

**Міністерство освіти і науки України
Чернігівський державний педагогічний університет імені Т.Г.Шевченка**

Кафедра філософії та культурології

С.Т.МАЩЕНКО

**ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ
В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ**

Конспект лекцій спецкурсу

Чернігів 2002

Мащенко С.Т. Основні проблеми в історії української філософії.
Чернігів, 2000. Редакція автора.

Цей навчальний посібник є конспектом авторського спецкурсу “Основні проблеми українського філософії”, прочитаного доцентом Мащенко С.Т. на історичному факультеті Чернігівського педуніверситету в 1999-2001 роках. Окремі параграфи конспекту лекцій склали О. М.Тютюнник та І. Г.Соломаха (тема 4, параграфи 5, 7).

В посібнику розглядається, як в процесі виникнення і розвитку української філософії від доби Київської Русі до початку XX століття ставились і вирішувались проблеми онтології, гносеології, філософської антропології та історіософії.

Розрахований на студентів як історичного, так і інших факультетів вузів, аспірантів, викладачів філософії, усіх, хто цікавиться історією української філософської думки.

Рекомендовано до друку кафедрою філософії та культурології
ЧДПУ імені Т.Г.Шевченка.

Рецензенти: доктор філософських наук, професор Шевченко В.І.;
кандидат філософських наук Чорний О.О.

ЗМІСТ

Вступ. Методологічні зауваження до спецкурсу.

Тема 1. Проблема виникнення й становлення філософії у Київській Русі.

Тема 2. Онтологічні проблеми в історії української філософії.

Тема 3. Концепція пізнання в українській філософії.

Тема 4. Українська філософська антропологія.

Тема 5. Українська історіософська думка.

Висновки

Рекомендована література до всього спецкурсу

ВСТУП

Методологічні зауваження до спецкурсу

Перш, ніж приступити до викладу основних проблем даного спецкурсу, визначимось з предметом історії української філософії. Згадаємо, що філософія предметом свого вивчення має відношення людина – світ, що розглядається шляхом софійного мислення, людської мудрості. Це сфера духовної діяльності, спрямована на усвідомлення найбільш загальних підстав буття людини у світі, кола смисложиттєвих проблем. На відміну від науки, яка дає об'єктивне знання про реальність, філософія є суб'єкт – об'єктивним, людиномірним знанням. У ньому відтворюється ставлення людини до світу, оцінка його явищ, значимість їх для людини, йдуть пошуки місця людини у світі. Тому філософію можна розглядати як самопізнання духу людством, усвідомлення потреб й інтересів людини, народу, нації.

Філософія народжується й функціонує як складова культури. Попри велике розмаїття визначень поняття “культура”, будемо розуміти під ним показник розвитку сутнісних сил людини, який знаходить своє вираження на певному історичному ступені існування в характері, методах і результатах її діяльності. Філософія в цьому плані є квінтесенцією надбань духовної культури, оскільки в ній найбільш узагальнено відображається спосіб і зміна людського самопізнання в конкретну епоху. Культура може розглядатись як загальнолюдський феномен, зважаючи на родову сутність людини та на взаємозв'язок між регіонами, народами, націями, який в процесі історичного розвитку посилювався, прийшовши в нашу добу до виникнення парадигми загальнолюдської культури, а отже, й глобальної філософської парадигми. Проте процеси глобалізації не означають зникнення специфіки, неповторності національних культур. Тим більше, в минулому особливості культурного розвитку кожного народу були дуже виразними, що зумовлювало оригінальність його світосприймання й світорозуміння. У надрах мислення народу – міфології утверджувались архетипи, тобто найбільш давні світоглядні образи світу та погляди на місце людини в

ньому. На їх основі виростає розмаїття філософських парадигм як регіональних, так і національних. Отже, вивчаючи філософію в плані загальнолюдського потоку мислення, не можна ігнорувати її національних особливостей. Без сумніву, існує філософія англійська, німецька, французька, російська і т. п., якщо мати на увазі їх специфічність.

Оскільки Україна довгий час існувала як складова частина СРСР, то не могло бути й мови про якусь специфічно українську філософську думку. Перші узагальнюючі праці з історії української філософії належать мислителям української діаспори. Зокрема, Д.Чижевський в 20 – 30 роки видає дві книги “Філософія на Україні” та “Нариси з історії філософії на Україні”. Як відгук так званої “хрущовської відлиги”, в 60-ті роки з’являються “Нариси з історії філософії на Україні”, підготовлені колективом українських філософів у Києві. У 1987 р. було надруковано два томи “Історії філософії на Україні”. Це були перші вагомі здобутки у вивченні історії української філософії. Хоч вони були ідеологічно заангажовані, дослідження велись на основі марксистсько-ленінської методології, у той час інакше не могло й бути, але умови так званого періоду перебудови, яку намагався здійснити М.Горбачов, вже давали певний простір для творчої думки, досить сміливих на той час узагальнень і висновків про оригінальний доробок в історії філософії України.

