософського знання як до людиномірного. Цей аспект специфіки метафізики він розглядає при аналізі процесу походження філософії.

Звертаючись до питання про виникнення філософії, М.П. Марков, як і інші мислителі, вслід за Платоном вважає, що психологічною причиною появи цієї галузі знань стали сумніви людини певного часу у достовірності пануючого міфологічного світогляду. Зокрема, він констатує, що в період начал грецької філософії виникає суперечність між "господствующими религиозно-поэтическими представлениями о случайной воле богов, как причине происхождения окружающих человека явлений, и замеченными им единообразиями в явлениях природы" (11, 4). Ця загальна проблема з часом диференціювалась у основні чотири суперечності людської думки: між буттям і його походженням, між явищем і сутністю, між об'єктом і суб'єктом пізнання, між розумно-моральним і чуттєвим початками у самій людині. Прагнучи вирішити дані світоглядні питання, людина і створила філософію, яка включає в себе чотири ключові проблеми: про початок речей, або про першопричину буття; про сутність буття; про пізнання як відношення між мисленням і буттям; про сутність і мету людської моральної діяльності (див. 11, 4-5). Отже, розгляд питання про походження філософії М.П. Марков, зрештою, підпорядковує вирішенню проблеми змісту цієї галузі знання.

Розглядаючи ґенезу та еволюцію філософського знання, вітчизняні мислителі XIX ст.. прагнули розібратись у діалектиці суспільних та індивідуальних факторів цього процесу. Не відкидаючи ролі індивідів-творців метафізики, як правило, київські професори, захоплені гегельянством, підкреслювали, що зрештою філософія є плодом діяльності абсолютної ідеї, яка в земних умовах набуває форми абсолютного духу (суспільної свідомості). Конкретні ж особистості-філософи є лише виразниками суспільних ідей і настроїв, масових переконань. Так, С. Гогоцький акцентував на тому, що у філософії завжди зосереджується зміст переконань певної епохи. Навіть П. Юркевич, який у своїй концепції серця всіляко прагне бачити неповторну людську індивідуальність у кожній людині, у стилі Гегеля кваліфікував філософію як науку про "целостное состояние духа в данню эпоху" (24, 247). П. Ліницький, який, за висновком М.Шупик-Мозгової, прагнув ставити у центр своїх філософських змагань людську особистість, все ж підкреслював пріоритет суспільної свідомості, духу

народного в ґенезі і змінах філософської думки. У своєму “Обзоре…” він доходить до висновку, що на “философию влияет общее состояние жизни целого народа или общества и, наоборот, влияние философии непосредственно отображается в деятельности отдельных личностей и только через них в определенной степени переходит в общество” (9, 4).

Аналіз процесу виникнення філософії М.П. Марковим поряд із загальноприйнятими постулатами містить і елемент оригінальності. Зокрема, він акцентує на відмінності суб’єктів творення філософії та творців інших соціальних явищ. На його переконання, мова, держава, є результатом духовної діяльності всього суспільства, плодом розвитку суспільної свідомості. Релігія виникає внаслідок Божого одкровення, втіленого у вірі, яка передається від покоління до покоління преданням, що теж належить цілому народові. Зовсім іншим є суб’єкт філософської творчості: “Воззрения же философские возникают лишь 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 мировоззрении” (11, 3-4). Отож підкреслюється саме роль індивідуальності мислителя як творця філософських ідей від їх початків до наших днів існування.

М.П. Марков добре розуміє роль соціально-культурних умов виникнення філософії в цілому і окремих її напрямків. Він переконаний, що кожне філософське вчення є продуктом “индивидуального, хотя и высшего ума, слагающегося под влиянием характера, потребностей и духа (общего сознания) известного времени, или образа мыслей” (11, 17); філософська течія — це “духовно-умственное имущество каждого времени и каждого индивидуума”… (11, 18). Філософ, створюючи своє вчення, засвоює кращі плоди мислення попередників, поглиблено вивчає сучасне йому життя і суспільну свідомість. Але, аналізуючи діалектику суспільного та індивідуального стосовно генези та еволюції філософського знання, він віддає пріоритет останньому. Адже в одних і тих же суспільних умовах виникають і співіснують різні філософські напрямки, а в них багато течій. Причина — індивідуальне осмислення дійсності, а особливо — самопізнання, яке здійснює особистість.

Така позиція М.П. Маркова випливає із захоплення ним філософією Сократа, якому він присвятив окрему монографію, із платонізму, що лежав у основі метафізичних концепцій

П.Д. Юркевича, В.С. Соловйова, на яких він нерідко посилається.

Так, В.С. Соловйов у руслі початків 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” (6, 11). М. Марков міркує у цьому плані: предметом філософії є сутнє, а відтворити його у свідомості метафізика можна, лише відштовхуючись від самопізнання — принцип, проголошений ще Сократом. “…Если только во внутреннем самосознании дается нам настоящая сущность, то мы должны и можем понять и объяснить мир сущего через познание самих себя, а не наоборот — себя через мир” (11, 49), робить висновок М. Марков.

Початки екзистенціального мислення обумовлюють наближення М. Маркова до розуміння основної відмінності наукового знання, яке є за своїм змістом об’єктивною істиною, і людиномірним характером філософії. Оскільки кожен метафізик прагне по-своєму, виходячи із власної екзистенції, із самопізнання, визначити відношення до світу, то виникають різні філософські вчення, течії. Всі їхні представники прагнуть до істини, але осмислюють її суб’єктивно, як правду. Тому М. Марков робить узагальнення: “…Ни одно из философских учений не может вполне удовлетворить стремление человеческого духа к истине. Значение изучения их состоит в том, чтобы видеть пути, которыми человеческий дух стремился к своей цели” (11, 227). Філософська думка віками б’ється над вирішенням вічних проблем. І ці пошуки істини-правди є процес, який спроможний “наполнить целую жизнь человека, может оторвать наш дух от оков чувствительного мира и сделать свободным от рабства пред всем обыденным и переходящим” (11, 228).

Ідея пріоритету особистісного фактору у творенні філософських концепцій згодом знайшла підтримку серед українських і російських мислителів. Так, О.М. Гіляров як незаперечну істину стверджує, що “кожен з філософських синтезів — плід особистої творчості їх авторів, що визріває на грунті сучасної їм культури, відповідно до їх особистих схильностей, смаків, настроїв, співчуттів і не співчуттів” (цит. За 19, 66). Дослідниця творчості О.М. Гілярова М.Л. Ткачук знайшла це твердження мислителя в його статті “Аналіз основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма”. Робота, написана за часів радянської влади, залишилась у рукописі.

Очевидно, її зміст не відповідав тодішнім партійним ідеологічним установкам про співвідношення суспільного й особистісного. О.М. Гіляров же висловив свою думку як переконання.

Не виключено, що на формування його світоглядних засад певний вплив здійснили й твори М. Маркова. Ми виходимо з того, що чернігівський філософ був у дружніх відносинах з батьком О.М. Гілярова М.П. Гіляровим-Платоновим (1824-1887), відгукнувся статтею на його смерть. Це був сміливий крок з боку М.П. Маркова, зважаючи на те, що відомий дослідник історії церкви, філософ і публіцист М.П. Гіляров-Платонов був у опалі з боку ієрархів Російського православ'я. Його курс лекцій "Церковна археологія та історія розколу в Росії", прочитана в Московській духовній академії, викликала незадоволення митрополита Філарета, оскільки професор прагнув до об'єктивності висвітлення подій. М.П. Гіляров-Платонов змушений був залишити академічну кафедру і займатись журналістсько-видавничою справою. М. Марков у статті-некролозі якраз підкреслює високу науковість творів свого друга, аналізує зміст його метафізичних творів "Раціоналістичний рух філософії нових часів" та "Онтологія Гегеля", знаходячи в них ідеї, близькі до гурту слов'янофілів. Тут же підкреслюється роль індивідуальності у розвитку філософії. Монографії М. Маркова були в бібліотеці його друга, і їх не міг не читати О.М. Гіляров.

У визначенні суспільних функцій філософії у П. Ліницького та М. Маркова, як представників Київської філософської школи, є чимало спільного. Вони виділяють світоглядну, інтегративну, етично-виховну функції філософії, проте по-різному розставляють акценти при виясненні причин походження різних ролей і завдань філософського знання щодо людини і суспільства. При цьому П. Ліницький керується своїм гносеологічним підходом до змісту філософії, а М. Марков схиляється до онтологічного розуміння її суті. Так, П. Ліницький вважає, що прагнення філософського мислення до створення загального світогляду "вытекает из природы человеческого разума, который с необходимостью стремится к единству в познании, к соединению отдельного в общем" (9, 7). Інтегративна ж функція філософії також "вытекает из сущности человеческого разума", який дав конкретним наукам "руководствующую идею" (9, 8). М. Марков, навпаки, можливість цілісного світогляду людини вбачає у існуванні єдиних світових начал, які пізнає філософія. Єдність знань людини, за М. Марковим, детермінована тим, що їй

притаманно “живое единство и целостность всех своих деятельностей”, між якими вона прагне встановити внутрішній зв’язок, виразивши його в основних поняттях, які формулює філософія (11, 2).

Такі найзагальніші інтегративно-світоглядні поняття, міркує далі М. Марков, філософія виробляє не прямо й безпосередньо відтворюючи об’єктивні зв’язки буття, а використовуючи дані конкретних наук. Проте філософія не просто включає конкретні факти у русло своїх знань, а критично їх осмислює. Філософія “требует не только проверки отдельных частей знания и более строгой логической обработки односторонних понятий специальных, но и рассмотрения самой природы знания и через изучение принципов и методов познания определения границ, до которых оно может достигнуть и за пределы которых оно не может выступать” (11, 3). Отже, М. Марков, підкреслює наявність у філософії не тільки пізнавальної, але й критичної функції.

Н. Шупик-Мозгова звертає увагу на етичну спрямованість філософії П. Ліницького: “… Його філософія є етичною за своїм пафосом, настроєм, а не за кількістю власне етичних праць чи за питомою вагою етичних проблем” (9, 78). Дійсно, цей мислитель особливо прагне підкреслити морально-виховну функцію філософії. М. Марков теж указує на завдання філософії допомогти особистості “выработать необходимое разумное миросозерцание и соответственную систему правил нравственной деятельности (11, 7). Істинна філософія націлює на самопізнання, тому, за висловом Сократа, ця наука “сообщает искусство вести себя, т.е. жить честно, благочестиво, справедливо и мудро, та наука, задача которой сделать человека истинно счастливым, т.е. вполне человеком” (11, 7). Ця думка перегукується і з розумінням основного філософського питання Г. Сковородою, який вбачав його у розв’язанні проблеми досягнення людиною шляхів побудови щасливого світу, у якому особа знаходить свою споріднену працю і гідне місце. Все ж, як випливає із цілісного погляду на філософію М. Маркова, на його проповідницьку діяльність, пріоритет у моральному вихованні людини він віддає релігії, що відповідає його духовному сану та глибокому переконанню православного віруючого.

Поглиблене розуміння сутності філософії М. Марков дає, порівнюючи її з конкретними науками, досліджуючи взаємозв’язок із ними. Він противник двох хибних поглядів. Перший — філософія повинна бути чистою умоглядною галуззю знань і розвиватись незалежно від

досвідних наук, другий — можлива істинна наука, незалежна від філософії. У першому випадку мова йде про гегелівське розуміння філософії, яка умоглядно утворює систему категорій і нав'язує "призрачные теории" як істину в останній інстанції конкретним наукам. Таке засилля філософських абстрактних систем викликало протест у вчених у першій половині XIX століття, що вилилось у виникнення позитивізму. Останній визнавав наукою лише таке знання, яке спирається на достовірні (позитивні) досвідні факти. Згідно з позитивістською концепцією, вчені мають робити теоретично-світоглядні висновки зі своїх наукових відкриттів. Завдання філософів позитивізм зводив до підсумовування, до систематизації цих висновків.

М. Марков визнає, що "всякая специальная наука, достигшая высшей степени развития, действительно стремится к разработке своих понятий в духе и направлении философском…" (11, 6). Але тільки "философия завершает стремление всех отдельных наук к общему единству, осуществляет и формулирует это единство… Философия стремится к познанию существенного и всеобщего, чем обуславливается единство и внутренняя связь всего действительного" (11, 6). Мислитель робить висновок, що філософія по відношенню до емпіричних наук є не енциклопедичним зібранням знань, як це стверджували позививісти, а метафізикою, тобто світоглядною теорією, яка увінчує всю суму людського пізнання, знаходячи в ньому спільне й закономірне, підносячи його до вищої єдності.

Якщо в "Обзоре…" намічаються контури розуміння М. Марковим методологічної функції філософії відносно конкретних наук, то в своїх монографіях, написаних у чернігівський період його життя, він зумів яскраво показати, як філософські ідеї стають концептуальними засадами педагогіки. Предметом свого дослідження він вибирає творчість античного Сократа та чеського гуманіста XVII ст.. Яна Амоса Коменського, в особистостях яких органічно поєдналась філософська та педагогічна діяльність.

У філософії Сократа гідними уваги виявились лише проблеми людини, її духовності, самоцінності особистості, формування якої відбувається через самопізнання в процесі діалектики мислення. Проголосивши людину предметом філософії, давньогрецький мислитель розглядав її перш за все, як моральне вчення. Звідси він поставив практичну мету — формування у людини уміння жити гідно. Для цього треба збудити в учнях, використовуючи принцип іронії, прагнення до самопізнання, вироблення в собі любові до

мудрості. Способом самопізнання у Сократа є маєвтика, що ґрунтується на діалозі, в процесі якого особа намагається пізнати своє “Я” через осмислення позиції іншого. Для сократівської педагогіки характерним є сходження у мисленні від одиничного, від змінюваних конкретних явищ до загальних понять. Це значить, що Сократ уперше почав користуватись методом індукції. Пошуки суперечностей у думках опонента і логічне їх вирішення — це діалектичне мислення, до якого повсякчас привчав своїх слухачів Сократ. Він також сформулював філософськи і втілював у педагогічній практиці принципи поєднання моралі із знаннями, слова і діла, особистого прикладу поведінки педагога. На ці та інші аспекти переплетіння метафізичних методологічних принципів Сократа та його педагогічних прийомів звертає увагу М. Марков (див. 12).

Педагогічні ідеї Я.А. Коменського, переконливо показує М. Марков, базуються на його філософських переконаннях. Чеський мислитель був одним із піонерів поєднання у пізнанні емпіризму та раціоналізму. Звідси у його дидактику (“Великая дидактика”. 1657 р.) увійшли принципи наочності, вимоги практичного дослідження природи та раціонально побудованого закріплення знань. Діалектичний метод став для нього дороговказівною зіркою та способом подолання схоластичної системи навчання, обґрунтування дидактичного принципу активності. Цим Я.А. Коменський чимось споріднюється із Сократом. Але докорінна різниця між ними, за М. Марковим, полягає в тому, що чеський педагог був християнином, виховував учнів на засадах любові до ближнього, які приніс людям Христос (див. 13).

Звичайно, не обходить в “Обзоре…” М. Марков і проблеми співвідношення філософії та релігії. Їх єдність він вбачає у прагнення людського духу до безкінечного, у пошуках найвищої духовності. Різницю ж філософ знаходить у предметі і методах пізнання: релігія пізнає божественний невидимий світ, філософія — реальний, видимий. Релігія тримається на догматах св. Писання, на авторитетах отців церкви, на вірі, а “философия должна идти путем свободного исследования, не зная никаких внешних авторитетов, кроме законов разума” (11, 8). Кожна з цих форм суспільної свідомості, на його думку, по-своєму задовольняє природний потяг людської психіки до пізнання безконечного й абсолютного. Коли релігія і філософія не виходять за межі свого предмета, то вони не суперечать одна одній. Якщо ж філософія прагне пізнати Бога, невидиме, то вона суперечить релігії,

перетворюючись у вільнодумство. Проте наявність в історії світової думки вільнодумства не дає підстав засуджувати філософію, адже отці церкви, представники східної патристики вивчали античну філософію, а Климент Александрійський навіть сказав, що філософія “есть пестун (педагог) ко Христу, подобно закону Моисееву. Она была тенью грядущих благ Христианского Откровения…” (11, 8).

Далі М. Марков звертає увагу на те, що, як правило, філософи та вчені були і є віруючими; Ф. Бекон вважав, що глибоке заняття філософією веде до Бога. Філософія завжди є незавершеним знанням і може досягати істини, лише поєднуючись із одкровенням, з релігійною вірою, упевнений вітчизняний мислитель, твердо стоячи на позиціях Київської школи філософського теїзму, з лона якої він вийшов: “Опираясь, с одной стороны, на данные положительной эмпирической науки, философия, с другой стороны, простирает руку у религии, как откровению высшей действительности” (11, 9).

До того ж це не суперечило й поглядам російського слов’янофільства. М. Марков тут же наводить думку Кирієвського про те, що філософія має бути провідником думки між наукою та вірою.

Розглядаючи діалектику філософії і мистецтва М. Марков уперше звертається до думок П. Ліницького, висловлених у його “Обзоре философских учений”, демонструючи свою солідарність із ними. Філософія, на думку обох мислителів, є прагнення пізнати всезагальну істину розумом, виразити її в системі категорій. Мистецтво ж — результат творчої діяльності, фантазії, яка збуджується почуттям прекрасного і відтворює дійсність у конкретних формах. Мета філософії — зрозуміти й осягти вищі закони буття та внутрішні основи явищ. Мета естетичного споглядання — задовольнити притаманне людині почуття прекрасного. При цьому обидві ці форми суспільної свідомості взаємно впливають одна на одну. Художні образі органічно поєднані з філософськими вченнями Платона, Шеллінга, Шопенгауера, впливаючи суттєво на їх зміст і форму, а філософія у свою чергу втілюється в художніх творах, прикладом чого служить поезія Гете, зазначає М. Марков.

Далі він прагне вияснити причини байдужості і навіть упередженості щодо філософії, які поширились у кінці XIX ст. у європейському суспільстві. Таких причин є дві: вузькопрактичний дух і утилітаризм у настроях сучасної йому людини та однобокість німецької філософії першої чверті XIX ст. Учення Канта про чисті форми мислення привело

до відриву умоглядності від досвіду в філософських системах Фіхте, Шеллінга, Гегеля, досягло крайнього зневажання емпіричних наук, що викликало супротив природознавців. Вихід із цього непростого становища М. Марков вбачає, зокрема, у поєднанні емпіризму та раціоналізму в цілісному світогляді. Такий шлях єднання філософії та науки, констатує М. Марков, уже намітився, зокрема наводячи приклади діяльності філософа Гартмана та науковця Уоллеса. До цієї єдності має також долучитись релігія, вважає він.

Отже, М. Марков у визначенні предмету філософії значно відходить від розуміння його професорами Російської імперії другої половини XIX ст.., у тому числі й представниками Київської теософської школи, яка була колискою його метафізичної освіти. Віддаючи належне процесу гносеологізації філософії, який притаманний мисленню XIX ст., він починає схилятися на позиції паростків постклясицизму, висловлюючи переконання, що неможливо обмежити предмет філософії лише теорією пізнання, а необхідно включати до нього світобуттєві проблеми, розв’язуючи їх у руслі досягнень новітньої науки. Крім того, М. Марков починає відмежовувати об’єктивне наукове знання та людиномірне, суб’єкт-об’єктне філософське мислення, віддаючи пріоритет у його виникнення й розвитку не суспільній, а індивідуальній свідомості, творчій нестандартно мислячій особистості любомудра. Врешті, філософія для нього — це не тільки світоглядна теорія, але й методологія наукових досліджень, що він практично доводить, звертаючись до вирішення проблем методики навчання і виховання у монографіях чернігівського періоду життя.

Розділ другий

ГНОСЕОЛОГІЯ

Зробивши значний крок до розуміння філософії як галузі знань, яка, безумовно, націлена на розв'язання онтологічних проблем, на осмислення буття, М. Марков все ж традиційно для вітчизняної філософії другої половини XIX ст. на перший план ставить розгляд гносеологічних питань. Він виходить із поширеного тоді постулату, що "вопрос об источниках, условиях и границах нашего знания есть первый и основной вопрос философии как науки, и потому он издавна служил предметом самых настойчивых философских исследований, которые образовали различные философские направления" (11, 52). Щоб розкрити природу пізнавального процесу, М. Марков робить детальний екскурс у глибини історико-філософських роздумів мислителів над гносеологічними проблемами. Проте він не просто повідомляє читачеві наслідки різноманітного розв'язання пізнавальних проблем в окремих філософських напрямках і течіях, а критично аналізує найбільш поширені вчення, відзначаючи їхнє незаперечне значення для осмислення людиною шляхів розуміння світобуття у всій його різноманітності, для вироблення пізнавальних принципів та методів. Одночасно ним звертається увага на хибність окремих положень гносеологічних учень, на їхню однобічність та внутрішню суперечливість. Вітчизняний мислитель висловлює і ряд власних гносеологічних суджень, висновків-засад пізнавальної діяльності людини.

Хоч М. Марков називає основним для філософії питання про пізнання, у процесі викладу гносеологічних проблем воно у нього фактично трансформується у найширше метафізичне питання про відношення між мисленням і буттям, або між ідеальним і реальним. Як ставилось і вирішувалось це питання, наш мислитель починає розглядати з грецької античної філософії і до Нового часу.

Досократівська філософія ще не усвідомлювала протилежності духовного і тілесного, ототожнюючи мислення і буття, дух і природу. Різниця між ними чітко розкривається класичною грецькою метафізикою: світ ідей і світ явищ у Платона чи форма і матерія у Аристотеля. В останній період античної філософії, зокрема в неоплатонізмі, дуалізм духовного і матеріального набуває непримиримого характеру. У Новий час філософія прагне знайти дійсні зв'язки між духовним і тілесним, між мислячим і мислимим, звести їх до єдності. У результаті вирішення питання про джерело знання нова філософія виробила

протилежні відповіді, які лежать в основі двох гносеологічних напрямків: емпіризму та раціоналізму, що в своєму однобічному розвитку досягають крайностей — сенсуалізму та ідеалізму (11, 38), значення яких і недоліки прагне вияснити вітчизняний філософ.

М.П. Марков високо цінує вчення засновника емпіризму Ф. Бекона, який на порозі Нового часу зумів відмовитись від схоластичного мислення, піддав його нищівній критиці, заперечив наявність у людини апріорних понять і єдиним джерелом знання проголосив досвід. Хоч індуктивний метод був відомий уже здавна, його використовував ще Сократ, Ф. Бекон має перед людством неоціненну заслугу, бо він привів правила індуктивного методу дослідження у струнку систему. М.П. Марков так визначає роль Ф. Бекона у подальшому розвитку науки: “Вступив, как законодатель и организатор в область, где до него господствовало безналичие и рознь знаний, 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… Истинная цель всех наук состоит в наделении жизни человеческой новыми изобретениями и богатствами” (11, 55).

Проте М.П. Марков вказує і на однобічність гносеології Ф. Бекона. Досвід, який проголошено єдиним джерелом знань, завжди є обмеженим, а природа — безкінечна, отож ніяке досвідне положення не може стати загальним законом цілого роду явищ. Закони відкриваються мисленням. Індуктивний метод має поєднуватися з дедукцією. М.П. Марков наводить висновок Дж. Мілля про те, що всі науки прагнуть стати дедуктивними. Не можна, вважає М.П. Марков, зводити роль науки тільки до її практичного призначення у перетворенні природи. Він противник утилітаристського підходу до науки і до пізнання взагалі: “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” (11, 58). Недоліком пізнавальної концепції Ф. Бекона вітчизняний філософ також називає відсутність у ній психологічних основ.

Цю прогалину заповнює Дж. Локк, філософське вчення якого М.П. Марков називає новою фазою емпіризму. Відмінність емпіричних теорій Бекона і Локка він справедливо вбачає у тому, що перша була спрямована на пояснення зовнішніх явищ природи, а друга — на явища духу, на дослідження самого процесу пізнання. Заперечивши Декартову теорію природжених ідей, Дж. Локк зобразив людську душу як tabula rasa (чиста дошка), яка стає

змістовною книгою тільки тоді, коли відчуття починають писати на ній свої письмена. Інше джерело наших знань, за Локком, — рефлексія, тобто чуттєві утворення самого ума. Розум же тільки здатний повторювати, з'єднувати, порівнювати ці зовнішні і внутрішні відчуття, створюючи знаки, символи, які означають дійсність, не маючи до неї ніякого безпосереднього відношення, об'єктивної достовірності.

М.П. Марков визнає елементи науковості у психологічному підході Дж. Локка до поняття "досвід", але заперечує його вихідний принцип про відсутність у людській душі будь-яких природжених понять, початків логічних законів і умов пізнавальної діяльності. Спираючись на вчення Лейбніца і Канта, Марков приходить до висновку, що при аналізі інтелекту відкриваються апріорні принципи і умови нашого пізнання. Услід за Кантом він відносить до апріорних понять простір і час, поза якими неможливе ніяке відчуття, сприймання і уявлення. До природжених ідей, або законів, він відносить і причинність, субстанцію та ін. "Конечно, дикари, дети не имеют ясного понятия о причинности, — констатує М. Марков. — Даже самые термины субстанции, причины могут остаться на всю жизнь им неизвестны, тем не менее, эти идеи присущи всем людям, составляют первоначальные основы всякого знания" (11, 63). Як аргумент своїх висновків, М. Марков наводить визнання самим Локком безсумнівності у надчуттєвих поняттях: "душа", "Бог", "світ" та ін.

Для М.П. Маркова, Дж. Локк — емпірик, але він не називає його сенсуалістом, керуючись своєю вихідною установкою, що сенсуалізм є лише крайнім виразом емпіризму. Відмінність сенсуалізму від емпіризму він вбачає у тому, що сенсуаліст визнає тільки зовнішнє відчуття основою пізнання, до якої зводить всі мислительні процеси і духовні сили людини. М. Марков розглядає учення французького філософа XVIII ст. Е. Кондільяка, який спростив емпіризм Локка, перетворивши його на сенсуалізм. Якщо Локк розрізняв два джерела ідей — відчуття та рефлексію, то Кондільяк визнавав тільки відчуття, а рефлексію відніс до каналів проходження відчуттів. За Кондільяком, увага, пам'ять, порівняння, судження, задоволення, бажання, воля і інші психічні явища — це видозмінені відчуття.

Вітчизняний філософ аргументовано критикує таку крайню сенсуалістичну позицію. Він іронізує: Кондільяком людина уявляється як статуя, яку у розумну істоту перетворюють відчуття. І міркує далі: тваринам теж притаманні відчуття, які часто-густо набагато сильніші, ніж людські, але вони не дають тварині розумових здібностей. У той же час у

людей з однаковим чуттєвим досвідом спостерігаються різні розумові здібності. В історії педагогіки описані яскраві факти природженості духовних здібностей особистостей. Мислитель наводить приклад, взятий із “Курса общей педагогики” П.Д. Юркевича, про життя і діяльність сліпої, глухої і німої від народження Лаури Бріджмен. 1837 року у восьмирічному віці вона поступила до інституту сліпих у Бостоні. Директор за три місяці навчив її англійської письмової мови шляхом використання рухомих літер, які можна було сприймати дотиком, що був єдиним каналом чуттєвого зв’язку дівчини з зовнішнім світом. Дитина, зробивши цей перший крок, дістала можливість засвоювати різні відомості про дійсність, внаслідок подальших занять вона здобула освіту, стала вчителькою того самого закладу. М.П. Марков з цього приводу наводить у своєму тексті висновок П.Д. Юркевича про внутрішні першопочатки людського духу: “Нет нужды, что ему недостает таких легких и мощных средств сообщения с миром, какими наделила природа наших собак или лошадей; в самом незначительном средстве сообщения с вещами и людьми человек найдет возможность возвыситься до религии и долга, до усвоения различных сведений и искусств, которые украшают жизнь, делают ее разумною и даже способною служить человечеству в известных границах” (11, 66).

Погоджуючись із сенсуалістами в тому, що люди не народжуються з розвинутими розумовими здібностями, М.П. Марков указує на сенсуалістську помилку: відчуття не створюють здібностей. Не можна обмежувати людське пізнання, як це роблять сенсуалісти, чуттєвим відображенням зовнішнього світу. Адже людський розум утворює багато думок, які не містять у собі ніякого чуттєвого образу, наприклад, душа, думка, доброчинність, релігійність, невігластво і т.п. У практичному плані позиції сенсуалістського переконання про ілюзійність ідей розуму, які виходять за межі чуттєвості, ведуть до відкидання моральних норм, ідеалів і т.п., кличуть людину знаходити сенс життя лише в задоволенні чуттєвих потреб, застерігає вітчизняний філософ.

Емпірико-сенсуалістичний напрямок у філософії М.П. Марков небезпідставно вважає фундаментом для виникнення позитивізму, основна точка зору якого полягає в тому, що, крім чуттєво сприйнятих явищ як зовнішніх фактів і встановлення видимих постійних зв’язків між ними (законів), людська свідомість не має ніякого іншого змісту. Критичний аналіз позитивізму здійснювали Б.М. Чичерін, В.С. Соловйов, на твори яких посилається М.

Марков. Проте і його міркування з приводу цього філософського вчення не позбавлені самостійного, значного оригінального підходу. Вони полягають у наступному.

Закону природи дійсно притаманна повторюваність зв'язків між явищами, що й фіксуються чуттєво. Але обмежувати цим зміст закону, як роблять позитивісти, не можна. У законі знаходить вияв сутність предмета, що пізнається розумним логічним мисленням. Позитивізм заперечує необхідність пошуків причин явищ. Ставлячи питання як, а не в чому суть і чому, дана філософія обмежує науку констатацією фактів, залишаючи поза увагою їх сутність і причинну обумовленість.

Оскільки метафізика є знанням про сутнє, то це викликає особливе обурення позитивістів, їхнє прагнення довести неспроможність існування філософії як особливої самостійної науки. Вони вважають, що філософія "тождественна с наукой (естественной) как по содержанию, так и по методу" (11, 69). Єдину відмінність філософії від конкретних наук позитивісти все ж визнають: вона є енциклопедією людських знань, а тому повинна визначити зв'язки між науками і скласти їх класифікацію. Фактично — це шлях до ліквідації не тільки метафізичного мислення, яке традиційно складалось віками, а й до заперечення ролі людського розуму.

Аналізуючи твір О. Конта "Позитивна філософія", М. Марков все ж називає класифікацію емпіричних наук, яку він тут знаходить, "замечательной по своей логической стройности. Конт планирует науки по степени сложности явлений, исследуемых каждою наукою, так что каждая из них представляет законы, открытые предшествующими ей науками с добавлением истин, собственно ей принадлежащих…" (11, 69). Тобто М. Марков цінує в контівській класифікації наук генетичний принцип їх зв'язку. О. Конт розташовує науки в такому порядку: математика, астрономія, фізика, хімія, біологія, соціологія. Проте у цій класифікації відсутня наука про духовні явища. Це не випадково, бо, за Контом, вивчення інтелектуальних, моральних і всіх суспільних явищ, а також історії людства є прерогативою фізіології, яка є частиною загальної біології та фізики.

Вітчизняний мислитель категорично заперечує можливість пізнання духовних та суспільних процесів природничими науками. Його полеміка з О. Контом з цього приводу нагадує відому дискусію П. Юркевича з М. Чернишевським, викладену у творі українського філософа "З науки про людський дух". М. Марков, як і його учитель, доводить, що "явления

умственные и нравственные не могут быть сведены к единству фактов общих или законов физических. Следовательно, психология как наука о нравственно-общественной жизни должна составить в классификации ряд наук особых… Социология как наука о нравственно-общественной жизни должна быть основана… преимущественно на законах умственного и нравственно-религиозного развития…” (11, 77).

Виключно важливу роль позитивних (природничих) наук О.Конт прагнув підтвердити основним історичним законом трьох фаз розвитку суспільства, який він сформулював. Відповідно до цього закону, людство проходить три стадії прогресу, основою яких є зміна релігійного, метафізичного та позитивного (наукового) світоглядів. Детально розглядаючи зміст цього закону, М.П. Марков приходить до висновку про його надуманість. Він так аргументує свою позицію: навіть у древній Індії, не кажучи вже про Грецію, самостійно і в той же час взаємопов’язано існували релігія, філософія і початки наук — математики, астрономії, фізики і навіть хімії. Надалі вони все більше переплітались між собою, однак зберігаючи свій предмет пізнання. “Следовательно, религия, философия и положительная наука никогда не существовали в истории человечества как три последовательные теоретические ступени, которые будто бы человеческий дух проходит преемственно и из которых только последнее, т.е. позитивизм, есть состояние окончательное, два же первые, т.е. религиозное и метафизическое мировоззрения, суть только ступени подготовительные и потому имеющие временное значение” (11, 74).

Перехідне існування релігії та філософії О. Конт виводить із хибного розуміння сутності цих форм суспільної свідомості, логічно міркуючи, робить висновок вітчизняний філософ. Позитивіст зводить зміст теології до пояснення явищ природи дією вигаданих, неіснуючих зовнішніх істот. Метафізичне мислення він уявляє як сукупність умоглядних ідей, у яких філософ вбачає ідеальне відтворення сутнісних сил, внутрішніх причин існування і розвитку природних явищ. Метафізичне світобачення — вищий щабель пізнання, ніж теологічний, але і філософія має тимчасове значення, тому що її категорії є “ложно олицетворенные логические отвлечения” (11, 70), які мають поступитися єдино потрібними людям позитивними знаннями, що відповідають досвіду.

Найважливішою основою такої помилки О. Конта М. Марков вважає ігнорування позитивізмом необхідності виявлення причинно-наслідкових зв’язків. Оскільки і теологія, і

метафізика, виявляючи послідовний ряд причин, прагнуть дійти до пізнання первооснови світу, то для позитивіста такий спосіб мислення є чужим, непотрібним.

Але ж філософія і релігія завжди будуть потрібні людям, міркує далі М. Марков, бо ум прагне не тільки відтворити у свідомості образи конкретних речей, але й пізнати першопочатки всього сущого. А це — прерогатива метафізики та теології. Філософія є прагнення людського духу до вирішення питання "о первых и конечных началах знания, бытия и жизни" (11, 73). Проте вирішення світоглядних проблем за допомогою розуму, логічного мислення має свої межі. Філософія тому "есть более стремление ума к истине, чем постижение истины, но сознательно приводя человеческий разум к границам познаваемого, она тем самым вводит его в область уже непознаваемого, но откровенного свыше" (11, 73).

Таким чином, М. Марков підводить читача до визнання необхідності доповнення філософії релігією, розуму вірою, виявляючи ще раз у даному випадку себе як представника школи філософії теїзму. Зокрема, він солідарний з Б.М. Чичеріним у питанні про необхідність етапу розвитку людської духовності, коли наука и релігія органічно поєднаються. Б.М. Чичерін у своїй праці "Наука и релігія" з позицій правого гегельянства розглядав історію людства як таку, що проходить три етапи, протиставляючи їх контівській схемі трифазового розвитку. У перший період людської історії спостерігається нерозривна єдність філософії та релігії. Потім філософія і релігія роздвоюються на різні форми суспільної свідомості. На третьому етапі відбувається їх синтез на якісно вищому рівні. "Человечество исходит от Бога и снова возвращается к Богу", резюмує Б. Чичерін (20, 450).

Хоч М. Марков не сприймає гегелівської діалектики з її тріадністю, але він солідаризується з твердженням про те, що наука може дати, як правило, тільки відносні істини, а філософія є обмеженим людиномірним знанням, тому тільки релігія може стати її завершенням, даючи абсолютну істину через віру. Б.М. Чичерін писав: "Неудовлетворительность же философского знания восполняется религией. Она восполняет ограниченность умственного познания положительным откровением, удовлетворяет стремление к Бесконечному посредством живого союза с ним в любви и нравственной жизни; она, наконец, указывая полное созерцание и постижение истины в другой высшей неземной жизни человека, дает надежду на высочайшее блаженство и счастье…" (20, 204).

М. Марков ратує за необхідність поєднання філософії, науки та релігійної віри в пізнанні, проте він заперечував підпорядкування філософії релігії, що пропагували, як правило, київські професори. О. Новицький вважав, що “каково бы ни было значение философского знания и достоинство самой философии, вера всегда выше этого знания, религия выше философии” (16, 12). Завдання філософії він вбачав у з’ясуванні відношення “разума и веры в духе православия” (16, 31). С. Гогоцький наголошував на тому, що філософія має бути підпорядкована релігії, яка дає людині безумовні істини. Функція ж філософії полягає в “приближении к нашему сознанию и чувству” цих абсолютних істин (2, т.1, 526). Як бачимо, М. Марков відійшов від такої позиції перетворення філософії в служницю богослов’я, що в Новий час виглядало анахронізмом. Він розглядає науку, філософію та релігію як своєрідних партнерів у пізнавальному процесі, де кожен з них виконує специфічні, але взаємодіючі ролі.