Після здобуття Україною незалежності починається більш глибоке вивчення її історії, а отже, й філософської думки. При цьому використовується інша, реалістична методологія, в основі якої, за висловом І.Франка, є прагнення зрозуміти, а не судити явища. Насамперед, важливо зрозуміти буттєві засади філософії, ту культурно-національну основу, яка надає філософії своєрідності. У цьому плані, перш за все, і визначається предмет історії української філософії. До складу української філософської думки, що є предметом історії української філософії, входять ті вчення, які визрівали як породження української культури, в яких відображено менталітет українського народу. Українські дослідники виділяють такі риси світоглядного менталітету української людності: антеїзм, індивідуалізм, екзистенціально-кордоцентричне мислення, не відкидаючи й

інших, які доповнюють основні (скажемо, натуралістично-реалістичні, раціоналістичні, моністично-монологічні тощо). Вони створюють діалогічно-гармонійну цілісність менталітету, який, втілюючись в українську філософську думку, робить її неповторною. Крім того, історія української філософії вивчає й ті ідеї, які створили представники інших національних культур, але реально впливали на українську філософію, реально функціонували в ній. У цьому плані методологічний принцип етноцентризму (в центрі уваги – національне) знаходить продовження у принципі інтернаціоналізму: у запозиченнях філософських ідей у інших народів і впливі української думки на філософію інших народів.

Методологічною засадою історико-філософського аналізу є принцип діалогу світоглядів різних епох і народів. Специфічним при цьому є те, що філософія розвивається не шляхом “прирощування” нових ідей, які приходять на зміну віджилим, а має справу з “вічними проблемами”; формою діалогу філософських поколінь і народів є їх творче переосмислення в нових умовах, на новому щаблі культурного поля. Тому треба враховувати, що специфіку того чи іншого періоду визначають не скільки окремі ідеї, як їх система. Отже, методологічним принципом є також системно-структурний підхід до вивчення особливостей певного філософського етапу. В такому разі нам не спаде на думку ділити періоди української філософії на нижчі й вищі, прогресивні й регресивні, одну філософію засудити як неправильну, а іншу визнати як правильну. Завдання полягає в тому, щоб зрозуміти, як мислили наші предки і чому вони так мислили в певних соціально-культурних та політичних умовах. Це дає нам змогу взяти кращі ідеї минулого, переосмислити їх у нових реаліях, щоб зробити точнішим свій світоглядно-філософський вибір. У цьому аспекті історію філософії не даремно називають школою філософського мислення.

Говорячи про предмет історії української філософії, будемо мати на увазі, що він включає в себе не тільки раціонально професійно осмислені ідеї та концепції, але й так звані філософеми, тобто філософські роздуми й висновки, які притаманні творам художньої літератури, мистецтва, науки тощо. В Україні професійна філософія починається лише з діяльності професорів Києво-

Могилянської академії (XVII – XVIII ст.). До цього можна говорити лише про філософські ідеї, вплетені в богословські трактати, художні, історичні твори, в духовні пам'ятки попередніх епох. Власне філософія і філософеми взаємопов'язані, бо діячі культури й науки сприймають певні філософські професійні концепції, а філософи-професіонали нерідко прислухаються до світоглядних голосів мистецько-образного відтворення світобуття та наукових висновків. В українській філософії, особливо в XIX – на поч. XX ст., національність менталітету в більшій мірі знаходила відображення в художній літературі, в публіцистиці, ніж у академічній філософії.

Зважаючи на те, що в розвитку української культури виділяють три головні типи: греко-слов'янський, бароко та романтизм, а філософія є їх адекватним відбиттям, зупинимось на трьох найважливіших періодах української історії філософії. Перший період історії української філософії припадає на часи Київської Русі, коли мислителі акцентують увагу на проблемі “Людина – Бог”. Другий період пов'язаний із добою культури бароко (XVI – XVIII ст.), коли центр уваги поступово переноситься на проблему “Людина – Всесвіт”. Третій період (XIX – поч. XX ст.) визначається ідеями романтизму і пронизаний проблемою “Людина – нація”.

Особливістю змісту та структури даного спецкурсу є проблемний виклад матеріалу: розглядається окремо кожна з основних філософських проблем: онтологічна та натурфілософська, гносеологічна, антропологічна та історіософська в плані їх постановки й вирішення протягом всієї історії української філософії від її започаткування до поч. XX ст. При цьому мається на увазі, що в хронологічному плані з основними віхами розвитку української філософії студенти ознайомились на другому курсі; вони зможуть спиратись на отримані раніше знання. Тепер же ставиться завдання набутти навички раціонального цілісного осмислення, як ставилась і як вирішувалась конкретна проблема української філософії впродовж її історії. На нашу думку, це сприятиме більш повному і всебічному баченню особливостей, неповторного колориту українського філософського мислення. Трудністю такого підходу є те, що він

майже не зустрічається ні в науковій, ні у викладацькій практиці. Винятком хіба що є курс лекцій В.І.Шевченка “Концепція пізнання в українській філософії”. – К. 1993, який буде для нас певним орієнтиром для розгляду пізнавальної проблеми у вітчизняній філософії. Сподіваємось, що друкування тез лекцій цього спецкурсу стане поштовхом для розробки українськими філософами таких тем, як-от: “Онтологічні проблеми в історії української філософії”, “Історіософія української філософської думки” та ін.

Проблемний виклад матеріалу в спецкурсі має на увазі не тільки виокремлення й розгляд глобальних проблем української філософії, але й постановку в рамках цього підпроблем, які виникали при появі суперечності, протиріччя між відомим знанням, набутим філософами даної епохи з попередньої, і новими знаннями, поглядами. Вирішенню цих проблем (протиріч) ми приділимо особливу увагу. Спецкурс, нарешті, не обходить і дискусійних питань щодо окремих проблем української історії філософії.

ТЕМА 1 ПРОБЛЕМА ВИНИКНЕННЯ Й СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ

1. Проблема початків філософської думки України.
2. Джерела формування філософії в Київській Русі.
3. Визначення філософії києворуськими мислителями.