Завершивши критичним аналізом позитивізму розгляд гносеології емпірико-сенсуалістичного напрямку, М. Марков робить ряд загальних теоретико-пізнавальних висновків: по-перше, предметом пізнання є не тільки зовнішні природні явища, але й внутрішня духовна сутність людини; по-друге, зовнішній досвід як джерело достовірності знання поєднується з самосвідомістю “внутренним или психическим зрением” (11, 78); по-третє, емпіричні і логічні методи необхідно вживати у пізнавальному процесі взаємозв’язано; по-четверте, людський розум є не tabula rasa, а самодіяльна сила з започаткованими в ній принципами, нормами й умовами пізнавальної діяльності. Цей останній постулат М. Марков детально розглядає, переходячи до аналізу раціоналізму, повністю пов’язуючи його тільки з ідеалізмом, який протиставляє емпіризму.

Ідеалізм, на його думку, є напрямком, протилежним емпіризму, тому що всі знання виводить не з безпосереднього досвіду, а з людського духу, який містить у собі як первооснову ідеї, або загальні апріорні поняття. Але ідеалісти по-різному вирішують питання про відношення ідей до світу реального буття, оскільки “философия есть всецело дело личного разума” (11, 74). Тому ідеалізм проявляється у різних видах, яких М. Марков виділяє три. Реалістичний, або догматичний, ідеалізм, найбільш яскравими представниками якого він вважає Платона і Декарта, приписує ідеям повне предметне, реальне значення: “идеи — реальные сущности в действительности, в себе, и отобразы этих сущностей в

нашем уме” (11, 79). Критичний ідеалізм, що бере початок із системи І. Канта, вважає ідеї первинними як додосвідні форми пізнавальної діяльності, як апріорні суб’єктивні умови виникнення знань. Такий ідеалізм називають ще трансцендентальним, тобто таким, що робить виклад умов пізнання, які передують будь-якому досвіду. Нарешті, суб’єктивний ідеалізм, як крайній вираз цього напрямку, визначає мислення суб’єкта не тільки як самостійне начало знання, але й абсолютний початок будь-якого буття. У класичному вигляді суб’єктивний ідеалізм притаманний системі Й.-Г. Фіхте і з деякою часткою об’єктивності — Дж. Берклі.

Давши таку класифікацію ідеалізму, М.П. Марков розглядає особливості кожної з його форм у персоніфікованому плані.

Він не переконаний, що заслуга Платона полягає в заснуванні теорії ідей як понять розуму, що становлять суттєвий зміст наших знань. Гносеологічне вчення Платона М. Марков аналізує коротко, рекомендуючи читачеві для детальнішого ознайомлення з платонівською теорією пізнання як згадування душі звернутись до статей П.Д. Юркевича, які він називає “замечательными”. Все ж, коли П.Д. Юркевич, як і потім його послідовники в російській філософії так званого “срібного віку” (кінець XIX ст.), поклали платонізм у основу своєї гносеології та й інших розділів учення, М. Марков визначає значення цього античного мислителя більш об’єктивно і стримано: “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” (11, 81).

Отож раціоналістичні теорії Декарта і Канта, як досить скрупульозно доводить М. Марков, випливають із платонізму. На місце платонівської теорії згадування Р. Декарт поставив теорію природженості ідей. У поєднанні з дедуктивним методом ця теорія склала каркас картезіанського раціоналізму, який швидко поширився у Європі, протистоячи сенсуалізму. Все ж картезіанська теорія природжених ідей “не развязывает, а прямо разрубает философский узел о происхождении идей” (11, 84), що дало можливість Дж. Локку піддати її критиці.

Раціоналістичну теорію природжених ідей рятує І. Кант. Його гносеологію М. Марков

називає найбільш вдалою спробою вирішення питання про принципи та умови пізнання. Суть і значення пізнавальної теорії І. Канта вітчизняний філософ схоплює дуже правильно: "… Кант делает то, чего до него никто не сделал: он отделил первоначальные и в этом смысле прирожденные законы и способы умственной деятельности от материала, какой доставляется для этой деятельности опытом, и на этих законах основал теорию возможности знания, имеющего для нашего ума характер всеобщности и необходимости" (11, 85).

М.П. Марков віддає належне Кантовій концепції активності суб'єкта пізнання: дані досвіду розсудок піддає обробітку у відповідності до природжених логічних категорій. Таким чином, пізнання є не дзеркальне відображення у свідомості речей та їх властивостей, як вважали філософи XVII-XVIII ст. до Канта, а своєрідне конструювання предметів. Отже, за Кантом, ми пізнаємо не сутність речей, не "річ в собі", а тільки явища їх у нашій свідомості, наші уявлення про них. Проте таке обмеженення пізнання І. Кантом аж ніяк не штовхає М. Маркова до того, щоб віднести Канта до табору скептицизму (поняття агностицизм у Європі поширюється пізніше і, звичайно, вітчизняний філософ його ще не вживає). М.П. Маркову імпонує саме доказ І. Канта про суб'єкт — об'єктний характер змісту понять, які створює розсудок.

Розум, за Кантом, приводить поняття до вищої єдності. Ідеї про світ, душу й Бога ми утворюємо у відповідності зі своїми пізнавальними здібностями. "Философия со времен Платона приписывала этим идеям объективное значение, как будто мы в них познаем самые предметы, и потому силимся 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 противоревивыми (антиномиями)" (11, 87).

Як відомо, І. Кант обмежив розум, щоб дати місця вірі, що особливо імпонує представникові теософської школи М.П. Маркову. Він дотримується традицій української філософії і православної вітчизняної теології, які трималися заперечення можливості раціонального обґрунтування ідеї Бога та інших християнських догматів, що було притаманне католицьким апологетам. Міркування І. Канта про те, що надчуттєві істини, як-то: буття Боже, безсмертя душі і т.п., неможливо, а значить і не потрібно логічно

обґрунтовувати, бо вони мають непохитні основи в практичній (у моральній) сфері, знаходили відгук у професорів Київської духовної академії, з якої, пам'ятаємо, вийшов М.П. Марков.

Услід за Кантом він настійно підкреслює, що релігійні ідеї є надчуттєвими формами нашого ума, які виконують регулятивні, спрямовуючі функції людського мислення. Вони належать до сфери переконань, а "убеждения вообще есть не рассудочная, а нравственная уверенность, имеющая неотразимую силу в жизни. Мы уверены, что есть Бог и иной мир, и эта вера, вытекающая из нравственных требований нашей природы, столь неотразима, что она лучше и сильнее всех доказательств убеждает нас в существовании сверхчувственного мира" (11, 89). Отже, раціоналістичний напрямок пізнання, займаючи чільне місце в історії світової гносеології, має доповнюватись феноменом віри, яка є не тільки наріжним каменем релігії, але й основою моральних переконань, доводить М. Марков.

Вітчизняний мислитель правильно констатує, що система І. Канта містила в собі начала суб'єктивного ідеалізму, але залишалась незавершеною, вимагала свого логічного розвитку. Це завдання виконав Й.-Г. Фіхте, розгледівши протиріччя між непізнаванною річчю в собі та суб'єктивною основою розсудку. Існування "речі в собі" Кант був змушений визнавати як причинну дію (тобто відношення), яка породжує відчуття. Але, за Кантом, існування, причина, відношення належать до апріорних категорій нашого розсудку, тобто вони не існують поза свідомістю. "Поэтому Фихте, развивая систему Канта, не признает за предметами мышления никакой самобытной действительности вне познающего субъекта" (11, 91). М. Марков прагне популярно пояснити суб'єктивно-ідеалістичну позицію німецького мислителя про автономність свідомості людини, як акту самосвідомості, вираженому у тезі: "Я є Я". Він порівнює душу конкретної людини зі струною. Щоб струна зазвучала, потрібне торкання до неї пальця, але характер, тон звуку випливає тільки з властивостей самої струни. Тим більше це можливо відносно такої живої самодіяльної істоти, як людське "Я".

Фіхте визнає акт самосвідомості не тільки за первісну умову будь-якого пізнання, але й за абсолютне начало буття. Його суб'єктивно-ідеалістичне вчення у принципі веде до соліпсизму. Але німецький філософ не доходить до соліпсизму. М. Марков звертає увагу на те, що "Фихте вовсе не отрицает представляемого и сознаваемого нами нечто, как мир

внешний; он только переносит эту действительность внутрь сознающего субъекта, желая доказать непосредственную известность и безусловную достоверность существования мира, как нашего внутреннего представления, несомненное для мышления идеальное существование мира” (11, 94).

Буденне реалістичне мислення без вагань приходить до твердження про абсурдність суб’єктивно-ідеалістичного вчення, бо його теза про первинність свідомості індивіда, про існування речей лише в моїй свідомості підводить до висновку, що і я сам існую тільки у свідомості інших, а не об’єктивно. Така суперечність дійсно притаманна суб’єктивному ідеалізму, констатує М. Марков. Завдання філософа полягає не в тому, щоб на неї звернути увагу, а на пошуки пізнавальних причин ідеалізму. Вітчизняний філософ показує себе тонким зрілим мислителем, розкриваючи гносеологічні корені суб’єктивного ідеалізму. Вони полягають, на його думку, у абсолютизації окремих компонентів, сторін пізнавального процесу.

Так, Фіхте підносить до абсолюту активність самосвідомості особи, яка у його філософії перетворюється на первинний творчий акт. Дж. Берклі створює свою суб’єктивно-ідеалістичну систему, абсолютизуючи емпірично-ідеалістичні засади вчення Дж. Локка, прийшовши до висновку, що всі речі є лише сукупністю суб’єктивних відчуттів. Для ідеаліста найважче відповісти, яке ж джерело відчуттів. Дж. Берклі відповідає догматично: “…Эти представления порождаются в нашем духе высшим божественным Духом…” (11, 96). Інший англійський ідеаліст Д. Юм, уникаючи відповіді на це питання, приходить до скептицизму, сутність якого М.П. Марков чітко вбачає “в отрицании критерия объективной достоверности нашего познания” (11, 104). Мислитель знаходить спільне між двома головними видами скептицизму в історії філософії — древнім емпіричним (засновник Піррон) та новочасовим критичним (засновник Д. Юм).

Обидва види скептицизму, попри різні епохи їх існування, виникали в переломні періоди боротьби протилежних гносеологічних напрямків, яким була притаманна однобічність поглядів на пізнавальний процес. Скептицизм спрямовує розум на перегляд філософських учень, виконуючи в розвитку світоглядної думки критичну функцію. І пірронізм, і юмізм виростають із аналізу ролі чуттєвості в пізнанні. Але між ними є суттєва різниця. Древній скептицизм, заперечуючи достовірність чуттєвих даних, спрямовував людину на

індиферентне ставлення до істини, на спокійне ставлення до життєвих колізій, у чому пірронійці вбачали щастя. Новий скептицизм (тобто агностицизм) заперечує достовірність ідей, у яких знаходить вираз причинний зв'язок між речами. "Последний вывод Юма тот, что человеческий ум не может знать никакой основы и необходимой связи между вещами, что наука невозможна для человеческого разума" (11, 107).

М.П. Марков, звичайно, засуджує скептицизм, вбачаючи у ньому гальмо для науки і для пізнання істини взагалі, чому опирається вся людська природа. Він, спираючись частково на думку Б.М. Чичеріна, висловлену у творі "Наука и религия", формулює критерій істинності відчуттів та розумових понять: "Согласие нашого разума с законами его собственной природы и вера в Бога, давшего нам ум не для заблуждения, но для познания истины" (11, 107). Як бачимо, М. Марков знову таки в руслі школи філософського теїзму в аргументації можливості досягнення істини чуттєвим і раціональним шляхами, крім опори на закони розумного мислення, звертається і до релігійного чинника: Бог дав людині розум, щоб пізнавати ним світ.

Наголошуючи на неправомірності скептичного ставлення Д. Юма до результатів і перспектив розвитку науки XVIII ст.., М. Марков не зумів однак до кінця розібратись у дійсних причинах такої позиції англійського філософа. А вони полягали в тому, що в науці панувала тоді класична механіка, законами якої прагнули пояснити не тільки фізичні процеси, але й біологічні та соціальні. Перенесення механістичного детермінізму на органічну матерію и соціум стало для філософів звичкою, проти чого й протестував скептицизм Д. Юма.

Далі М. Марков тонко помічає спорідненість скептицизму з містицизмом, який на протязі свого існування від часів Плотінового неоплатонізму до новочасової філософії Ф. Якобі виводив єдність індивідуального духу з абсолютним з ірраціонального осяяння, непізнаванного 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 і раціоналізму, надала у свій час великі послуги християнству та ідеалізму: "Без средневековой мистики дух християнства мог бы погибнуть в католическом суеверии и схоластическом формализме. Без мистики в новой немецкой философии европейская образованность была бы обессилена и обездушена под

давлением французского материализма в прошлом столетии” (11, 114).

Однак вітчизняний філософ звертає увагу на хибність і шкідливість захоплення містикою. Містичне почуття є абсолютно невизначеним, таємничим, непізнаванним внаслідок безформності свого змісту. Як і все надсвідоме, воно стає змістовним для свідомості, тільки одягаючись у певні конкретні чуттєві форми і образи. Це, на переконання М. Маркова, приводить до пантеїзму та ідолопоклонства, бо розлите у світі божественне життя, за уявою містика, може входити у матеріальні речі. Так народжувались забобони язичницького культу, віра в магічні дії, в чаклунство.

Впадіння у містичні настрої більш небезпечні, ніж просто помилки розуму, бо останні можна виправити шляхом знаходження логічних помилок у думці, а містичне почуття є дуже міцним і довготривалим. Навіть при тверезому стані розуму істинне натхнення чи одкровення Боже важко відрізнити від фантазії, від вигадки. Тому, робить висновок М. Марков, “несмотря на свое родство с мистикой, как философия, так и религия в собственном смысле всегда ей враждебны, особенно положительная религия. Религия, поскольку зыждется на вере в положительное откровение, решительно ничего общего не имеет с мистикой: ибо для верующего авторитет внешнего откровения настолько вполне его удовлетворяет, что нет надобности в мистических озарениях ” (11, 116).

Критичний аналіз гносеологічних засад основних філософських напрямків М.П. Марков завершує розглядом учення так званої школи “здорового глузду”, заснованої у XVIII ст. в Шотландії Т. Рідом, ідеї якого підхопили Стюарт, Браун, Уевель, Гамільтон, що були не згодні з крайнощами теорій Берклі та Юма, а врешті, на переконання М. Маркова, значною мірою зуміли подолати суперечності емпіризму і раціоналізму, сенсуалізму і скептицизму. Ця філософія звернулась до переконань, які споконвіку є і будуть пануючими у свідомості всіх людей, є очевидними, своєрідними аксіомами, початками здорового глузду.

М.П. Марков вміщує матеріал про гносеологію Т. Ріда в кінець розділу про пізнання, подаючи його як висновок із усього сказаного вище, не випадково, бо він повністю поділяє постулати філософії “здорового глузду”. Єдине його зауваження на адресу Шотландської школи, яке зводиться до того, що аналіз Рідом необхідних і всезагальних початків пізнання і їх оцінка уявляються недостатньо науково обґрунтованими, тонуть в упевненості про їхню значимість для істинного розуміння процесу пізнання взагалі і для наукового та

філософського, зокрема. Гносеологічні початки, запропоновані школою Ріда, “имеют для нас непосредственную, неотразимую очевидность.., эти начала должны быть положены в основу всех научных исследований и философских убеждений, — эта идея не подлежит спору и имеет великое значение для нашего знания и убеждения” (11, 118).

Про які ж початки гносеології йдеться? Предметом нашого чуттєвого пізнання є самі речі, які ми відтворюємо у вигляді суб’єктивних образів у своїй свідомості за допомогою відчуття та сприймання. Ніхто не скаже, як зауважує Т. Рід, дивлячись на троянду, що він бачить ідею троянди, а не саму цю квітку. Уявлення теж є формою чуттєвого пізнання, бо в ньому репродукуються раніше сприйняті речі, а не їх ідеї.

Але коли для свідомості кожного безсумнівне існування зовнішнього світу, то ще більше ми переконані у наявності буття власного духу; почуття, думки весь час змінюються, в той же час “Я”, якому вони належать, залишається постійним. “Мое личное тождество предполагает непрерывное существование чего-то неделимого, что я называю самим собою”, цитує Ріда М. Марков, продовжуючи його думку так: “Это бытие (моя духовність. – С.М.) есть непосредственный и непрерывный факт если не нашего произвольного и сознательного самонаблюдения, то нашей непроизвольной психической жизни и деятельности” (11, 119).

Останній предмет людського знання — ідея Бога випливає з очевидністю із доцільності, яка притаманна природі і людському життю. Тобто Т. Рід на перший план висуває як єдиний і, на його думку, достатній телеологічний доказ буття Бога. Цю позицію поділяє М. Марков, вважаючи, що кожний, повсякчасно спостерігаючи довкілля, знаходить у природі знаки творця — Бога.

Зосередженість М.П. Марковим уваги на об’єкті пізнання ще раз підтверджує вище висловлену нами думку про тенденцію онтологізації його філософії. Саме переконаність у буттєвості предметів, людського духу та Бога, які стають предметом аналітичного мислення, дають метафізичні начала для досвідної науки, такі як: субстанціальність, причинність, необхідність та ін., робить він висновок.

І хоч власні переконання у началах пізнавального процесу М. Марков, як про це свідчить його книга, безпосередньо випливають із учення Шотландської школи Т. Ріда XVIII ст., вони дуже подібні й до засад реалістичної філософської думки, що трималися у часи

навчання Миколи Петровича в Київській духовній академії.

П. Юркевич, зокрема, високо цінував принципи реалістичної філософії. 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 богослов’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” (23, 122). Як бачимо, М. Марков — філософ і протоієрей — мимо цієї філософії реалізму не пройшов, не тільки звернувши на неї серйозну увагу, але й завершивши свої роздуми про роль розуму (філософії та науки) і релігійної віри (одкровення), раціонального та ірраціонального у пізнанні світу. Обстоюючи за єдність емпіризму та раціоналізму, М. Марков побачив її в філософії здорового глузду, яка елементами реалістичного потягу сприймала дійсність цілісно і безпосередньо, інтуїтивно вірячи в її реальність.