Сам процес виникнення й формування української філософії, який пов'язаний з духовними пам'ятками культури Київської Русі, достатньо висвітлений у нашій літературі, проте є певні дискусійні проблеми та питання, на яких зупинимось, перш ніж перейдемо до розгляду глобальних проблем – тем в історії української філософії.

1. В українській історії філософії панує твердження, що найдавніші пам'ятки філософської думки Київської Русі, які збереглися, відносяться до кінця X – середини XI ст. Зокрема, наприкінці X ст. була написана й включена до складу літопису “Повість временних літ” “Промова філософа”, в якій з позицій християнства коротко описується історія створення світу. Далі (XI ст.) створюються “Слово про Закон і Благодать” Іларіона Київського та “Ізборники Святослава” 1073 і 1076 років та інші. Вони є початком української філософії. Проте в 1996 р. з'явилась стаття В.І.Шевченка “Філософська думка на терені України до Київської Русі”,¹ яка ламала сформований раніше історико-філософський стереотип. Автор доводить, що біля витоків філософської думки в Україні стояли Анахарсіс Скіфський та Токарсіс, що філософія України сягає початками в VI ст. до н. е., тобто тих часів, коли філософія зародилась і в античній Греції. У декого з українських філософів це викликало заперечення (В.С.Горський). Хто ж правий?

Анахарсіс (638 – 559 рр.) за походженням був скіфом. Приїхавши до Греції, подружився з грецьким мислителем і політичним реформатором Солоном. За свідченням історика Геродота, він об'їздив багато країн, “півсвіту”, склав віршований твір у 800 рядків. Після повернення в Скіфію був убитий братом. Останніми його словами нібито були: “Розум оберіг мене в Елладі, а заздрощі згубили на батьківщині”. Хоч і після багаторазового переписування, але до

сучасників дійшли “Листи Анахарсіса”. Дехто вважає, що цей твір не належить Анахарсісу, а створений лише в III ст. до н. е., але дослідження стилю листів з урахуванням повідомлення про них Секста-Емпірика про тенденції поглядів Анахарсіса дає підстави вважати цей документ таким, що заслуговує довіри. Діоген Лаертський пише, що греки зачислили Анахарсіса до “семи мудреців світу”.

То чи до грецьких, чи до скіфських мислителів зачислимо Анахарсіса та його товариша Токарсіса? Звичайно, грецька протофілософія мала великий вплив на формування їх поглядів. Але ж самі греки відзначають своєрідний стиль мислення цих ранніх філософів. Секст-Емпірик не включає його ні до іонійських, ні до італійських, ні до інших грецьких мислителів, як це звичайно робилось, а називає його скіфським, підкреслюючи цим самим його інший, ніж у греків, менталітет, оригінальність думки. Як і в інших представників протофілософії, у Анахарсіса мудрість вкладена в короткі афоризми, в яких висловлене “здивування”, як змінився світ, незадоволення міфологічним поясненням нової реальності. Як відомо, пізніше Платон скаже, що саме психологічним коренем виникнення філософії є здивування. Відмінним між грецькими протофілософами та Анахарсісом є те, що останній оцінює грецьку дійсність відповідно до світоглядних переконань не греків, а скіфів. Скіфська мораль не допускає брехні, слово не повинно розходитись з ділом. Скіфи стоять на позиції істини життя. Тому Анахарсіса дивує, що греки приймають закони, але їх не виконують: у лавках покупців обдурюють, а ринок ніби спеціально створений для обдурювання й обкрадання. Або ж за законом людина не має права бити іншу людину, а на спортивних змаганнях б'ються і за побиття суперника переможця нагороджують. Все подібне дивує скіфа й штовхає до пошуків іншого світогляду, ніж міфологія.

Анахарсіс шукає критерій істини, розробляючи пізнавальну тематику. Зокрема, він помічає, що різні фахівці дають неоднакові відповіді на одне й те ж запитання. А чи всі фахівці разом володіють істиною? Ні. Отже, говорячи сучасною філософською мовою, істина відносна. Ця думка потім знайде продовження в історичному вислові Сократа: “Я знаю те, що я нічого не знаю”.

Лук'ян із Самосати вказує на оригінальність моральних поглядів Токарсіса, який вбачав гідність людини у дружбі й доблесті, а греки цю моральну якість пов'язували зі стражданням та можливістю його перебороти.

Аналізуючи оригінальність скіфських мислителів, В.І.Шевченко висловлює тезу, з якою не можна не погодитись: “Загалом скіфський пласт філософської думки на терені давньої України слід вважати найдавнішим і найістотнішим за впливом на європейську думку. Адже метод іронії (“маєвтика”) Анахарсіс розробляє раніше, ніж Сократ, Платон, античні скептики тощо”.²

Констатуючи оригінальність скіфського мислення, дамо й відповідь на питання про його причетність до історії української філософії. Ми розуміємо етнокультурну генезу українства як історичний багатовіковий природний процес синтезу різних народів, що населяли територію нинішньої України: слов'ян, скіфів, сарматів, готів тощо. Беручи до уваги багатоплановість етнокультурного розвитку на території України, можна констатувати, що філософська думка тут виникає в VI ст. до н. е. На користь цього висновку говорить і той факт, що діячі українського Відродження, яке почалось у к. XVI – на поч. XVII ст., так само сприймали початок української філософії. Так, С.Оріховський-Роксолан у листі до Павла Рамузія писав, що Анахарсіс не поступався грекам VI ст. до н. е. у мисленні. Він вважає, що Анахарсіс і Токарсіс є мислителями, що дуже поважаються в XVI ст. в Україні, тобто вони мали певний вплив на філософію вітчизняного Відродження.