Розділ третій

ОНТОЛОГІЯ

Визначившись, що буття включає у себе три основні сфери: природні речі, людську духовність та Бога, М. Марков прагне розібратися у питанні про взаємовідношення між ними, про основу буття, або про субстанцію. Він знову поринає у глибину віків, аналізуючи шлях пошуків людством первооснов світу.

Філософія у дійсному розуміння цього поняття, на переконання М. Маркова, зародилась у Древній Греції. Соціальними умовами, які сприяли виникненню метафізичного мислення, були демократичні порядки, що забезпечували свободу індивіда, та відносно слабка роль жерців у суспільному житті греків. У давньосхідних народів деспотичне правління та засилля у соціально-культурній сфері жерців не дозволили виділитися філософії в окрему галузь знань, у науку. М. Марков визнає, що Давньому Сходу, особливо Індії та Китаю, притаманні глибокі філософські елементи, але вони "так сильно перепутаны с мифическими религиозными воззрениями и представляют так мало логической связи и последовательности в своем развитии, что сами по себе не могут иметь научного значения" (11, 22). Попри недооцінку східної філософії, наш мислитель правильно визначає одну з головних її рис — невідокремленість філософії від релігії у цьому давньому регіоні. М. Марков не прагне глибоко аналізувати й давньоримську філософську творчість, повторюючи поширену у той час думку, про неоригінальність філософії Давнього Риму: "Он не прибавил ни одной идеи новой к идеям, заимствованным из Греции" (11, 22). Отож він обмежується викладом пошуків начал світу греками.

Відзначаючи натуралізм докласичного періоду давньогрецької філософії, М. Марков акцентує на особливостях окремих шкіл. Якщо іонійці вбачали основний елемент світу в конкретно-матеріальних началах, то піфагорійці піднеслись до висновку про кількісні відмінності речей, які фіксуються числом, що і вважали вони сутністю всього існуючого. Суперечність між чуттєво-предметним пошуком субстанції іонійцями і раціонально-математичним її баченням піфагорійцями намагались розв'язати елеати, яким вдалось поставити питання про протиріччя між буттям і явищем, між постійним і змінним — проблему, яку потім намагались розв'язати Емпедокл, Анаксагор і Демокріт. Вони висловлювали здогадки про першоцеглинки, з яких складаються всі речі, але не змогли

логічно пояснити, як ці первісні елементи (стихії, сімена, атоми) об'єднуються у різні цілісності. Причиною однобічності їхньої думки було ігнорування духовного буття, яке притаманне людині. Правда, в ученні Анаксагора є поняття "розумний дух", що стало вихідним пунктом філософії Сократа, який започаткував якісно новий щабель античної мудрості.

Сократу М. Марков приділяє особливу увагу, вбачаючи його велич у тому, що він "первый обратил философию от исследований о мире и его происхождении на путь психологичного самопознания, из хаотической совокупности великого физического космоса он, так сказать, выделил нравственный микрокосм, личность человеческую и поставил существенным предметом для исследования философии самого человека: его разумный дух и нравственную совесть, исследование законов духовной деятельности в их взаимных отношениях…" (11, 26-27). Саме з Сократа у другий період античної грецької філософії починається визначення предмета метафізики як відношення духовного і матеріального начал. Започатковане Сократом учення потім Платон та Аристотель втілили у струнку широку систему, що мало неоціненне значення для всього наступного розвитку філософії. М. Марков повністю солідарний із Дж. Міллем, який висловив переконання: "если бы не было Сократа, Платона и Аристотеля, то в течении следующих двух тысяч лет вовсе не было бы философии, да ее не было бы и потом" (11, 29). Сучасні історики філософії теж визнають засадничу роль ідей цих великих античних мислителів у становленні та еволюції західноєвропейської філософії. Для М. Маркова возвеличення любомудрів класичного періоду античної філософії — це вагомий аргумент для підтвердження тези про творення філософії окремими особистостями, про що мова йшла вище.

Третій період античної філософії М. Марков справедливо пов'язує з кризою рабовласницького ладу, з занепадом грецької цивілізації після завоювання Греції Римом. Грецький "гордый и свободный народ стал игрушкой и рабом внутренних и внешних тиранов; в рабстве исчезли греческая доблесть и нравы, утонченное образование…" (11, 31). Активність греків змінилась індиферентністю, невірою у власні сили, що знайшло свій відбиток у філософському скептицизмі, у містичності, у еклектичній теософії. Онтологічне питання у цей період формулюється і вирішується як відношення людського духу до

божества.

Онтологію середньовічної філософії М. Марков обходить, вважаючи, що центральним питанням метафізики цієї епохи було вирішення співвідношення між вірою та розумом. Зате в Новий час проблеми онтології постають знову. Філософи, вирішуючи основне онтологічне питання, поставлене давніми греками, про відношенням світу речей і світу ідей поділились на два основні напрямки — метафізичний ідеалізм та метафізичний реалізм. Оскільки витоки цих напрямків сягають античності, то критичний їх аналіз М. Марков починає з розгляду давньогрецьких учень. Давши читачеві уявлення про зміст концепцій певної школи, він зосереджує свою увагу на її недоліках, явно переслідуючи мету з'ясування, чим філософія минулого не задовольняє людину другої половини XIX ст., чому до неї немає довіри в суспільстві, іншими словами, які причини кризового стану сучасної йому філософії.

Спочатку М. Марков шукає гносеологічні корені ідеалізму, справедливо вбачаючи їх у роздмухуванні та абсолютизації окремих сторін пізнавального процесу. Так, елеати відмовились від думки бачити у чуттєвих мінливих явищах речей сутність буття, шукали істину тільки в самому мисленні, ототожнюючи думку з сутнім.

Піфагорійці ототожнили кількісні характеристики і відношення речей із числом, зробивши хибний висновок, що числа є не тільки властивостями предметів, але самі по собі складають їх сутність.

Основну ж увагу М. Марков, розглядаючи витоки ідеалізму Нового часу, зосереджує на недоліках Платонової теорії ідей, під впливом якої знаходились, як правило, філософи російського культуротворчого "Срібного віку" кінця XIX ст., у тому числі й П. Юркевич та В. Соловйов, сміливо висловлюючи незгоду зі своїми однодумцями з важливого філософського питання. Використовуючи Аристотелеву критику теорії Платонових ідей як окремих незалежних від речей сутностей, наш мислитель в основному висловлює згоду з логічними аргументами Стагиріта 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" (11, 141).

У Новий час учення Платона про ідеї як первинне буття втілились у об'єктивно-ідеалістичні системи Ф. Шеллінга та Г. Гегеля, які були популярними в Київській релігійно-

філософській школі, знайшли визнання і поширення в різних університетах Російської імперії. Підкреслюючи значимість систем цих представників німецької класичної філософії, М. Марков зважується на суттєві критичні зауваження щодо їх засадничих ідей. Зокрема, він тонко вбачає їх подібність до пантеїзму Б. Спінози, оскільки німецькі мислителі поділяють його точку зору на безконечне як духовну всезагальну іманентну основу і сутність будь-якого конкретного виду земного буття.

Так, Ф. Шеллінг, прагнучи утвердити тезу про тотожність мислення і буття, приходить до висновку про зникнення на певному етапі еволюції різниці між природою і духом. Вони поєднуються в абсолюті, який, у Шеллінга, є ні мислення, ні буття само по собі, а значить, виступає як заперечення того й іншого, стаючи для нас невиразним, непізнаванним.

Сам Ф. Шеллінг визнавав, що абсолют не можна пізнати ні відчуттями, ні розумом, а його можна збагнути тільки інтелектуальним умоглядом. М. Марков посилання німецького філософа на невиразне поняття “інтелектуальний умогляд” кваліфікує як сповзання до неоплатонічного містицизму, правильно схоплюючи одну з рис німецької класичної філософії — містицизм. Особливо в останні роки діяльності Ф. Шеллінга у його творах замість чітких філософських тверджень все більше зустрічаються, за висловом О. Хом’якова, “блески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики” (11, 143-144), цитує влучно одного зі слов’янофілів М. Марков, фактично констатуючи перехід пізнього Шеллінга на позиції філософського романтизму.

Розмежовується М. Марков у поглядах на первооснови буття також і з Гегелем. Він міркує так: у Гегеля абсолютне є ідеальним, яке розвиває з себе все реальне з метою самоздійснення; а це означає, що абсолютна ідея виступає лише чистою можливістю, яка нібито існує окремо від матеріальної дійсності. У такому разі абсолютна ідея є не що інше, як умоглядне поняття всезагальної потенції. Але, не порушуючи правил логіки, можливість можна мислити тільки відносно до чогось дійсно існуючого, можливість завжди закладена в дійсності. Наприклад, сім’я є деревом у можливості або лялечка є потенційною комахою і т.п. Але уявити собі якесь “чисте буття”, або “ніщо”, з чого починається філософська система Гегеля, як світовий початок, що зрештою породжує все існуюче, — це вершина алогізму, резюмує М. Марков, роблячи остаточний висновок: “Таким образом, логическое понятие, которое Гегель считает абсолютным началом, есть в сущности само

обусловленное и субъективное, а никак не безусловное” (11, 146).

Наш мислитель справедливо кваліфікує абсолютну ідею Гегеля як результат абсолютизації людського розуму, штучно відірваного від людини шляхом уяви філософа. Він звертає увагу на те, що сам Гегель, розкриваючи зміст законів ідеалістичної діалектики як розгортання абсолютної ідеї, змушений для наочного пояснення звертатися до конкретних прикладів розвитку, взятих із природи та суспільства, апелювати до людського досвіду, без чого рух чистої думки, описаної німецьким філософом, виглядав би лише як якийсь привид. Зрештою, М. Марков учення Гегеля про абсолютну ідею кваліфікує як панлогізм, що є коренем об’єктивного ідеалізму.

Зазначимо, що подібна критики Гегелівського учення притаманна і твору “Кризис западной философии” В. Соловйова, на який посилається М. Марков, висловлюючи солідарність з його аргументами. Проте у нашого мислителя є важливий штрих: він оригінальний у тому, що вбачає східний архетип у гегелівському ідеалізмі. Гегелівська схема розвитку і відчуження абсолютної ідеї, безумовно, містить у собі певну аналогію з процесом еманації в уяві неоплатоніків та гностиків. Учення цих течій увібрали в себе індійську філософію, яка переконує, що конкретне речове є частинами духовного бога Брахми. Верховний дух, що є непізнаванним, тобто “ніщо”, породжує “все”. Подібне і в системах Шеллінга та Гегеля: “… Системы Шеллинга и Гегеля, в которых бесконечное само в себе нечто совершенно пустое, бессодержательное, неопределенное.., переходя постепенно мертвые и бессознательные формы жизни в природе, достигают своего полного самоосуществления, разумного самосознания в человеческом духе” (11, 185).

Професори Київської духовної академії часів навчання в ній М. Маркова і пізніше сприймали філософію Гегеля крізь призму ортодоксального православ’я: абсолютна ідея, у їх тлумаченні, набирала часом образ християнського Бога-творця. Окремі університетські професори більш глибоко розуміли заслуги Гегеля перед світовою філософською думкою, підкреслюючи значимість його діалектичного методу. До них належали О. Новицький та С. Гогоцький. Останній також підкреслював як велике методологічне відкриття історичний підхід Гегеля до розкриття сутності явищ (2, т.2, 366). Але обидва ці київські філософи критикували гегельянство з позицій теїзму. Данину такому підходу до аналізу філософії Гегеля віддає і М. Марков, особливо коли зводить об’єктивний ідеалізм до пантеїзму

Спінози. Все ж критика Гегеля М. Марковим більш ґрунтовна і логічно-струнка, ніж у О. Новицького та С. Гогоцького; вона виглядає значно ближчою до аналізу філософії німецького ідеаліста В. Соловйовим, який створив оригінальне вчення “всеєдності”, у центрі якого перебуває нетривіально трактоване поняття “абсолют”. В. Соловйов відмежовується від Гегеля, у якого філософія починається с “чистого буття”, а у російського філософа — з “сутнього”. У нього буття є предикатом сутнього, належить йому. Абсолютне кваліфікується як вище і буття, і небуття, початок будь-якого буття (див. 17, 135).

Відомий український філософ А. Тихолаз справедливо вбачає у такому розуміння абсолюту В. Соловйовим творчий синтез позицій Шеллінга зі Спінозою з прилученням іноді платонізму. “Эти рассуждения Вл. Соловьева, — пише він, — станут общим методом русской религиозной метафизики” (18, 165). М. Марков бере це визначення абсолюту на озброєння, творчо, з врахуванням поглядів реалістичної філософії критикує позиції Г. Гегеля.

Під реалізом М. Марков розуміє онтологічний напрямок, представники якого уявляють окремі речі реально існуючими в дійсності як єдність явища і сутності. Поділяє він реалізм на два види: спіритуалізм та матеріалізм. Спіритуалізм визначає сутність як нематеріальну, душеподібну, просту, індивідуальну, самодіяльну силу — монаду, яка доступна для відображення лише внутрішнім спостереженням, або самосвідомістю. Матеріалізм же переконує в об’єктивному існуванні не тільки самих речей, але й сутностей в речах, які не пізнаються зовнішнім чуттєвим спостереженням. Отже, М. Марков відмовляє матеріалізмові в існуванні як окремого філософського напрямку, визначаючи його як течію (форму) реалізму, до якого включає і іншу течію — спіритуалізм, що, у його трактуванні, зводиться до монадології Лейбніца, яка, на його думку, має генетичні корені у вченні Аристотеля про єдність у речі матерії і форми.

Керуючись своїми вихідними установками про реалізм, М. Марков відносить до цього напрямку вчення Аристотеля про матерію як можливість існування чогось і форму як діяльну силу, що перетворює цю можливість у дійсність шляхом руху. Рух як процес з’єднання матерії і форми повинен мати свою причину. Але ряд причин не може бути безконечним, має бути перша причина, якою Аристотель вважає Божий розум. Він є

найдосконаліша сутність, форма всіх форм і кінцева межа розвитку в світі. У людині поєднані матеріальне тіло і душа, як її форма, діяльна сила і мета існування. Проте у вченні Аристотеля, помічає М. Марков, є суттєва прогалина: нез'ясованою залишається причина походження відмінностей у різних індивідів одного й того ж виду; у тіні залишається відповідь на питання, як загальна і єдина сутність, як сила, що виробляє конкретні речі, безпосередньо виявляється у них.

На цей недолік учення Аристотеля звернув увагу Г. Лейбніц, розробивши свою монадологію, суть якої полягає в тому, що існує не єдина субстанція, а безконечна різноманітна їх множина. Кожна з монад-субстанцій є цілісна, неділима, самодіяльна духовна частинка, яка становить малий світ — індивідуальність. Значення учення Лейбніца М. Марков вбачає у тому, що філософ "глубокомысленно положил бытие простых самодеятельных сил в основание всего действительного" (11, 153). Проте наш мислитель помічає у системі Лейбніца суперечність: кожна монада взаємопов'язана з іншими, становить всесвітню гармонію, яка, за Лейбніцем, передбачена механічною необхідністю і кінцевою доцільністю. Постає питання, як же сумістити два протилежні твердження: "Все действительное содержание жизни монады происходит из внутренней самодеятельности… Если жизнь и отношения монад от вечности предопределены, то жизнь и деятельность монад несамостоятельна, не свободно развивается изнутри, но определена извне с роковой необходимостью" (11, 154).

Тобто М. Марков вказує на невирішеність Лейбніцем проблеми співвідношення необхідності і свободи, хоч і сам не продовжує тут розмірковувати над цією суперечністю. Не зміг визначити наш мислитель і того, що система Лейбніца в онтологічному плані є плюралістичною, корінним чином відрізняючись від філософського монізму.

Другому виду реалізму, за класифікацією М. Маркова, матеріалізму в "Обзоре…" відводиться чимале місце. Власне, зміст матеріалістичних учень викладається дуже стисло, схематично, а критичний аспект обширний, детальний, тенденційний. Це не випадково, бо аналізує матеріалізм представник ідеалістично-теїстичного спрямування, який бачить прямий зв'язок матеріалізму з атеїзмом і прагне будь-що довести хибність цих учень, шкідливість їх для смислу життя людини. Така установка для нашого мислителя випливає із його глибоких християнсько-світоглядних переконань. Представники Київської

філософсько-теїстичної школи відверто негативно ставилися до матеріалізму. Так, С. Гогоцький безапеляційно заявляв, що матеріалізм “дает ход только страстям и призволам и решительно не имеет в себе начал ни для разумного устройства жизни, ни для развития” (2, т.3, 402). Щоправда, вже П.Д. Юркевич, тонкий філософський мислитель, прагнув об’єктивніше підходити до матеріалізму, знаходячи в ньому як позитивні, так і негативні сторони. Цьому курсу в аналізі матеріалістичних учень дотримується і М. Марков, хоч і залишається непримиренным, коли мова заходить про атеїстичність матеріалізму.

Лінія матеріалізму, вважає М. Марков, починається з атомізму Демокріта. Оскільки і в кінці XIX ст. під матерією розуміли атом як першоцеглинку будь-якої речі, то наш мислитель називає матеріалізм атомістичним. До геніальної здогадки Демокріта, як і до атомістичної теорії Нового часу, М. Марков ставиться шанобливо, зважаючи на те, що нею керуються у своїх дослідженнях науковці. Але сама світоглядна ідея про вічність світу, про його матеріальну основу, яка використовується атеїстами як зброя проти релігії, викликає у теїста різку супротивну реакцію.

Так, зробивши виклад поглядів Дідро, Ламетрі та Гольбаха всього у двох абзацах, М. Марков робить висновок, що їхній грубий, ненауковий матеріалізм не прагне до відкриття істини, а лише має на меті зашкодити християнству: “Их явная нетерпимость к религиозным воззрениям человечества так безумна и фанатична, что они утверждают, что человечество, если бы состояло из атеистов, было бы гораздо счастливее, чем в настоящее время, когда оно всю жизнь трепещет пред мыслью о всемогущем Божестве и Его вечной правде!..” (11, 156).