Другий пласт філософських ідей на терені України дотується 3 ст. до н. е. Він пов'язаний з діяльністю Біона Борисфеніта та Сфера. Діоген Лаертський пише, що Біон Борисфеніт (Дніпровський) був родом із грецьких колоній Причорномор'я. Біона купив ритор, але після смерті залишив йому своє майно. Продавши майно, Біон дістав змогу поїхати в Афіни, де вивчав філософію, а потім і сам написав чимало творів. Вони не збереглись, але відомо, що погляди Біона були близькими до софістів та епікурейців. У пізнанні він схилявся до раціоналізму, вважаючи, що відчуття можуть обдурити, а розум – ніколи. Евдемонізм його був чимось схожий на епікурейський, хоча включав

вільнодумство. Він констатував, що багатство є рушійною силою людської діяльності, але застерігав, що жадібний ніколи не буде щасливим, багатство потрібне лише для вільного життя, а не як самоціль. Вільнодумство Борисфеніта виявилось у запереченні існування богів.

Сфер учився у стоїка Зенона Китійського і Клеафона. Потім проживав у Єгипті у Птолемея. Написав 36 книг, які до нас не дійшли, але назви їх говорять про різноплановість тематики автора: “Про світ”, “Про основи”, “Про випадок”, “Про атоми й образ”, “Про побудову етики” та ін. Він був одним з теоретиків земельної реформи в Спарті. У центрі уваги була логіка мислення. Спостерігається в його творах і певне екзистенціальне бачення світу.

Отже, зважаючи на те, що етногенез українського народу включає у процес не тільки слов'янські племена, але й інші народи на даному просторі, які мали своїх філософів, то логічно схилитись до думки про існування початків філософствування на терені України до Київської Русі. Смикр, Дифін, Стратонік – відомі імена філософів, що жили на терені українських земель до Київської Русі, належали до народів, які були суб'єктами етногенезу української спільності.

2. Деякі дослідники, а особливо автори підручників та посібників з історії української філософії, розглядаючи джерела формування філософської думки в Київській Русі, зводять їх до синтезу давньослов'янської міфології та християнства. В цьому підході, на наш погляд, принаймні три прогалини. Перша з них пов'язана з тим, що міфологія просто описується, не виділяються основні архетипи, які стали підвалинами для філософських ідей киеворусичів. Друга - не уточнюється, яка саме християнська література східного православ'я стала джерелом киеворуського світоглядного мислення, які її особливості. Третя - в тіні залишаються інші духовні джерела, що мали значний вплив на культуру Київської Русі. Зупинимось більш детально на цих проблематичних питаннях.

Архетипи – це первинні пласти світоглядних структур, які виникають в міфології і в теоретизованому вигляді переходять до філософії. Архетипи світобудівництва пояснюють начало й структуру буття, а архетипи світовідношення або життєбудівництва виражають ставлення людини до світу. У

міфології давніх русичів зустрічаємо обидва види архетипів. У чому ж їх особливості?

Як відомо, будь-яка міфологічна свідомість, на відміну від релігії, не розділяє світ на природний і надприродний. Це притаманне й слов'янам. Вони знали єдиний світ – природу, космос, або світ порядку, який протиставлявся хаосу або світові безпорядку. Космос ототожнювався зі “своїм” (освоєним) світом, а хаос – з непізнаним, неосвоєним, а отже, ворожим людині. Значить, основний архетип світобудівництва “хаос – космос” відповідав і архетипові західної парадигми – античному, на яке спиралась у своїх витоках західноєвропейська філософська парадигма – особливий стиль, спосіб і тенденція осмислення та зображення дійсності. Особливістю розуміння цього архетипу в слов'янській міфології є символічне зображення протилежностей “порядок – хаос” як “світло – темрява”, “верх – низ”, “чоловіче – жіноче”, “праве – ліве”, “схід – захід”. Просторові упорядкування космосу, врешті, знаходили своє відображення в універсальному символі світового дерева, що є типовим для найбільш древніх культур. Верх ототожнювався з чоловічим началом, з небом; низ або Земля – з жіночим началом. Земля, як і жінка, народжує. Земля ж і ховає в себе померлих. Але, щоб Земля родила, потрібно, щоб небо дало сонце (тепло) й вологу, виконало як чоловіче начало свою запліднюючу функцію відносно до жіночої. Шанобливе ставлення до землі потім виростає в рису менталітету – антеїзм; земля дає сили людині, як богиня землі Гера давала сили своєму сину герою Антею, який був непереможний, поки тримався землі-матері. Ця риса згодом стає однією з центральних і в українській філософії.

Наші пращури, як свідчить “Велесова книга”, уявляли світ триєдиним: Явь (те, що виступає як явище), Навь – світ померлих душ, і Правь – світ правди й справедливості. Боги давньоруського пантеону уявляються поєднаними в “трійці”. Чи не в цьому архетипі міститься плюралістичне уявлення про світ, притаманне українському менталітету й філософії?

Незважаючи на розмаїття відповідей про походження світу, він постає з натуральних речей: або з каменю, що закурівся і народив богів, які вже потім, але

все ж з каменю, створили різні речі природи; або з “яйця–райця”, або з землі, яке три голуби дістали з дна океану тощо.

Архетип світовідношення націлює людину на пізнання світу розумом та активну боротьбу за своє щастя, за досягнення мети. Прокопій Кесарійський відзначає, що наші пращури не вірили в долю, в провидіння богів. Якщо в грецькій міфології герої роблять подвиги волею богів, то в давньослов'янській міфології ніхто не змушує людину боротись зі злом, з “темними силами”. Вона сама вирішує, як їй діяти в екстремальних ситуаціях, в чому їй допомагає власний розум та вміння порозумітись з природою, залучити її стихії та явища на свій бік. Причому розумними є не тільки чоловіки, а й жінки (згадаємо Василісу-Премудру та ін.). Чи не початок це культу жінки-господині в українському менталітеті? Боги, як вважалось, теж можуть допомогти, але, за свідченнями того ж Прокопія Кесарійського, русичі торгувались зі своїми богами-ідолами: щось просили й обіцяли принести жертву. Коли результат був позитивним, виконували обіцянку, а якщо ні, то не дотримували обіцяного.

Отже, на час зіткнення з християнською релігією й філософією давньоруський міфологічний світогляд був плюралістино-натуралістичним у розумінні світобудови, а в плані світовідношення спрямовував людину на активну діяльність у відповідності до її потреб та свідомого вибору.

Говорячи про друге джерело вітчизняної філософської культури – християнство, слід обов'язково мати на увазі, що Володимир прийняв сирійсько-антіохійську версію християнства, поширену у грецьких колоніях на півдні давньоукраїнських земель. Вона характерна тим, що підкреслює антропо-христоцентричне начало, а в філософії орієнтується на неоплатонізм. Богословсько-філофське обґрунтування цієї версії християнства здійснювали представники так званої капнадокійської школи: Василь Кесарійський, Григорій Назіанзін або Богослов, Григорій Ніський, твори яких найбільш інтенсивно перекладались і поширювались у Київській Русі. Саме вони здійснили перший варіант всебічного синтезу християнської ідеології та догматики з неоплатонічною філософією.

Це був східний варіант патристики, який мав вирішальне значення у формуванні всієї східної як візантійської, так і палестинської (антіохійської) християнської думки. Прямий вплив каппадокійці здійснили на Псевдо-Діонісія Ареопагіта, а через нього на всю так звану ареопагітичну літературу, яка започатковувала апофатичне мислення, негативну діалектику, згідно з якою Бог як творець є протилежністю земного буття. Ареопагітична література і твори І.Дамаскіна (Дамаск – столиця Сирії), І.Златоуста, який не тільки змістом, але й формою промов нагадує Григорія Ніського, були популярними у київських книжників. Ареопагітична література, твори патристики Близького Сходу викликали у русичів інтерес до онтології, зокрема, переосмислювалось вчення про ієрархію сущого, про ангельських чинів, троїстих небесах та ін. А поділ теології на катафатичну (стверджуючу) та апофатичну (заперечуючу) стане дороговказом православним богословам, які одночасно були й філософами на століття.

Наголошуємо й на тому, що вибір літератури для перекладу київськими книжниками мав тенденційний характер. На Русі в XI – XIII ст. не було інтересу до тогочасної візантійської літератури. Так, навіть найвизначніший візантійський письменник XI ст. Михайло Псел не був перекладений. Твори ж отців східної патристики, ареопагітична література перекладалась тому, що вони несли життєстверджуючий, конструктивний заряд, потенціально-активне ставлення людини до світу. Ці твори пропагували, що жодна людина, яка навіть стоїть на низьких ступенях суспільної ієрархії, не втрачає перспективи прилучення до світла, до добра, а значить, до Бога; кожна істота в межах свого роду може вдосконалюватись. Світ зображався у вигляді гармонійної єдності, не як якесь страховисько, а як земна Божа цілісність. В XI – XII ст. Київська Русь була ранньофеодальною, а отже, перспективною державою, а тому ареопагітичні, неоплатоністські ідеї з їх оптимізмом тут добре сприймалися. Візантійські ж ідеї, які відображали тенденцію занепаду цієї держави в XI – XIII ст., трактували тіло як “прикрашений труп”, як джерело зла, а розум теж не дає порятунку. Особа зображалась як немічна; вона втрачає самоконтроль, не чекає порятунку. Такі песимістичні ідеї були чужі Київській Русі.

Твори отців церкви та ареопагітична література містили знання античної філософії. Вони у вигляді уривків та афоризмів наповнюють “Ізборники Святослава”, збірник “Бджола” тощо. Київські філософи знали твори Діогена, Демокріта, Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура, Софокла, Есхіла та ін. Перекладаються окремі частини Біблії. Співробітничать давньоруські книжники з болгарськими. Особливо популярним на Русі був “Шестиднев” Іоанна, екзарха Болгарського.

Абсолютна більшість літератури в Київській Русі була перекладною. Але це не означає, що в перекладній літературі не було зерен києворуських думок. Книжники, роблячи переклад, нерідко вставляли свої думки, текст перекладався й трактувався довільно. Іноді книжник в кінці тексту, називаючи своє ім’я, підписував: “Я написав”. До того ж зазначимо, що всього десь через 50 літ після прийняття християнства створюється перший оригінальний твір Іларіона “Слово про Закон і Благодать”, а потім і інші. Отже, перекладені твори органічно включаються у філософську культуру Київської Русі поряд з оригінальними.