Однак, попри всю хибність матеріалістичного вільнодумства французьких енциклопедистів XVIII ст., воно не зникло, а, навпаки, у новітній час стало пануючим у науковій та суспільній свідомості. Констатуючи цей факт, М. Марков прагне визначити його причини. Першою причиною поширення матеріалізму є бурхливий розвиток природничих наук у XIX ст. Матеріалістичний світогляд для вченого визначається закономірним його потягом пізнавати дійсність такою, якою вона є поза його свідомістю. Це фактично стихійно-реалістична філософія, проти якої М. Марков нічого не має. Інша справа — шкідливість метафізичного матеріалізму, представники якого вміло огортають природничо-дослідницькими відкриттями свої хибні в основі теорії, надаючи їм видимість і

значення позитивного наукового знання. Другою причиною матеріалістичного буму є утилітаристський спосіб життя і мислення людини в XIX ст., що вміло використовують філософи-матеріалісти, відкидаючи пріоритет духовного і возвеличуючи матеріально-практичні потреби людини.

Нарешті, відзначає М. Марков, сучасний матеріалізм є реакцією на крайнощі ідеалізму Шеллінга та Гегеля, яким притаманне ігнорування результатів природничо-дослідних досягнень. Висновки природознавців розходилися з умоглядними ідеями Гегеля, що все більше викликало довіру до фактів чуттєвого досвіду. Крім того, М. Марков витоки сучасного метафізичного матеріалізму вбачає в самій системі Гегеля. Чому? Новітній матеріаліст Л. Фейєрбах був учнем Гегеля; логічно продовживши його вчення, він перейшов на позиції метафізичного матеріалізму. Генетичний зв'язок гегельянства і антропологізму Л. Фейєрбаха наш мислитель визначає досить оригінально, і в плані логічної стрункості воно не викликає заперечень: "Утверждая, что абсолютная идея становится действительным (реальным) бытием.., что полное осуществление абсолютного совершается в человеческом существе, Гегель явно отрицает личное существование Бога и обоготворяет человеческое существо. Этот вывод принимает Фейербах и развивает из него систему натурализма и материализма. Гегелевское самосознание абсолютного в человеке у Фейербаха совершенно логически превратилось в сознание человеком себя как бога" (11, 157). Бог, за Л. Фейєрбахом, є загальним поняттям, яке включає у себе мислено відчужені від людини її властивості і шляхом фантазії перетворені на самостійно існуючий абсолютний об'єкт. Таким чином, абсолютною є сама людина, бо все, що їй належить, вона приписує Богові. Але ж у дійсності людина є тілесна, чуттєва істота. Відчуття є єдиним шляхом достовірних знань, а отже, мають не тільки емпіричне, але й метафізичне значення. Звідси Л. Фейєрбах робить висновок, що матеріальна природа — єдина основа будь-якого буття, а людина є вищою формою розвитку матерії.

Виклад антропологічного матеріалізму Л. Фейєрбаха М. Марковим не супроводжується його критичним аналізом. Він обмежується тим, що заносить німецького філософа до табору атеїстів. Відсутність персональної критики пояснюється, можливо, тим, що, за висловом М. Маркова, Л. Фейєрбах "был более остроумный и талантливый, чем основательный мыслитель" (11, 47). До того ж це лише учень, послідовник Гегеля, за

Марковим, лівогегельянець, а тому достатньо критичної оцінки вчення його вчителя. Крім того, коли М. Марков пише про Л. Фейєрбаха, то відчувається якась внутрішня його повага до німецького матеріаліста, який пропагував гуманізм, так високо підніс людину як чуттєву істоту, а не раціональну, на відміну від Гегеля.

Основні ж стріли М. Марков випускає проти так званого метафізичного атомістичного матеріалізму, що покладає в основу свого вчення всезагальну вічну творящу матерію, під якою розуміє найдрібніші частинки — атоми, ставлячи їх на місце Бога. М. Марков не заперечує істинність тези про існування поза людською свідомістю реальних предметів, виходячи з позицій релістичного світорозуміння. У зв'язку з цим він нагадує, що навіть такі суб'єктивні ідеалісти, як Берклі чи Фіхте, не доходили до соліпсизму, визнаючи реальне існування предметів, 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 о всеобъемлющей и неизменной сущности, как о первооснове и начале всего" (11, 159-160). Отже, М. Марков войовничо налаштований проти поняття "матерія", як це робив і Д. Берклі, вважаючи, що треба вибити цю засадничу категорію з фундаменту матеріалізму, і тоді вся матеріалістична побудова впаде. Розуміючи цю загрозу, матеріалісти XIX ст. прагнули знайти абстрактному поняттю "матерія" реальний аналог, яким вони оголосили атом. Тому М. Марков хоче довести неправомірність такого вирішення питання.

Аргументація М. Маркова, спрямована проти визнання атомів вічною творящою матерією, різноманітна і містить як логічно обґрунтовані, навіть окремі евристичні, так і звичайні теїстичні докази. Так, він зазначає, що ще П. Гольбах визнавав під матерією лише все те, що якимось чином діє на наші органи відчуття. Але ж "атомы, как неделимые величины материи, недоступны чувственному восприятию. Ни один опытный исследователь не видал и не исследовал таких частичек материи", пише М. Марков, констатуючи стан справ у дослідженні атома другої половини XIX ст. і роблячи висновок, що атом не може слугувати наочним образом поняття "матерія" (11, 159).

Далі наш мислитель висуває тезу про безконечну ділимість матеріальних тіл, оскільки всі вони характеризуються протяжністю. Посилаючись на роздуми Декарта як математика і

філософа, М. Марков переконує, що “все материальное как протяженное делимо, а поэтому, как бы ни была бесконечно мала величина материальных частиц, будучи все-таки протяженною, каждая такая частица должна быть мыслимою и делимою…” (11, 160). Якщо врахувати, що десь через 15 років після написання цих рядків Томсон теоретично (“на кінчику пера”) розчепив атом, відкривши електрон і поклавши початок революції у фізиці, то чи не можна думку М. Маркова вважати світоглядно-евристичною? Плідною є і його думка, спрямована проти визнання існування сили, а значить і енергії без речового носія. У цей час уже зароджувався енергетизм і аргументи М. Маркова були спрямовані проти нього.

Цікаво, що на початку XX ст.. В.І. Ленін у праці “Матеріалізм і емпіріокритизм” теж засуджував відрив енергії від тіла, теж висунув гіпотезу про безконечність структури атома в глибину. Але це вже була аргументація на користь матеріалізму, а не ідеалізму, як у Маркова. В.І. Ленін воював проти енергетизму, щоб довести матеріалістичне положення про єдність матерії та руху. Він вважав атом ділимим, вже спираючись на революційні відкриття у фізиці, маючи на меті розрізнити природничі уявлення про структуру матерії та філософське визначення матерії як об’єктивної реальності. А М. Марков хотів довести, що атоми, як і пустота, у якій вони рухаються завдяки якійсь вічній природженій енергії, є лише вигадкою матеріалістів. Адже абсолютно пустого простору не буває, а значить, констатує наш мислитель, пустота — це не що інше, як “ніщо”, “пустое понятие, которое однако же служит краеугольным камнем для теории атомов, как неделимых основ материи, и необходимым условием их движения, как силы мирообразующей” (11, 161).

Заперечуючи саморух атомів, внаслідок якого міг би утворитися такий доцільний світ, М. Марков початки закономірного руху матеріальних частин вбачає у вищій творчій, нематеріальній, розумній силі, яка визначається найвищою Волею. Спочатку здається, що йдеться тут про Бога, про його Волю, оскільки автор — представник філософсько-теїстичної школи. Але поняття Бог він до кінця глави навіть не згадує. Тоді виникає припущення, що тут він звертається до вчення А. Шопенгауера з його визначенням Універсаму як самореалізацією Світової Волі.

М. Марков зумів розгледіти у доробку А. Шопенгауера предтечу постклясичної філософії, яка мала прийти на зміну традиційним філософським напрямкам і вивести

філософію з кризового стану. Наш мислитель підкреслює думку А. Шопенгауера про те, що всеєдина абсолютна Воля “автономична и, не имея никакого основания вне себя, безусловно свободна; следовательно, воля в себе есть абсолютная сущность и первоначало всего сущего. Как такая метафизическая сущность она — всеедина и всеобъемлюща и, следовательно, все существующее как в целом, так и в каждом индивидуальном существовании и есть лишь проявление этой единой воли…” (11, 50).

Ідея Світової Волі у А. Шопенгауера випливає з його ірраціоналістичної позиції. Для нього Воля “есть бессознательное, слепое и неудержимое стремление, хотение собственного существования“ (11, 50). Такий підхід є позитивним, але однобічним, бо Абсолютна Вола не включає у себе розуму. Цю прогалину в Шопенгауеровій концепції заповнило вчення іншого німецького філософа Е. Гартмана, якому вдалось визначити абсолютне начало як єдність волі та розуму, “как начало бесконечно превышающее всякую индивидуальную сознательность — сверхсознательное” (11, 51). Ідея єдності розуму та волі імпонує М. Маркову, бо вихід із кризового стану філософії він вбачав в опорі її на конкретні науки, з одного боку, і в поєднанні з релігійною вірою — з іншого. Подібна думка була притаманна і П. Ліницькому, але він був переконаним раціоналістом і відкидав ірраціоналізм. М. Марков визнавав ірраціональні аспекти у свідомості, до них відносив і волеві акти, а раз є одинична воля, то, за логікою мислення, має існувати і Всезагальна Воля. До того ж теїстичність вимагала від нього бачити у понятті Світова Воля, якій іманентна абсолютна свобода і творчість, риси християнського Бога-Творця, а в ірраціональності — рису релігійної віри.

Отож розглянувши основи учень А. Шопенгауера та Е. Гартмана, спираючись на них, М. Марков повертається до пояснення сутності атомів та їх руху: “… Атомы — основание всего вещественного мира — суто лишь элементарные акты воли, определенные представлением, т.е. опять же формы проявления абсолютного духовного первоначала воли-разума. Это абсолютное духовное первоначало, в уме которого содержится мир всех возможных представлений (идей) и абсолютной волей которого из этого идеального мира то или другое представление полагается как пространственно и временно определенное явление, ее акт…” (11, 51-52).

Ставши таким чином на новітню об’єктивно-ідеалістичну позицію, у якій, на відміну від

гегелівської, абсолютизується раціональне в єдності з ірраціональним, М. Марков протиставляє її матеріалізму, але не завершує цим його критику. Як відомо, в XIX ст. набув поширення вульгарний матеріалізм (Л. Бюхнер, К. Фогт, Я. Молешотт та ін.), який ототожнював свідомість і матерію, вважаючи думки та почуття матеріальними. Лишати поза увагою таке грубе, спрощене розуміння духовності людини М. Марков не збирався. Нагадуючи читачеві, що П. Юркевич уже мав диспут з М. Чернишевським з приводу окремих аспектів його вульгарно-матеріалістичних міркувань, наш мислитель самостійно, спираючись на дані науки та логіку мислення, показує суттєву різницю між двома видами буття — матеріального та ідеального.

М. Марков прагне довести онтологічний статус свідомості. Хоч вона і виникає в результаті діяльності мозку і всієї нервової системи людини, але це не визначає її як матеріальне сутнє. Свідомість не можна звести до дзеркального відображення речей, яке фіксується у мозку. М. Марков наголошує на самостійності свідомості як особливого виду буття, що є результатом активної духовної діяльності людини: “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: получаются общие идеи о вещах, понятие единства и гармонии всех вещей.., образуется стройная система знания, науки” (11, 170).

Намалювавши таку загальну картину мислення, яке є важливішим компонентом структури свідомості, М. Марков виділяє в ній самосвідомість, що є продуктом самопізнання. Функцію самопізнання він детально розкриває як діяльність по осягненню індивідом своєї особистості, розуміючи її в плані кращих екзистенціальних традицій української філософської думки: “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 постоянной связи обоих в нашем самосознании, в

котором и познается, и состоит действительное наше “Я” (11, 49).

Слідом за П. Юркевичем М. Марков, розвиваючи початки екзистенціального мислення, наголошує на індивідуальній неповторності особистості. За П. Юркевичем, центром і сутністю внутрішньої людини є її гуманістичне підґрунтя розуму — серце. Це поняття М. Марков вживає рідко, більше схиляючись до поняття “душа”. Як філософ-теїст, він повсякчас підкреслює богоданість душі людини, її вічність і т.п. Одночасно прагне визначити душу як ядро духовності індивіда, у якому спресовані воєдино найглибші помисли, почуття, переживання, прагнення, моральні засади і принципи. Душа робить людину цілісною і постійною, хоч сам по собі стан душі знаходить різноманітні прояви у психічному стані людини. Душа “сознает себя при всех своих переменах одним и тем же существом, которое называет своим “Я”… — единое, тождественное, неизменное, самосознающее.., совершенно самостоятельное, личное и нематериальное существо, духовная субстанция, развивающая из себя… деятельность разумного мышления в познании и свободной самоопределенности в действиях” (11, 170).

Після довголітнього ігнорування поняття “душа” марксистсько-ленінською ідеологією, після фактичної заборони філософам вживати цю категорію як релігійно-містичну тепер у нашій літературі вона повсякчас зустрічається. Проте визначення душі надзвичайно різноманітні, навіть суперечливі. Чи не слід нам прислухатись до розуміння душі вітчизняними мислителями, у тому числі й до змістовної, хоч і дещо широкої дефініції М. Маркова?

Від поняття “душа” М. Марков відрізняє категорію “дух” як самостійне начало психічного життя людини. Дух спрямовує людину на пошуки істини, добра, прекрасного. Дух пов’язаний з волею, бо “избрав цель и самоопределив себя к действованию, действует твердо, не взирая на препятствия” (11, 171). Дух сприяє пізнанню і виконанню морального обов’язку. Прагнучи досягти істинного блага духовна людина постійно розвиває науку, мистецтво, мораль. А поскільки духовна діяльність не має меж, то їй відповідає безкінечне життя, роздуми про яке, як очікувалось, М. Марков завершує зверненням до релігії, що, на його переконання, складається з пізнання найвищої істини, є уподобанням найвищого добра, з’єднання з невидимим, безконечним джерелом блаженства. Релігійне життя — це високоморальна духовна діяльність, яка на другий план ставить чуттєво-матеріальну,

забезпечуючи особисте безсмертя, вічне існування.

М. Марков завершує цим четвертий розділ книги, присвячений аналізу взаємозв'язків матеріальної дійсності та свідомості.

Але розгляд онтологічних проблем він на цьому не закінчує, бо залишається ще з'ясувати відносини Бога і буття. Щоб пізнати суттєві основи буття, необхідно виявити причини походження речей. Але яким би довгим не був ряд причин, міркує далі М. Марков у дусі метафізичного методологічного підходу, причинність не може простягатися до безконечності. Повинна бути першопричина, над пошуками якої віками билась філософська думка. Вирішити проблему про те, що ж врешті-решт детермінує буття як цілісність всього існуючого, для філософа-теїста, розуміється, є аксіомою: першопричиною сутнього є Бог. Проте М. Марков не забуває, що він пише книгу з філософії, а не богословський трактат. Тому його виклад постановки питання про першопричину строго огорнутий метафізичною формою.

Він виділяє в історії філософії наявність двох учень про кінцеву детермінованість буття. Одне з них — теїзм — визначає першопричину як буття безумовне, найдосконаліше, ні від чого незалежне, існуюче само по собі незалежно від речей. До того ж ця першопричина є особистісною. Хоч при цьому відсутнє у тексті поняття "Бог", але ж автор розуміє, що аудиторія, на яку розрахована дана книга, все зрозуміє. Друга філософська система теж покладає в основу всього існуючого одну безконечну сутність як творця світу, але розчиняє її в конкретних речах. Таке вчення дістало назву пантеїзму. М. Марков робить ремарку відносно деїзму, який, на його думку, є лише тенденційним протиставленням так званій позитивній релігії. Деїсти (Вольтер, Руссо, Шефтбюрі) визнавали існування Божества, але лише як розумного творця законів природи, тому вони відкидали існування в реальному світі будь-чого надприродного (одкровення, чудеса і т.п.).

Зародження теїстичних поглядів, на думку М. Маркова, відбулося в античному світі. Зачинателем цього напрямку він вважає Анаксагора, який першим із древніх мислителів сформулював "понятие о Божестве, как существе совершенно отдельном от мира и отличном от него, существе самобытном, не материальном.., которому принадлежит не только творчески устроющая материю, но и сознательно — разумная деятельность" (11, 174). Це Божество він назвав Ум, який є силою, що за необхідними розумними законами

приводить до порядку стихії матерії.

Недоліком теїзму Анаксагора було те, що в ньому Ум лише механічно упорядковує стихії, але не виступає як моральна сила, що діє, виходячи з найкращих цілей відносно кожної речі. Поняття про Божество як про верховний розум, який діє з метою влаштувати все найкращим чином, з метою блага для кожної речі, вперше було сформульоване Сократом і розвинуто у філософських системах Платона та Аристотеля, констатує М. Марков і аналізує, як учення про Бога випливає з загальнометафізичних положень цих філософів. У Платона кожна ідея як досконала сутність певного роду речей, прообразом яких вона є, порівняно з іншими ідеями виступає як різний рівень досконалості. Найдосконаліша ідея, перша і верховна, є ідея Блага, бо благо ні в чому не має потреби, самобутнє, ні від чого не залежить, само по собі містить в собі причину свого буття, бо воно є добро. Всі ж інші ідеї, а значить і відповідні їм речі обумовлюються лише метою блага, існують заради блага. Отже, робить висновок М. Марков, Платон, по-перше, відокремлює верховну ідею блага від усіх інших ідей і речей, називаючи її Богом; по-друге, Бога вважає першопричиною і метою всього існуючого.

Проте Платон, як і Анаксагор, непослідовні, бо обидва визнають вічне існування матерії, з якої Бог (Ум, Благо) творить як із без'якісної хаотичної маси конкретні речі. М. Марков тонко помічає, що зародок учення Аристотеля про речі як єдність пасивної матерії та активної форми міститься у теорії ідей Платона. Аристотель, на переконання вітчизняного філософа, має ту заслугу перед мислячим людством, що він метафізично розкрив процес формування речей як перехід можливості, невизначеної матерії в дійність, у конкретне буття за допомогою форми, що є причиною і метою виникнення предмета. Фактично М. Марков у понятті платонівської ідеї та аристотелівської форми справедливо вбачає багато тотожного. Як ідея, так і форма є нематеріальні, діяльні, причинні і цільові сутності. Як Платон шукав першу, верховну ідею, так і Аристотель шукає першоформу, у якій вбачає початкову причину реального буття, або форму усіх форм. Таку найдосконалішу форму Аристотель уявляє як чисте мислення, яке не потребує зовнішніх предметів для свого збудження. Предметом чистого мислення є саме мислення — "мышление мышления". А так мислити може лише Божество: "Существеннейшее и высочайшее свойство Божества, по учению Аристотеля, состоит в том, что Бог есть ум, мыслящий самого себя" (11, 176).