Нарешті, джерелом формування києворуської філософії потрібно вважати поширення аріанства як різновиду християнства на Русі. Філософську основу його складав гностицизм, який спирається на дуалістичне пояснення світу, відрізняє Бога-Твоця й Бога-Спокутника. Оскільки Бога-Спокутника, Ісуса Христа, народила Софія – мудрість, що була прообразом діви Марії, то культ Софії був популярний в аріанстві. Це перенесено на Русь. Софійський собор став центром християнства в Києві, потім в Новгороді, Полоцьку. Переплетіння антиохійської та аріанської тенденцій помітне в “Ізборниках Святослава” 1073, 1076 років. Дух аріанства присутній і в інших не тільки києворуських творах, але й навіть у творах українців XIX ст. (напр., у “Законі Божому” М.Костомарова). Крім цього, певний вплив на світогляд русичів мали: іудаїзм, який сповідували хозари, та мусульманство, що було релігією Великої (Чорної) Булгарії.

Таким чином, джерельну базу світоглядно-філософської культури києворусичів складали архетипи світобудування та світовідношення давньослов’янської міфології, які вступивши в діалог з християнською

літературою патристики та ареопагітичними ідеями, що були поєднанням неоплатонізму, стоїцизму, епікурейства. Вони й привели до виникнення філософії зі значними особливостями. Специфіку філософсько-світоглядного мислення Київської Русі певним чином визначив і вплив аріанства, іудаїзму та мусульманства.

3. Розуміння філософії на Русі формувалось як під впливом розвитку дохристиянських світоглядних уявлень, так і в дусі визначення її патристикою, а потім мислителями антиохійсько-сірійського напрямку християнського мислення. Не випадково, мабуть, в одному з найбільш ранніх творів русичів “Ізборнику” 1073 року поміщено уривок “Діалектики” Іоанна Дамаскіна, який так визначає сутність філософії”: “Філософія є пізнання сущого, оскільки воно суще, тобто пізнанням природи сущого. І ще: філософія є пізнанням речей божественних і людських, тобто видимих і невидимих. Далі, філософія є помисленням про смерть як довільну, так і природну... Далі, філософія є уподібненням Богові... Філософія є мистецтвом мистецтв і наукою наук, оскільки філософія є початком усякого мистецтва... Далі, філософія є любов’ю до мудрості: істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія”.³

Дане визначення суголосне розумінню філософії античними мислителями, але доповнюється християнськими поглядами. В давній Греції філософія розумілась теж як любов до мудрості: мудrimi є боги, а людина може бути любителем мудрості. І.Дамаскін взагалі ж ототожнює мудрість (Софію) з Богом, звідси й популярність Софії на Русі стає зрозумілою: І.Дамаскін називає любов до Бога істинною філософією, бо любов до Бога адекватна любові до софійного мислення. Повторюючи Аристотеля, І.Дамаскін визначає філософію як пізнання природи сущого. Але далі він вносить у визначення філософії своє, наголошуючи на практичній спрямованості філософських знань. На його думку, філософія є пізнанням усіх речей, видимих і невидимих, наука наук, основа мистецтв. Розуміння філософії як науки наук трималось аж до початку XIX ст., коли стало зрозумілим, що окремі науки відгалузились від матері-філософії, коли філософські всеохоплюючі системи себе віджили. Нарешті, І.Дамаскін розглядає

філософію як основу моралі, бо вона кличе думати про смисл життя, розуміння якого досягається лише постійним пам'ятанням про смертність людини.

На Русі популярним був твір “Пространне житіє Костянтина-Кирила філософа”, де філософія визначається як знання, що вчить людину як уподібнитись Богові своїми ділами. Отже, Кирило, як і І.Дамаскін, наголошує на тому, що філософія є не просто любомудріє, не тільки осягнення вищих знань, але істина, яка навчає практичній діяльності.

Таке визначення філософії зумовлює і розуміння критеріїв віднесення людини до філософів. Не можна сплутувати два поняття, характерні для киеворусичів – “книжники” й “філософи”. Дійсно, філософія нерозривно пов'язувалась з книжним знанням, оскільки вища мудрість знаходиться в “Біблії”, що в перекладі означає “Книги”. Звідси книжник – це освічена людина, яка може зробити переклад “Біблії”, інших книг, що прийшли на Русь із-за кордону, вміє їх переписати, тлумачити їх зміст, передаючи його іншим. Тобто не будучи книжником, не станеш філософом. Але не будь-який книжник гідний звання “філософ”. Філософом вважається такий учитель, який здатний передати вищі, вічні істини іншим людям, для яких вони стануть переконанням, спонукатимуть їх до певної діяльності. Так, у “Повісті временних літ” філософами названі творці слов'янської азбуки Кирило й Мефодій, а також той грек, що вчив князя Володимира основам православ'я і переконав його прийняти східне християнство.

Інша риса філософа – здатність зробити висновки, відповідні знанням та обставинам, про поведінку як для себе, так і для інших. Значить, філософія – це не абстрактне теоретизування, а повчання на основі знань, практично-моральне вчення.

У деяких давньоруських пам'ятках зустрічається негативне ставлення до філософії й філософів. Це стосується “Києво-Печерського патерика”, “Синайського патерика” тощо. Звичайно, цей негативізм можна пояснити тим, що терміни “філософія”, “філософ” вживаються тут для характеристики античних мислителів. Антична ж мудрість трактувалась християнами як язичництво. Але ж не виключено й таке трактування негативного ставлення до філософії: цей термін

ототожнювався зі споглядальним, абстрактним теоретизуванням, а в Київській Русі філософія розумілась як мудрість, що мала практичне спрямування; за всієї поваги до істини, перевага надавалась ділу.