Подібні роздуми про божественне мислення як найдосконалішу форму, що притаманне системі Аристотеля, зустрічаємо у сучасників М. Маркова П. Ліницького, а особливо у Б. Чичеріна (20, 408) у зв'язку з критикою гегельянства, яке абсолютизувало раціональне; на думку ж згаданих мислителів це є прерогативою лише Бога. У М. Маркова ця теїстична грань виражена значно слабкіше, зате він чітко уявляє концепцію Аристотеля про Божество як поєднання Анаксагорового учення про Ум зі сократо-платонівською ідеєю Блага. Древньогрецький теїзм названих філософів він виділяє в окремий етап теїстичної метафізики, недолік якої вбачає у тому, що допускалось існування вічної матерії, а "Бог представляется как художник, образующий материю…" (11, 173). Причиною такого уявлення відношення Бога і буття є дохристиянське мислення древніх філософів. Отож людство здавна не тільки відчувало, але і в особах філософів теоретично доводило існування Бога-творця. Але тільки християнський теїзм, який визнає першою і єдиною причиною всього сущого у власному значенні слова Творця будь-якого буття, є істинним.

Як приклади класичного християнського філософського теїзму М. Марков розглядає системи Р. Декарта та Г. Лейбніца. І це не випадково. Декарта він вважає першим ідеалістом Нового часу, свідомо ігноруючи дуалістичність його поглядів, підкреслюючи картезіанську тезу "Я мислю, значить, я існую". Г. Лейбніца він відносить, як уже говорилось, до реалістів. Але обидва вони визнають першопричиною всього існуючого окрему духовну абсолютну істоту — Бога, тому належать до табору теїстів. М. Марков хоче довести читачеві, що, попри різне вирішення питання про відношення свідомості і матерії, філософське вчення різних напрямків може досягти своєї завершеності як система, лише ставши на позиції послідовного теїзму.

Так, якщо навіть Р. Декарт і визнає поряд зі свідомістю незалежне існування матеріальних речей, то це є другорядним у його вченні. Головне ж, він доходить до висновку на основі свого ідеалізму, що "если Бог в идее о Нем мыслится нами как существо высочайше совершенное, то он не только сам действительно, лично существует, но и есть единая причина существующего.., причина не только происхождения, но и сохранения всякого конечного бытия" (11, 178). До іншого висновку, на думку М. Маркова, Р. Декарт і не міг прийти. Визнаючи факт свого мислення як аксіоматичне підтвердження індивідуального існування, Р. Декарт міркував далі так: безсумнівно, я існую, але як істота

обмежена, недосконала; значить, я не є все, а повинна існувати безконечна і найдосконаліша істота, як причина всього існуючого — Бог. Отже, “существование Бога для нас есть истина более несомненная, чем истина нашого собственного существования” (11, 177).

Г. Лейбніц теж логічно усвідомив, що його монадологія потребує завершення ідеєю Бога. Кожна монада, за вченням Лейбніца, є простою самостійною, діяльною субстанцією. Але він зрозумів, що кожна з монад є обмеженим мікросвітом, а Універсам — є система монад, яка виникає тільки дякуючи зовнішній достатній причині, “предустановленной гармонии”. Види монад утворюють різні ступені їх досконалості, на вершині цієї піраміди Лейбніц зображає первинну просту субстанцію — монаду, яку називає Богом. Філософську монадологію Лейбніца М. Марков вважає такою, що найближче підходить до християнського учення. Метафізичне раціональне мислення Лейбніц використав для захисту християнства. Мається на увазі те, що він був творцем теодицеї, яка базувалась на його монадології: Бог як творець світу у своєму абсолютному розумі мав безчисленні проекти світів, з яких він вибрав і створив найкращий. Тому світ, у якому ми живемо, у цілісному плані є найдосконалішім із усіх можливих світів. Наявність у ньому конкретних проявів зла не порушує гармонії цілого, а лише дає змогу глибше і повніше оцінити всю красу добра.

Отож М. Марков, розглянувши теїзм Р. Декарта та Г. Лейбніца, націлює читача на певні висновки. Подейкують, що розум протистоїть релігійній вірі. А ось ми бачили, як два видатні європейські раціоналісти, користуючись всією силою свого логічного мислення, з необхідністю приходять до визнання Бога-творця . І лише у тому випадку, коли розум схиблює, не єднається з вірою, теїзм дає певну тріщину, збочує і перетворюється на пантеїзм.

М. Марков розрізняє матеріалістичний та ідеалістичний пантеїзм. Початки першого він вбачає у стоїцизмі, згідно з ученням якого світ як сукупність речей то виникає, то зникає, а тому не є самостійним буттям, а тільки часовим проявом вічної діяльної сили вогню, який є ніщо інше, як творчий божественний розум. Єдина божа сутність втілюється у багатоманітні речі та істоти, які, зникаючи, повертаються знову до Бога. Вершиною матеріалістичного пантеїзму в Новий час стало учення Б. Спінози, яке М. Марков ще

називає імманеційним пантеїзмом, бо в ньому Бог і світ як безконечне і кінцеве визнаються за єдине ціле без будь-якого переходу між ними. Іншими словами, наш мислитель стурбований тим, що Б. Спіноза фактично ототожнив Бога з природою. Витоки ідеалістичного пантеїзму М. Марков знаходить у неоплатонізмі, у його теорії еманації Божества через ум (Нус) та Світову душу у багатоманітність окремих душ та відповідних їм чуттєвих тіл і речей. Неоплатонізм у Новий час знайшов раціонально-системний вираз у творчості Ф. Шеллінга та Г. Гегеля, які пропагують поступовий перехід від безконечного, абсолютного до кінцевого, конкретно-реального.

Попри відмінності видів пантеїзму, М. Марков дає їм загальну критичну оцінку, яка випливає, на наше переконання, з елементів екзистенціального ставлення цього мислителя до людини, розуміння ним індивідуальності особистості, про що мова велась вище. Якщо стати на позиції пантеїзму, який проповідує злиття конкретних речей і істот з безконечним Божеством, то таке твердження "уничтожает относительную самостоятельность вообще отдельных существ мира и в частности уничтожает личность человека" (11, 187). І далі — про практичні наслідки такого ставлення до людини: "Признавая человека существом безличным, отрицая в нем самодеятельность, свободу воли, пантеизм низводит его в ряд мировых явлений как вещь между прочими вещами (по выражению Спинозы), которые существуют и действуют по закону натуральной необходимости…" (11, 188). Це значить, що підриваються моральні засади діяльності людини, яка, виявляється, не може вибирати між добром і злом, між моральним і аморальним.

Далі М. Марков показує шкідливість пантеїзму з теїстичних позицій. Пантеїзм уявляє собі Бога знеособленим. У Гегельовій системі, яка є результатом абсолютизації розуму, Божество перетворене на "систему абсолютного знания" (11, 186). Таке уявлення Бога не може задовольнити релігійне почуття віруючого, який прагне до особистісного Бога, що бере участь у житті конкретної людини, відповідає на прохання і надії нашого серця і стає живим предметом поклоніння та любові. Пантеїзм порушує основи моральності, бо підриває віру у сенс життя, у особисте безсмертя людини.Отже, сам по собі пантеїзм шкідливий для релігії. Крім того, пантеїзм М. Марков справедливо розглядає як сходинку до повного заперечення існування Бога, тобто до атеїзму.

М. Марков констатує наявність різних рівнів атеїстичної свідомості. Не знають про Бога

дикуни, бо ще не прийшли до цієї ідеї у своїх первісних релігійних віруваннях. У сучасному суспільстві є люди зі скептичним характером мислення, що призводить їх до релігійного індиферентизму. Є практичний атеїзм, що проявляється в постійному аморальному способі життя, коли ігноруються Божі настанови, а чуттєво-егоїстичні інстинкти рухають вчинками людини. Від такого "стихійного" атеїзму слід відрізняти теоретичний, або метафізичний атеїзм. Його критичному аналізу М. Марков приділяє неабияку увагу.

По-перше, наш мислитель спрямовує думку на виявлення філософських засад атеїзму. До атеїстичного способу мислення з необхідністю приводить матеріалізм, оскільки цей філософський напрямок прагне переконати, що матерія є загальна сутність і єдина причина як фізичних тіл, так і духовних явищ. Матеріалістичне вчення відкидає існування першопричини світу, а значить, ідею Божества як надприродної розумної творчої сили, внаслідок дії якої виник всесвіт. Матеріалісти заперечують телеологічність у світопорядку. По-друге, до теоретичного заперечення ідеї Божества може привести сенсуалізм, що єдиним джерелом знань визнає відчуття. Оскільки досвід не приводить до відчуття Бога, то робиться висновок, що він не існує, а ідея Божества, за висловом Дідро, є аномалія розуму, лише химера. Нарешті, пантеїзм, заперечуючи Божество як особистість, має внутрішній зв'язок з атеїзмом. Коли Бог уявляється, як істота безособова, то в цьому плані "пантеизм Спинозы, равно как и Гегеля, и атеизм есть в сущности одно и тоже" (11, 190). Справедливо показавши філософські засади атеїзму, М. Марков, суперечачи самому собі, заявляє, що "эта теория лишена всякого философского характера" (11, 190). Безсумнівно, тут проявилось прагнення теїста принизити атеїзм.

Подальші аргументи М. Маркова проти атеїстичного світогляду зводяться до двох. Перший є логічним, про який вже йшлося вище: позиція детермінізму вимагає знайти першопричину, від чого відмовляються атеїсти. Таке заперечення скінченності причинного ряду веде до неможливості завершення системи в філософії, позбавляє її цілісності. Другий аргумент — етичний: без віри в Бога неможливе істинне високоморальне життя. При цьому мова не про те, що без страху перед Богом людина не здатна утриматись від аморальних вчинків. М. Марков наголошує на тому, що поняття Бога як Абсолюта, як ідеальної істоти збуджує у людини прагнення до самовдосконалення, вбачаючи у цьому значимий бік свого земного життя. Тому шкідливість атеїзму він вбачає у тому, що це вчення підриває "живое

стремление человеческого духа к идеалу нравственного совершенства” (11, 191). Як бачимо, етичний аргумент нашого мислителя проти атеїзму не повторює банальностей ряду теологів, а є досить оригінальним, певним продовженням лінії української філософської думки, яка у XVII-XVIII ст. орієнтувала людину на уподоблення ідеалу — Ісусу Христу. Досягти цього неможливо, але прагнути до ідеалу необхідно, учили вітчизняні любомудри.

Отже, завершивши текстуальний аналіз поглядів М. Маркова щодо онтологічних проблем, зробимо певні висновки. Наш мислитель настійно шукає як історичні, так і гносеологічні корені різноманітних метафізичних напрямків, яким притаманне вирішення питань про буття. Значною мірою це йому вдається. Особливо коли мова йде про історико-філософські начала двох основних новочасових напрямків — ідеалізму та матеріалізму. Близьким до сучасного визначення є і його бачення учень, які полягають у абсолютизації логічного чи чуттєвого аспектів у пізнанні. М. Маркову вдається прослідкувати зв’язок ідеалізму з раціоналізмом, а матеріалізму з сенсуалізмом.

Віддаючи належне представникам різних онтологічних напрямків і течій, М. Марков акцентує на їх однобічності, яка приводить до багатьох суттєвих хибних світоглядних висновків. Спираючись на деякі західноєвропейські школи та слідуючи традиціям і новітнім надбанням як української, так і російської філософії, він шукає вихід у синтезі кращих рис філософських онтологічних надбань минулого. Базою для такого єднання, на його думку, є філософський реалізм за умови його чіткої опори на філософію теїзму. У новітній філософії, на переконання М. Маркова, раціональні зерна попередніх метафізичних учень мають синтезуватись не еклектично, а з огляду на очевидні засади загальнолюдського відношення до світу (реалізм) та таку ж безсумнівну віру в існування особистісного християнського Бога — творця і вседержителя. Теїзм для М. Маркова — це не окраска його філософського вчення, а глибоке внутрішнє переконання, яке він намагається філософськи обґрунтувати, поставити у центр вирішення метафізичних проблем. Онтологію теїзму він пов’язує з гносеологією ірраціоналізму, зокрема з феноменом віри, що приводить його до позитивної оцінки і подальших надій на становлення посткласичної філософії, пов’язаних з ученнями Шопенгауера та Гартмана.

Окремо слід наголосити на початках розуміння М. Марковим буття людини, яке є значним кроком у становленні антропологічної екзистенціалістської концепції. На жаль,

окремого людинознавчого розділу у книзі не знаходимо, хоч ця прогалина дещо компенсується наступним розглядом моральних засад людського існування.

Розділ четвертий

ЕТИКА

Ведучи пошуки подолання недоліків попередньої філософії, осмислюючи нові шляхи формулювання теоретико-методологічних засад новітньої метафізики, вітчизняні мислителі другої половини XIX століття все більше уваги звертають на розв'язання етичних проблем. З цього приводу відомий дослідник академічної української філософії М.І. Лук констатував: "Усвідомлюючи всю важливість етики для вирішення ряду загальнофілософських та світоглядних проблем, філософи України ще в середині XIX століття стали на шлях переосмислення класичної філософської спадщини крізь призму моральної проблематики" (10, 6). Не обминули ці віяння і М. Маркова. Особливості його етичної думки досі залишались поза увагою дослідників.

Дуже важливою причиною кризового стану філософії другої половини XIX століття М. Марков вважав, як зазначалось, широке втілення у суспільній свідомості егоїстичних настроїв, практицизму в життєдіяльності. У філософії, яка є умоглядним теоретизуванням, людина новітнього часу лишається байдужою, а то й висловлює відверту неприязнь щодо метафізичного мудрствування, відірваного від повсякденних турбот, практичних потреб, інтересів індивіда, який не вбачає у філософії ніякої користі для себе. Тому одним із суттєвих напрямків подолання недовіри до філософії, навернення людей до неї має бути її практична спрямованість, зміст якої полягає в осмисленні актуальних моральних проблем людської діяльності і відносин, зокрема сенсу життя особистості. На переконання вітчизняного мислителя, філософія повинна обов'язково бути просякнута етичними роздумами, а то й прямо включати у свої структурні побудови етику (11, 191-192).

Це зовсім не означає, що етика розвивається окремо, а філософія сама по собі, а потім їх потрібно механічно поєднувати. М. Марков вбачає органічний взаємозв'язок між цими обома науками. Моральні принципи діяльності, загальні норми й правила співжиття, ідеали можуть бути вироблені лише на основі цілісного філософського світогляду, випливають із розуміння сутності людини, її призначення та сенсу життя. Всі ж ці проблеми є прерогативою метафізичного мислення й вирішення. Дану засадничу думку М. Марков розкриває детально, прагне довести її істинність, звертаючись до критичного аналізу основних етичних напрямків — евдемонізму, утилітаризму, систем морального обов'язку.

Всі інші течії етики, на його переконання, є лише різновидами цих основних етичних напрямків. Не зраджуючи методу поєднання історичного й логічного, наш мислитель детально аналізує зміст і значення для практики людини вищеназваних напрямків та похідних від них течій і вчень.

Так, звертаючись до витоків виникнення евдемонізму, М. Марков пов'язує їх із філософією, яка покладає у свої основи чуттєвість людини. Наприклад, античний мислитель Аристид із Кирени керувався переконанням, що думка є лише стан відчуття у конкретний період часу. Відчуття можуть дати нам два різновиди почуттів — задоволення і страждання, вибираючи між якими, людина вбачає благо у задоволенні, у душевному відчутті приємного. Сенс життя Аристид знаходив у теперішніх миттєвих задоволеннях, які треба якомога продовжити. Така етична течія отримала назву гедонізм, переростаючи в ученні Епікура в евдемонізм.

Філософія Епікура теж у центр уваги поставила відчуття, але, не відміну від киренаїків, розглядала його не у відношенні до предметів, а до власної душі, яка є носієм стратегічної життєвої мети, тобто сенсу життя. Подібно Аристиду, Епікур вчив, що метою життя є щастя, а воно полягає у задоволенні. Але перевага мудрості Епікура над киренаїками, запевняє М. Марков, у тому, що він навчав людей користуватись не миттєвим задоволенням, а дбати про постійний спокійний стан душі, який би тривав усе життя. М. Маркову імпонує те, що епікурейство задоволення вбачає в помірності чуттєвих бажань. Він наводить з цього приводу висловлювання Епікура: "Мудрый, имея хлеб и воду, не позавидует и самому Зевсу" (11, 194).

Відсутність страждання, задоволення від постійного прагнення до доброчинності, за Епікуром, є складовими щастя. Ці ідеї евдемоністської етики потім існували віками, бо вони є людяними, зауважує М. Марков. Основне питання будь-якого морального вчення він вбачає у визначенні кінцевої мети нашої практичної діяльності, яка у найбільш загальному вигляді вважається благом. Оскільки "удовольствие в широком смысле есть общий и постоянный признак блага", тому "эвдемонический принцип нравственности не есть случайный, а имеет необходимые основания" (11, 198).

У евдемонізмі, констатує М. Марков, знаходить вираз певна важлива сторона природи людини — потяг до чуттєвої насолоди. Але людина — це єдність живого, біологічного

організму, тобто матеріальної основи, та духовної сфери, зокрема моральності. Підтримання у належному стані своєї тілесності є нагальною потребою людини. Більше того, “не подлежит сомнению, что некоторая степень материального довольства составляет необходимое… условие человеческого счастья…” (11, 199).