Визначення філософії в Київській Русі як єдності мудрості й практичного життя у відповідності з нею стало основою для розробки тогочасної вітчизняної онтологічної, гносеологічної проблематики й частково поглядів на людину та історію. Будемо мати це на увазі, коли перейдемо до розгляду названих проблем.

ПРИМІТКИ ДО ТЕМИ 1

1. Див. “Філософська і соціологічна думка”, – 1996, – № 7 – 8.
2. Шевченко В. Нарис філософської думки Чернігово-Сіверщини (XI – поч. XVIII ст.). – К., 1999. – С. 12.
3. Цит. за “Антология мировой философии: В 4 т. – М., 1969. – Т. 1. – Ч. 2. – С. 622.

ТЕМА 2. ОНТОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

ЛЕКЦІЯ 1

1. Уявлення києворуських мислителів про Бога й Всесвіт.
2. Погляди на буття доби українського Відродження (XV – поч. XVII ст.).
3. Натурфілософія в Києво-Могилянській академії (XVII – XVIII ст.).
4. Особливості онтології діячів Чернігівського літературно-філософського кола (к. XVII – поч. XVIII ст.).

ЛЕКЦІЯ 2

5. Проблема основного онтологічного питання філософії Г.С.Сковороди.
6. Онтологічні засади академічної філософії України XIX ст.
7. Проблеми буття в творчості українських письменників та вчених XIX – поч. XX ст.

1. Онтологічні проблеми в києворуській світоглядній думці визначаються й вирішуються, виходячи з поєднання християнської догматики та міркувань, закладених в міфологічно-народній культурі. Ідея креаціонізму веліла русичам вірити в створення Богом світу з нічого, в існування природного й трансцендентного світів. Створена Богом природа ним же й керується, а тому позбавлена самодостатньої цінності. Світ земний зображався у християнській літературі як осередок зла, якому протиставлявся ідеальний творящий божественний світ. Але ж креаціоністська концепція в ряді творів мислителів Київської Русі набула своєрідного трактування.

Якщо Бог створив природу для людини, міркують київські філософи, то вона повинна активно перетворювати природні речі у відповідності до своїх потреб. Природні явища не повинні бути предметом поклоніння, як це було за язичницьких часів, а стають об'єктом людської діяльності. Русь в XI – XII ст. розвивалась по висхідній як ранньофеодальна держава, а тому й філософській думці була притаманна пропаганда активної життєвої позиції людини та оптимістичний погляд у майбутнє. Так, Іларіон Київський впевнений, що цей світ найкращий, бо живе за благодаттю Божою. Володимир Мономах у “Повчанні”

захоплюється гармонійністю земного світу, його красою, яка гідна досконалості її творця. На його думку, людина має не тільки працювати, але й милуватись природою, яку Бог створив “на потеху” нам. Думки про кінець світу в цей час у києворуській літературі відсутні.

Києворуській думці притаманні певні пошуки єдності земного й божественного світі в уяві наших далеких предків посередниками між небом і землею виступали ангели, які охороняють кожну конкретну річ, тварину чи людину. Ангели в християнській свідомості перебрали на себе функції міфологічних оберегів. Посередником між Богом і людиною уявлялась і Діва Марія, в яку вселився Святий Дух, яка народила Ісуса Христа – Боголюдину. Єдність Бога й природи на Русі намагаються також розуміти, осмислюючи неоплатонівські ідеї про Боже творення світу шляхом еманції.

В пам’ятках культури Київської Русі зустрічаємо відображення ідей про чотири першоелементи, з яких складаються матеріальні речі: земля, вода, вогонь і повітря. Про це читаємо в найбагатшому збірнику уривків з творів античних філософів “Бджола” та “Ізборнику” 1073 р. А Іоанн, екзарх Болгарський, твір якого “Шестиднев” був популярним на Русі, навіть насмілюється критикувати Арістотеля за визнання п’ятого елементу – ефіру. Але в цілому уявлення Іоанна про будову Всесвіту повторює концепцію Арістотеля: Земля має форму кола й розташована в центрі сферичного небозводу, з яким зв’язано кілька концентровано розташованих рухомих кіл, до яких прикріплені Сонце й Місяць, рухомі планети й нерухомі зірки.

Отже, зароджується натурфілософська тенденція, в надрах якої зеленіють паростки наукового пошуку знань про природу. “Ходіння” Ігумена Даніїла до Палестини можна розглядати як зародок вітчизняної географії. Збірки “Фізіологи”, “Палея” містять початки знань з біології, а праці Кирика (XII ст.) – з математики.

Водночас у духовній культурі Київської Русі в XI ст. проявляється натурфілософська позиція, що є результатом поєднання міфології східних слов’ян та християнства. Так, у “Повісті временних літ” вміщена під 1071 рік “Оповідь

про волхвів”, у якій так зображено створення людини: Бог, помившись у лазні, обтерся ганчіркою й скинув її на Землю; з цієї ганчірки диявол створив людину, а Бог втілив у неї душу. Отже, Бог натуралізований; він, як і людина, забруднюється, миється в лазні, схожий на земних людей. Волхви вважають, що світ один, і проти цього не дискутує літописець. Взаємодія “Бог – диявол” у творенні людини більш відповідає християнському розумінню.