Але часто зустрічаються люди, констатує М. Марков, які вбачають єдину мету свого життя у насолоді від задоволення матеріальних потреб. Він звертає увагу на те, що бажання володіти матеріальним багатством мають тісні рамки; у певний момент людина відчуває перенасичення речовими здобутками, всі її бажання по накопиченню майна здійснилися, тоді наступає нудьга, внутрішня пустота, а за ними огида до життя, яке може завершитись і самогубством. Такі сумні факти є переконливим свідченням того, що власна природа людини не зводиться до її тілесності, до потреб її задоволення. Як бачимо, М. Марков різко засуджує мораль накопичуваності надмірної матеріальної приватної власності як мету життя. Це продовження лінії українських мислителів XVII-XVIII ст., зокрема любомудрів Чернігівського літературно-філософського кола цієї доби, заснованого Л. Барановичем, який об’єднав навколо себе ряд відомих мислителів-гуманістів епохи українського бароко. Їх твори були і в київських бібліотеках у час навчання М. Маркова, і в Чернігівській духовній семінарії, і в єпархіальних сховищах у період його роботи на посаді ректора семінарії. Зрештою, позиція “нестяжательства” є принциповою не тільки для правовірного християнина, але й для істинного інтелігента, яким був М. Марков.

Наш мислитель засуджує учення соціалістів, які закликали розподілити матеріальні блага рівномірно між усіма людьми, досягти такого стану, щоб не було голодних, і тим самим досягти всезагального щастя; такі ідеологи плутають ситість зі щасливим життям. Але ж, крім тілесних прагнень, людині притаманні духовні, зокрема моральні, здійснення яких дає насолоду зовсім іншого характеру, що випливає із глибинної сутності людського буття як особливого виду існування. А воно, за М. Марковим, полягає в діяльності, яка є відношенням діяча до когось іншого. Саме у характері цих відносин, які реалізовуються шляхом різних видів діяльності, людина виявляє свою справжню сутність, знаходить сенс життя і щастя.

Відносини між людьми бувають різноманітними, але їх можна звести до двох основних видів: підкорення і співробітництва. У одних випадках воля індивіда спрямовує його

діяльність на покорення інших людей, на панування над ними і навіть на їх знищення. Задоволення від таких дій, що ведуть до власного самоствердження за рахунок приниження інших, називають егоїзмом. Коли ж воля спрямовує нас до іншої мети — до утвердження особистості через їх діяльність на благо інших, то це є альтруїзм. Основний недолік евдемонізму М. Марков справедливо вбачає у абстрактності розуміння поняття "задоволення", без урахування його джерела, характеру дій і відносин, що можуть принести особі насолоду. Наш мислитель засуджує егоїзм як моральний принцип поведінки. Егоїзм не може слугувати вселюдським моральним принципом, бо самоутвердження одних передбачає пасивність інших. Крім того, "если бы деятельность всех одинаково управлялась эгоизмом, тогда, очевидно, эгоизм каждого был бы парализован эгоизмом всех, и, таким образом, исключительное самоутверждение, возведенное в значение всеобщего начала, само себя уничтожает во внутреннем противоречии" (11, 200).

Абстрактність і суперечливість евдемонізму певним чином виправляється в ученні утилітаризму, яке, в розумінні альтруїстів, покладає у свою основу тільки насолоду. М. Маркову імпонує як етика альтруїзму, так і принцип утилітаризму: будь-яка практична діяльність останньою своєю метою має досягнення користі для всіх, тобто всезагальної користі. Наш мислитель справедливо знаходить генетичний зв'язок між евдемонізмом і гедонізмом: "Эвдемонизм, таким образом определившийся, есть утилитаризм, т.е. этика общей пользы или наибольшего счастья" (11, 200). Спільне між цими ученнями він вбачає у тому, що обидва вони мають безпосереднє відношення до сенсуалізму, з сутності якого випливає принцип задоволення як досягнення щастя. Але, на відміну від евдемонізму, утилітаризм прагне перенести практичну діяльність з дуже хиткої основи суб'єктивного почуття на більш твердий грунт холодного розсудку.

Цей висновок М. Марков ілюструє на прикладі розгляду учень К. Гельвеція та А. Бентама. К. Гельвецій, спираючись на теоретичні початки сенсуалізму Е. Кондільяка, приходить до висновку, що чуттєвий інтерес як натуральний збудник самолюбства, прагнення до самозбереження є єдиними мотивом і законом людських дій. Кожен діє тільки заради власного інтересу, але розум підказує, що благополуччя і користь окремої особи невіддільні від загального блага. Таким чином, за Гельвецієм, благодіяння і порок є ні що інше, як більш чи менш розважливі способи розуміння і досягнення особистого інтересу.

Подібний хід думок М. Марков відзначає й у А. Бентама: "…Собственное благо каждого лично, эгоистический интерес, самолюбие, которое заставляет заботиться об общем благе потому, что достижение возможно большего благосостояния есть необходимое условие для блага каждого в отдельности члена общества" (11, 197).

Отже, М. Марков усвідомлює, що в епоху розвитку товарно-грошових відносин, конкуренції, гонитви за збільшенням капіталу об'єктивні соціально-економічні умови породжують егоїстичний інтерес. Мислителі ж Нового часу прагнуть етичним ученням утилітаризму розумно довести, що кожному треба дбати про суспільство, поєднувати свій особистий інтерес із загальним, бо тільки у благополучному, стійкому суспільстві особа може досягти здійснення своєї мети. Тому, як переконував Д. Мілль, кожен повинен виховувати у собі моральні риси, які б у випадку зіткнення власних інтересів із суспільними допомагали стати на бік останніх. Отож в окремих ученнях утилітаризму міститься моральне начало у власній своїй особливості, але воно все ж затуляється тут поняттям користі. Обмеженість утилітаризму М. Марков тонко і правильно вбачає в ігноруванні можливості існування внутрішнього почуття симпатії до інших, любові до людей. Утилітаризму не притаманний такий принцип морального обов'язку, в ім'я якого людина може принести особисті інтереси в жертву спільному благу, за висловом Д. Мілля, "счастью всего человечества" (11, 202).

Наведений вислів Д. Мілля, за переконанням М. Маркова, є дуже абстрактним, як предмет етичної спрямованості. Наш мислитель не цінує таких людей, які мріють зробити щасливим все людство, кричать скрізь про свою любов до нього. Любити, допомагати, приносити користь можна і потрібно лише конкретним людям чи їх спільнотам. Особистість є обмеженою у своїх пізнавальних та діяльних можливостях. Вона не здатна знати про найбільш віддалені наслідки своїх дій, визначити свою поведінку відносно численних індивідів і своє ставлення до подій вічного світу. Така в основі правильна констатація обмеженості сутнісних сил індивіда у книзі М. Маркова завершується, без несподіванки, теїстичним висновком, що користь як щастя для всього людства є справою лише Бога як істоти всезнаючої та всесильної.

Далі М. Марков переходить до аналізу систем морального обов'язку, з'ясовуючи, наскільки в них долається обмеженість евдемонізму та утилітаризму. Ідея морального

обов'язку, підкреслює він, уперше була ясно усвідомлена та покладена в основу морального вчення Сократом, а розвинута у філософсько-етичні системи І. Кантом та його послідовником Й. Фіхте.

Сократівську етику М. Марков почав глибоко вивчати, ще працюючи у Воронежі; видрукував на цю тему у 1871 році статтю в "Журнале Министерства народного просвещения" (Див. 14), матеріал з якої використав у "Обзоре…" Вітчизняний мислитель доводить, що ідея поставити людину в центр філософського мислення у Сократа виникає як продовження його звернення до проблем моралі. Сократова філософія є переважно етичною, спрямованою на відкриття законів, принципів, правил розумно-моральної діяльності і поведінки людини. Одним із таких законів, за Сократом, є детермінованість моральних вчинків знаннями. При цьому М. Марков застерігає від спрощеного розуміння Сократового твердження про обумовленість морального стану людини її знаннями, про те, що доброчинство і є знання. Адже ми зустрічаємо немало освічених людей, які чинять аморально. Мову Сократ веде про зростання ступеню можливості діяти морально, коли знаєш зміст етичних понять. Наприклад, "знание того, что справедливо, делает человека способным делаться справедливым. Вот философский смысл знаменитого Сократова определения, что добродетель вообще, по своей сущности, состоит в знании того, что должно делать…" (11, 204). Відсутність знань перетворює людину у подібність раба, який не здатен чинити як розумно-вільна істота. М. Марков помічає у Сократовій мудрості зародки розуміння свободи як пізнаної необхідності: коли хтось знає розумно-моральні закони, то у нього виникає потреба чинити у відповідності до цих законів, до необхідності, тобто з тим, що не можна обійти. А це шлях до діяльності згідно з обов'язком.

Принципом Сократової етики є заснованість моральної діяльності на самопізнанні. Без усвідомлення свого "Я", не перетворивши самого себе на пізнавальний предмет, індивід не здатен оцінювати свої вчинки, спрямовувати їх у істинно-моральне русло, тобто до доброчинства, яке є найвищим благом і щастям. Самопізнання, тобто постійна увага до внутрішнього стану духу, щоб тримати його в потрібній рівновазі з впливом зовнішніх обставин, щоб останні залежали від першого, є усвідомленням потреб внутрішньої людини, яких достатньо для щастя — ось основні штрихи морального учення Сократа, які підкреслює М. Марков. Він, як бачимо, дає читачеві логічно послідовну схему основ етики

зачинателя класичного періоду грецької філософії з нетривіальними до них коментарями, які навряд чи зустрічаються у філософії Росії XIX ст..

Як і слід було чекати, завершення оцінки Сократової етики наш мислитель робить з позицій теїзму. Він знаходить думки Сократа у викладі Платона про обмеженість людських знань, які мають доповнюватись вірою, що дається через одкровення. Сократівський Бог — це не міфічний Зевс, якому притаманні всі людські пристрасті і який живе віддалено від людини. Бог у розуміння Сократа — це творець і ідеал, це благо, яке живе в самій людині. Коли хтось просить Бога дати одкровення про непізнаванне, то це означає, що у самопізнанні індивід прагне розкрити божественне начало в собі, виявити істинне благо в своїй душі і совісті. “Таким образом, нравственный характер, который составляет задачу Сократовой философии, привел его от божественного в человеке к божественному абсолютному, как вечному закону и образу человеческого совершенства”, робить висновок М. Марков, підкреслюючи заслугу Сократа в порушенні політеїзму і в переході до монотетеїзму. (11, 207).

Не важко побачити в аналізі М. Марковим Сократового учення про внутрішню людину, про самопізнання Бога в собі схожість з концепцією “серця” Г. Сковороди та її розвитком у кордоцентризмі П. Юркевича. Проте наш мислитель, високо цінуючи початки Сократової етики обов’язку, традиційно для себе шукає в ній риси незавершеності та однобічності. При цьому він звертає увагу читача на критику моральних принципів Сократа Аристотелем. Аристотель вказує на те, що Сократова етика випускає з поля зору різницю між теоретичною та практичною сторонами діяльності людини: знання не може привести у нашій волі до постійного прагнення доброчинства. Основа доброчинства, за Аристотелем, в природних психічних потягах, настроях і бажаннях, тобто в інстинктивних вроджених властивостях душі, яка прагне до блага; тільки з природної спрямованості до добра утворюється моральна доброчинність, а навчитися її теоретично людина не здатна. Цей вроджений задаток розвивається моральними вправами в гарних вчинках, що й формує високоморальну особу. Підсумовуючи думки античних мудреців, М. Марков їх заслугу у розвитку етики вбачає у тому, що вони спрямовували людину на доброчинність, для чого необхідними є три умови: вроджений потяг до добра, звичка, яка досягається повторенням моральних дій, та розум, тобто знання поняття про добро і про обов’язок. Так він синтезує

засади моральності у сократо-аристотелізмі.

У Новий час найбільш значимими філософськими системами, у яких продовжена лінія Сократа на етизацію філософії, де теоретично розроблена ідея античного мислителя про моральний обов'язок, М. Марков вважає вчення І. Канта та Й.-Г. Фіхте.

У філософській думці другої половини XIX століття Російської імперії, в т.ч. і в Україні, філософія І. Канта була популярною, перш за все, завдяки актуалізації гносеологічної проблематики. Але з орбіти академічних професорів постійно не зникала і Кантова етика, що було зумовлено значними кроками, зробленими німецьким мислителем у цій галузі. Його концепція практичного розуму, категоричний імператив знаходили місце в курсах професорів Київського університету та Київської духовної академії. Так, С. Гогоцький цінував моральну філософію І. Канта за те, що в ній категоричний імператив випливає із загально-філософської теорії розуму. Велич учення І. Канта він, зокрема, вбачав у наближенні метафізичного, вищого буття до розуміння моральної природи людини, у знаходженні найвищого діяльного начала — розуму, "который наполняет смыслом всю нашу жизнь" (3, 175-176). Це оцінка Кантової етики раціоналістом. Але як представник школи філософського теїзму С. Гогоцький дорікав Канту за відсутність у нього одухотворення богосвідомості самої моралі (3, 199). Головну ваду етики Канта київські професори вбачали у спробі побудувати моральні засади, винятково виходячи з апріоризму. І. Скворцов та М. Олісницький дорікали Кантові, який виводить категоричний імператив з апріорних природжених понять розуму, в той же час як, на їх переконання, моральний закон — це витвір Бога, що йому ж цілком і підпорядкований (10, 132).

П. Ліницький у своєму "Обзоре…" лише формально, на наш погляд, віддає данину теїстичному баченню моральної філософії І. Канта. Цього українського мислителя в етичних принципах І. Канта приваблює відхід німецького філософа від утилітаризму, який приносить у жертву матеріальному благу вищі інтереси духу. Кантова мораль представлена у її чистоті і незалежності від корисливих спонук, вона основана на безвідносній гідності особистості (9, 239). Але етична концепція І. Канта, за П. Ліницьким, хибує тим, що він бере до уваги лише чуттєві форми моральних мотивів, а вищі духовні задоволення, джерелом яких виступають совість, усвідомлення обов'язку, досягнення загального блага, істини, ігнорує (9, 239-240).

С. Гогоцький та Д. Богдашевський великою хибою Кантової етики вважають фактичну відсутність у ній свободи волі людини. Зокрема, професор Київської духовної академії Д. Богдашевський взагалі не уявляв, як мораль може існувати без свободи. Правда, будучи теїстом, він розумів свободу як дану Богом властивість людській душі. Тільки визнання буття Бога та вічності душі, на його переконання, дає підстави для виконання необхідних вимог морального закону (1, 9).

Засади етичних учень І. Канта та Й.-Г.Фіхте, попри відмінності між ними, М. Марков розглядає як цілісну філософсько-моральну систему. Це випливає з того, що Фіхте був учнем і продовжувачем ідей Канта, а обидва вони є представниками суб'єктивно-ідеалістичного напрямку в німецькій класичній філософії. Заслугою їх є подолання однобічності евдемонізму, у якому абсолютизувалось задоволення, та утилітаризму з його критерієм і метою вчинків — користю. Як бачимо, це перекликається з думками київських професорів. Але на відміну від них, М. Марков вбачає у вченні Канта і особливо Фіхте відсутність протиріччя між необхідністю морального закону та свободою волі людини. Дійсно, категоричний імператив зобов'язує людину діяти саме так, а не інакше, ставить у жорсткі рамки поведінки. Але ж у Канта моральний закон виведений з апріорних понять (природжених) чистого розуму. Кожна людина — розумна істота, і вона здатна усвідомити істинність цього категоричного імперативу, тобто повеління діяти саме таким чином. Правило чинити так, щоб людина була тільки метою, а ніколи не стала засобом, є гуманним і справедливим. Усвідомивши це, розумна істота підкоряється закону не як зовнішній силі, а як джерелу моральності, яке вона знаходить у собі. Дія за внутрішнім законом є автономною волею. Звідси випливає, що "автономия воли есть не что иное как свобода, т.е. свойство воли быть самой для себя законом. Таким образом, воля, действующая по нравственному закону, и свободная воля есть одно и то же" (11, 213).

Продовжуючи ці роздуми Канта, Фіхте утверджує свободу як моральну незалежність духу — "Я"; свобода у його вченні стає безумовною причиною теоретичної пізнавальної діяльності і кінцевою метою її. Наше "Я", за Фіхте, відрізняється від усього іншого тим, що прагне до самодіяльності, яка є законом людської природи, велить кожному бути морально незалежним, тобто свободним. Іншими словами, якщо ми не бажаємо суперечити власній природі, яка спрямовує нас до самодіяльності як виконання обов'язку перед своїм "Я", то

ми повинні стати свободними. У цьому полягає кінечна мета людського існування і його моральне призначення. Констатувавши такі основні тези розуміння природи людини і її свободи фіхтеанською філософією, М. Марков особливо наголошує на заклику німецького мислителя до боротьби за подолання обмеженості людського духу, до творчої діяльності, яка є невичерпним джерелом розвитку особистості, досягнення нею дійсної моральної свободи. При цьому індивід повинен, виконуючи моральний обов'язок, діяти відповідно до своєї совісті, яка є критерієм оцінки вчинків. Поширення моралі не повинно підтримуватись нагородами чи покараннями, а тільки власним прикладом вихователя для інших; показуючи, що він виконує за совістю свій моральний обов'язок, індивід викликає в інших повагу, яка може перейти в них у самоповагу.

Звернення Канта й Фіхте до всього благородного в людині, до вірного голосу совісті, констатує М. Марков, є основною причиною поширення їх моральних учень серед людства. Вплив етичних настанов цих німецьких філософів, на думку М. Маркова, можна порівняти хіба що зі значенням Сократової іфики, тобто вчення про мораль, для античного світу. Як і Сократове правило: "пізнай самого себе", і Кантів імператив: "ти повинен, значить можеш", так і фіхтеанський принцип: "дій за своєю совістю" є зверненнями до істинної природи людини, до її незалежного духу і до моральної свободи. Ось такий гімн людині справедливо побачив М. Марков, на відміну від своїх попередників, у моральній філософії німецьких двох мислителів-гуманістів.

Недоліком кантіансько-фіхтеанської етики М. Марков вважає те, що вона побудована виключно на раціоналізмі без врахування притаманних людині чуттєвих потягів, духовного задоволення, яке знаходить вираз у спокої совісті, радості і щасті від виконаного обов'язку і т.ін. Але ж "одно разумное сознание нравственнного закона и моральное чувство уважения к нему, как единственное побуждение к нравственной деятельности, было бы само по себе бессильно, если бы не действовали при этом чувствования и стремления духовной природы человека" (11, 221). Тому мораль Канта і Фіхте, можливо, придатна для жителів іншого світу, а для нашого вона є дуже жорсткою, а тому недоступною, підсумовує М. Марков.

Істинна мораль, за переконанням М. Маркова, включає у себе центральне поняття "любов", у якому концентрується вся гама найгуманніших почуттів людини. Такою є християнська мораль, яка виконання обов'язку розуміє як любов до Бога, а значить і до

богоподібних істот — до людей як до ближніх. Етика Канта прагне зробити людину незалежною від вищої волі Бога, і в цьому плані їй можна докоряти в безрелігійності. Фіхте ж ототожнював живий діяльний порядок з абстрактним Богом. Але ж таке знеособлення Бога не можна назвати релігією. Правда, зрештою Кант все ж прийшов до необхідності постулату буття Бога як особистісного морального світоправителя. “Но это неизбежное предположение, если только хотение Бога; не хотеть, а иметь Бога — вот религия!” (11, 223), завершує своє критичнее ставлення до моральної філософії Канта і Фіхте мислитель-теїст. Він, як і його вищезгадані київські попередники, вершиною формулювання морального закону вважає Божі заповіді, які враховують різнобічно природу людини, її духовність як сплав розуму, почуттів та віри у Всевишнього і надії на нього. Виконання Божого закону як обов’язку спирається на любов, що є основою вільного вибору людини та критерієм її моральних вчинків.

Для посилення своїх висновків як настанов для читача М. Марков звертається до переконань власних однодумців-слов’янофілів. Він наводить вислів О. Хом’якова: “Между признаним розумного начала (нравственного) и сознанием долга как заповеди Божьей разница та, что во втором случае предполагается возможность исполнить требуемое… Религия дает каждому человеку правило жизни.., но и творческую силу как над каждым человеком, так и над окружающей его средою” (11, 222). Без віри в Бога, вважав Ю. Самарін, моральні правила втрачають свою обов’язковість і всезагальність: “Например, понятие о человеческом братстве как вывод из того, что человек есть образ и подобие Божье, будучи оторванным от своего корня, должно непременно утратить свою объективность и свои границы…” (11, 222). Пізніше, вже в Чернігівський період своєї діяльності, М. Марков розвине значно ширше всі ці думки у великій статті (2 др. арк.) “Об отношении нравственности к религии”, проводячи центральну теїстичну ідею про релігію як підвалину моралі.

Завершується розгляд етичних учень М. Марковим аналізом аскетизму, який ним кваліфікується як один із напрямків учень про моральний обов’язок. Види аскетизму виникали як на релігійній, так і на філософській основі. До першого виду він відносить індійський, неоплатонічний та християнський. До другого — аскетизм піфагорійців, киніків та стоїків. Показуючи різницю між аскетичними вченнями, наш мислитель водночас

акцентує на їх спільності. Всі аскетичні течії, крім християнства, закликали до відмови від земних благ, не тільки матеріальних, але нерідко й від духовних, спрямовували особистість на зречення від суспільної активності, від цього світу взагалі. Так, кинізм (М. Марков називає його цинізм) всю енергію людини спрямовував на заглушення своїх пристрастей, а не на управління ними. Але ж керувати пристрастями значно важче, ніж просто глушити їх. Для першого вимагається більше духу, розуму, ніж для другого; повна стриманість дається легше, ніж помірність у житті.

Стоїки вважали справою мудрості зневагу до страждань, горя, смерті. Але коли страждання є однією з умов людського існування, то ховати їх прояв це тільки афектація, яка придатна для дикунів, а не для цивілізованих людей. “Принимать удар без содрогания — это героизм, свойственный камню. Терять жизнь без сожаления значит быть недостойным жизни. Истинный героизм чувствует страдание, которое он побеждает, любит жизнь, которую он готов жертвовать на благородное дело. Стоицизм приводит только к апатии и равнодушию, или лучше к бездушию” (11, 225), робить висновок М.Марков відносно етичної спрямованості цієї філософії.

Наш мислитель знаходив у неоплатонізмі корені древньо-індійської релігії брахманізму, тому він один із видів аскетизму називає індійсько-неоплатонічним. Це вчення вважає матерію останнім, а тому найнедосконалішим видом у процесі еманації Єдиного (чи Брахми у індійців). Для досконалої душі є карою з’єднання з недосконалою матерією — в’язницею. Тому треба звільнити душу від матерії, вбиваючи тіло. “Такой аскетизм не имеет нравственного достоинства, — переконаний М. Марков, — так как он состоит не в нравственном саморазвитии и усовершенствовании своей личности, но в подавлении и умерщвлении тела, в презрении к своей личности, которое есть нравственное самоубийство” (11, 226).

Проте таке засудження вищезгаданих течій аскетизму зовсім не означає, що М. Марков взагалі є противником цього морального напрямку. Він визнає християнський аскетизм, який називає істинним. Християнство вбачає перешкоди для виконання морального обов’язку, накресленого Богом, не в матерії, не в благах чуттєвого світу, а в егоїстичних потягах, які змушують нас власні бажання ставити вище загального блага. Аскети можуть знаходитись і в самітності, і в спілкуванні, але головне, щоб ця людина мала живу віру в

Бога і була віддана йому, постійно прагнула до внутрішньої особистісної досконалості, перемагаючи чуттєві егоїстичні прагнення, будучи готовою служити спільному благу своєю працею, а якщо потрібно, то й подвигом, знаходячи у цьому щастя. М. Марков прагне розвіяти поширене уявлення про християнський аскетизм як пусте зречення життя або про квієнтичну незворушність до всього, що відбувається у цьому світі.

Суть християнського аскетизму, на його думку, полягає "в деятельном стремлении… к нравственному совершенствованию человеческой природы, сообразно с божественным ее первообразом" (11, 227). Перша Заповідь Христова вимагає любити ближнього не словом, а ділом, отож в діяльності на благо людей розкривається Божа сутність особистості. Таке суспільно-діяльнісне визначення аскетизму, суть якого вбачається у постійному, незрадливому, трудомісткому, довготривалому процесі подолання власного егоїзму заради загального блага, випадає не тільки з ортодоксального його розуміння християнством, але є нетривіальним і в філософській думці XIX століття. При цьому М. Марков аніскільки не зраджує християнським засадам віри, формулюючи поняття "аскетичне життя" як зразок постійного терпіння заради того, щоб не втратити свою людську природу, дану Богом. Критичний аналіз аскетизму наш мислитель ставить у кінець книги ніби для того, щоб остаточно наголосити на необхідності збереження людиною своєї власної сутності.

Як бачимо, через увесь аналіз М. Марковим етико-філософських учень червоною ниткою проходить засудження людського егоїзму, який був засадою ряду моральних систем. Наш мислитель знаходить у егоїзмі ту рису особистості, яка є чужою людській природі, спотворює її сутність, а отже спричиняє поглиблення суперечностей між індивідуальними та суспільними інтересами, породжує антагонізми в людських стосунках. Гуманізацію суспільних відносин він вбачає у відмові від егоїзму, у наданні переваг кожним загальній справі, в усвідомленні того, що без процвітання й прогресу громадського неможливе забезпечене, щасливе життя окремого індивіда.

Звичайно, у такій позиції нашого мислителя можна вбачати вплив близького йому слов'янофільства, яке пропагувало засади тоталітарності, на відміну від західників, що базували своє вчення про людину на ідеї індивідуальності. Проте етика М. Маркова відмінна від слов'янофільської, яка наставляла до поглинання індивіда общиною, церквою, самодержавною владою. Не будемо забувати, що М. Маркову притаманні початки

екзистенціальності у розумінні сутності людини. Він ратує за внутрішню духовну діяльність особистостей, яка веде до розвитку її індивідуальності, що знаходить прояв у зовнішніх фактах поведінки та різноплановості дій. У нашого мислителя мова йде не про розчинення індивіда в масі, а про його добровільне, осмислене вплетіння в багатоманітність колективного життя, включення у суспільний процес морального сходження до добра, істини та краси. У цьому плані етика М. Маркова є близькою до концепції В. Соловйова, у якій є прагнення гармонізувати особисте і суспільне, бо “личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность от общественной” (Цит. за 6, 28).

Етичні переконання М. Маркова, зрештою, опираються на християнські Божі заповіді, які, у його розумінні, справедливо виступають як ідеальні загальнолюдські норми і принципи моральності. Попри їх різноманітність за змістом, всі вони спрямовують на творення добра. Часом Бог і Добро виступають у нього як синоніми морального абсолюта, який існує об’єктивно. Людина, усвідомлюючи свою моральну недосконалість, прагне наблизитися до абсолютного добра. Тоді зникає моральний релятивізм і конформізм, і людина творить добро незалежно від зміни обставин.

ПІСЛЯМОВА

Протягом усієї своєї книги, як і в інших монографіях та статтях, М. Марков проводить центральну думку про історичну єдність людської духовності. Концентровано світоглядний вираз вона знаходила спочатку у міфології, з якої виростають філософія та релігія. Філософія протягом усього існування живе вічними питаннями, які людство поставило ще у сиву давнину і б'ється над їх вирішенням і понині. Фундаментальні теоретичні світоглядні питання майже не оновлюються, бо родова сутність людини незмінна. Оновлюються відповіді на них, стають все різноманітнішими, повнішими. Це детерміновано зміною світу та ставленням людини до нього, розумінням себе як мікрокосму в універсумі. Пересічні люди усвідомлюють головне світоглядне питання і похідні від нього на буденному рівні. Неординарні мислителі створюють метафізичні вчення, щоб теоретично визначити сутність людини, її відношення до світу і місце в ньому. Вони спираються на суспільну свідомість певної епохи, на метафізичні концепції попередників, але цураються шаблонів, завершеного розуміння істин, прагнучи відкрити своє "Я" і його світ, невичерпність власної особистості, як і індивідуальної неповторності інших людей.

Такий підхід М. Маркова до філософствування зумовлений початками його екзистенціального мислення, що є продовженням кордоцентричної лінії, притаманної українській філософській думці і поширеній через П. Юркевича у творчості мислителів Росії епохи "срібного віку". Внутрішня людина, у розумінні М. Маркова, це її душа як гуманістичне підґрунтя розуму, як система найглибших почуттів, прагнень, сконцентрованості вірувань, що інстинктивно знаходять свій вихід у свідому діяльність. Індивідуалізація людини — це Божий дар. Кожна конкретна людина є неповторною особистістю, бо є подобою Бога, а Всевишній — це особистісна верховна істота. Тобто екзистенціальне бачення людини у М. Маркова відбувається крізь призму теїзму, набуваючи рис релігійного екзистенціалізму.

Екзистенціальні мотиви у мисленні М. Маркова дозволяють йому близько підійти до розуміння філософського знання як людиномірного, як такого, що відтворює суб'єкт-об'єктні відносини, на відміну від наукового, метою якого є об'єктивна істина. Релігійне ж пізнання тримається на вірі, яку дає Бог. Оскільки філософія і наука здатні досягти тільки відносного знання, а людина прагне до абсолютного, то без віри вона не може обійтися.

Новітня теоретично-світоглядна думка, на переконання нашого мислителя, щоб подолати кризовий стан філософії у XIX ст., має стати творчим синтезом метафізики, науки та релігії. Підставою для цього є спільні риси цих трьох основних галузей людських знань, які обумовлені єдністю світу, підкреслює М. Марков, спираючись на концепцію "всеєдності" В. Соловйова. Долаючи тогочасне засилля раціоналізму у гносеології, він настійно доводить необхідність органічного поєднання протилежних напрямків у теорії пізнання — емпіризму та раціоналізму, різних методів пізнавальної діяльності: індукції та дедукції, історичного та логічного. Він знову акцентує на сократівському принципі самопізнання, розвинутому в Україні Г. Сковородою у XVIII ст. і дещо забутому, відправленому на закутки в академічній філософії України і Росії XIX ст.

Розгляд М. Марковим онтологічних проблем свідчить про його певний "прорив до буття", про значний крок у подоланні гносеологізації предмету філософії і у відношенні людина-світ, належним чином розглянути останній різнопланово, визначивши його детермінованість. Фактично будучи ідеалістом теїстичного спрямування, М. Марков сміливо піддає критичному аналізу різні ідеалістичні школи і вчення, не тільки вбачаючи у них розбіжності з теїзмом, але й знаходячи у їх змісті логічну суперечливість, обмеженість, абсолютизацію окремих сторін буття та пізнання. Матеріалізм з його атеїстичною основою є ідеологічним супротивником глибоко релігійного М. Маркова. Але й тут він прагне проявити об'єктивність, вбачаючи необхідним для природознавця керуватись принципом матеріальності світу. Знаходячи спільне, позитивне у різних онтологічних течіях, наш мислитель знову ратує за їх розумне синтезування у єдиній онтології, для бази якої, на його думку, найбільше підходить реалістична філософія. Це також зближує його з українською філософською думкою, якій віками був притаманний потяг до реалізму. Звичайно, філософський реалізм можна розуміти по-різному, бо в історії метафізики він тлумачився неоднозначно. М. Марков, позитивно ставлячись до реалізму, під філософією реалізму розуміє визнання існування поза нашою свідомістю як природних, так і божественних (надприродних) явищ і можливість їх такого відображення, у якому б цілісно поєднувались відчуття, розум та ірраціональна сторона свідомості. Таку постклясичну філософію наш мислитель вбачає вже у вченнях А. Шопенгауера та Е. Гартмана, які знаходили позитивний відгук і у слов'янофілів (О. Хом'яков), і у В. Соловйова.

Вбачаючи шлях виходу філософії з кризи, з одного боку, у творчому синтезі позитивних спільних аспектів різних філософських напрямків, а з іншого боку, у перетворенні філософії з суто теоретичної науки у практичну, М. Марков звертається до проблем етики, зважаючи на близькість і зрозумілість широкому загалу моральних норм, правил, цінностей та ідеалів. Критичний аналіз етичних учень приводить його до висновку, що тільки мораль, в основі якої лежить відмова від егоїзму, надання переваг суспільному благу над індивідуальними корисливими інтересами, є істинною, має обґрунтовуватись і поширюватись філософією за умови її опори на релігію, зокрема християнську.

Оглядаючи у проблемному плані філософські учення минулого, М. Марков постає як мислитель широкої ерудиції, неординарний і часом тонкий метафізик, логік і психолог. Проте нерідко його ґрунтовні логічні думки, які спираються на факти, натикаються на грані теїзму, яким він їх підпорядковує. Звичайно, теїстичні переконання, як і інші, заслуговують поваги. Релігійна філософія існувала, існує і буде існувати поряд з іншими. У релігії втілилась віковічна загальнолюдська мудрість, тому в рамках релігійної метафізичності зроблено немало цінних світоглядних відкриттів. Релігійна антропологія містить гуманістичні концепції. Релігійне пізнання тепер все частіше виділяють у окремий вид. І все ж, попри наше розуміння необхідності з боку М. Маркова закінчувати висновки з усіх проблем у дусі вимог теїзму, не можна не бачити як релігійна переконаність сковує політ творчої думки вітчизняного мислителя кінця XIX ст.

Все ж і в цих рамках ідейної зацикленості він зміг вирішити ряд питань, які не втратили актуальності й тепер. Його “Обзор філософських учений” є наочним прикладом того, як викладачеві слід будувати історико-філософський курс, щоб він став школою філософського мислення для студентів, а саме — проблемно. М. Марков наочно показав, як філософія стає методологією педагогіки. Його монографії про педагогіку Сократа та Коменського без перебільшення можна вважати початками теорії філософії освіти. Між іншим, автори підручника “Вступ до філософії” (К., 1999) Г.І Волинка, В.І. Гусєв, І.В. Огородник, Ю.О. Федів завершують книгу думкою про те, що “будь-яке внутрішнє питання філософії освіти… може висвітлюватись лише у широкому контексті результатів історико-філософського процесу” (С. 612). Комусь можуть здатися утопічними твердження М. Маркова про можливість і необхідність синтезування протилежних філософських напрямків

у процесі створення новітньої філософії. Проте й на рубежі XX та XXI століть вихід із чергової кризової ситуації, у яку потрапила філософія, постмодерністи шукають у створенні філософії, яка б відмовилася від засилля раціоналізму, висувають поняття “реконструкції”, “присутності” та ін., які, попри своєї відмінності за формою і змістом від проектів М. Маркова, все ж включають деякі ідеї нашого мислителя. Ж. Деріда, наприклад, під реконструкцією розуміє процес охоплення понять, притаманних різним філософським системам, виявлення у них змісту, який відповідає дійсності, порівняння їх. Таким чином можна дійти до розуміння реальності та істини. Це дуже нагадує схильність М. Маркова до філософського реалізму.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Богдашевский Д. Философия Канта. – К., 1898.
2. Гогоцкий С. Философский лексикон. – Т.1–4.–К., 1857-1872.
3. Гогоцкий С. Философия XVII-XVIII веков в ее соотношении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию. – К., 1878.
4. Компан И. Двадцатипятилетие службы ректора Черниговской духовной семинарии протоиерея Н.П. Маркова//Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. – 1886.–№21.
5. Корольков А. Русская духовная философия. – СПб, 1998.
6. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловйова. – М., 1988.
7. Лебедев И. Протоиерей Николай Петрович Марков. Некролог//Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. – 1895. №22.
8. Лесевич В.В. Позитивізм після Конта// Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993.
9. Линицкий П.Н. Обзор философских учений. – К., 1874.
10. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX – початку XX століть. – К., 1993.
11. Марков Н. Обзор философских учений. – М., 1881.
12. Марков Н. Педагог древнего классического мира — философ Сократ. – Чернигов. – 1884.
13. Марков Н. Педагог нового христианского мира — славянин Амос Коменский. – Чернигов. – 1885.
14. Марков Н. Сократ и его ифология//Журнал Министерства народного просвещения. – Март, 1871.
15. Марков Н. Общие сведения о состоянии начальной образовательной школы при Черниговской духовной семинарии//Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. – 1888. – №5.
16. Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. – Ч.1-4. – К., 1860-1861.
17. Соловйов В.С. Кризис западной философии// Соловьев Вл.С. Собрание сочинений: В

10 т. – СПб. – 1911-1914. — Т.1.

18. Тихолаз А. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. – К., 2003.
19. Ткачук М.Л. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К., 1997.
20. Чичерин Б.М. Наука и релігія. – М., 1879.
21. Шупик-Мозгова Н. Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997.
22. Юркевич П. Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта//Юркевич П. Вибране. – К., 1993.
23. Юркевич П. З науки про людський дух//Юркевич П. Вибране. – К., 1993.
24. Юркевич П. По поводу статей богословського содержания, помещенных в “Философском лексиконе”//Юркевич П. Философские произведения. – М., 1990.