Таким чином, онтологічні, натурфілософські уявлення в києворуській культурі розробляються в межах світоглядних позицій міфології й християнства, які перетинаються. Природа уявляється як книга, написана Богом для людини, що є метою Бога, в ім’я якої ним створений світопорядок. Людина активно взаємодіє із Всесвітом, переносячи на нього свої властивості. У той же час русичі знають і певні початки наукових пошуків про будову світу.

Онтологічні уявлення книжників Київської Русі, відображаючи взаємодію християнської і давньоруської міфологічної моделі світу, спираючись на античні ідеї та початки візантійської науки, схиляються до плюралізму в розумінні природи.

2. Наступний етап вирішення онтологічних проблем українською філософією пов’язаний з добою національного Відродження, яка датується к.ХV – початком ХVІІ ст. Змінюються соціально-економічні й політичні умови життя українського народу. Після татаро-монгольського ярма українські землі були захоплені польсько-литовськими феодалами. Посилення соціальних і національних утисків, експансія католицизму спричиняє пробудження української національної самосвідомості. Поступове економічне зростання, піднесення міст, виникнення козацтва створює соціальну базу протесту проти поневолення країни, визначає спрямування духовних сфер життя тогочасного суспільства. Українські мислителі поступово вступають у діалог з надбаннями західноєвропейського Ренесансу, який знаменує перехід від середньовічної до модерної культури. Маючи певне підґрунтя, залишене мислителями Київської Русі, філософи України ХV – ХVІ ст. сприймають ідеї неоплатонізму, ареопагітичне вчення, апофатичне розуміння Бога й світу, що було характерним і для Західного

Відродження. Водночас зростає потяг до збагачення наукових знань про Всесвіт на ґрунті арістотелівської традиції. Вже в кінці XV ст. гурток київських книжників перекладає ряд книг науково-енциклопедичного характеру, зокрема, “Арістотелеві врата”.

Здобуваючи освіту в університетах Заходу, українські юнаки повертались у рідні землі й несли гуманістичні ідеї та наукові знання про природу. Такими були Ю.Котермак-Дрогобич, П.Русин, С.Оріховський-Роксолан та ін. Вони відходять від теоцентричного світогляду середньовіччя, ставлячи в основу філософських роздумів людину, яка розглядається як частина природи. Звідси виникає необхідність вивчати природні явища. Ю.Дрогобич займається астрономією, медициною, географією. Він висловлює думку про залежність погоди від географічної широти, визначає фази Місяця протягом року, час майбутніх місячних затемнень. С.Оріховському належить досить оригінальна думка про небеса, які у його світобудові є посередником між Богом і світом. Це крок до дійсного мислення, адже мислитель залишає за Богом лише створення світу, а керування ним віддає небесам, хоч і не пояснює їх природи.

Наступ католицизму на православ'я зумовив надалі тривале полемічне осмислення складної теолого-філософської проблеми християнства про трійцю. Католики обстоювали погляд, згідно з яким Святий Дух походить як від Отця, так і від Сина. Їм протистояли діячі Острозького культурного центру, які доводили, що Дух Святий походить тільки від Бога-Отця. Стверджувалась моністична концепція буття, що ґрунтувалась на діалектичному розумінні співвідношення єдиного й множинного. У острожців єдине трьохіпостасне божество наділялось атрибутами вічності й безкінечності, тобто це поняття не обмежувалось релігійним змістом, а включало також і філософське уявлення про субстанцію. Професори Острозького колегіуму Василь Суразький, Клірик Острозький в душі апофатичної теології доводять невизначеність Бога як абсолютного начала, його трансцендентність. З іншого боку, вони в плані неоплатонізму зображають іманентність Бога стосовно до світу: він незримо присутній у всьому матеріальному. Намічається тенденція, з одного боку, віддалити Бога від світу, з

іншого боку, розтворити Бога у Світі. Ця тенденція знаходить більшу виразність у концепції випускника Острозького колегіуму І.Вишенського, який трактує Бога не тільки як самочинне начало, але й невичерпний розум, абсолютну істину, логос, ідеал. У часовому вимірі боже є вічним, а матеріальне – плинне. Таке твердження для І.Вишенського є началом для виходу на онтологічну характеристику людини, яка є єдністю вічного духу й смертного тіла. Тілесний світ, на думку І.Вишенського, це зло, якого треба зрестись. Ця думка стала на певний час пануючою в братських школах, поки її не відкинув один з ідеологів братського руху К.Транквіліон-Ставровецький.

З ім'ям цього мислителя пов'язаний ряд нових онтологічних ідей в першій половині XVII ст. Зокрема, він відроджує плюралізм в українській онтології, паростки якого зустрічаються ще в культурі Київської Русі. К.Транквіліон-Ставровецький створює концепцію чотирьох світів. У творі “Зерцало богословії” він виділяє невидимий світ духовних сутностей, що належить до небесної ієрархії; макрокосм – світ тілесних речей, які людина відображає своїми органами відчуття; мікркосм – малий світ, яким є сама людина; світ поєднання злих і грішних людей з дияволом, який є причиною зла на землі. Отже, на відміну від попередніх ідеологів братського руху для К.Ставровецького видимий світ не є тільки злим. Він переконаний у існуванні тілесного світу, який є добрим і красивим, бо його Бог створив для людських потреб: “Видимый сей мир, на нем мы, человеци, рождаемся, живем и умираем, от своего устроения ест добр”, бо його “с толикими красотами, с неизреченными сластями и с многими богатствами Бог создал и уготова для единого, видимого, временного и смертного тела”; цей світ – “прекрасное и пресвятое место”. Все ж зла у земному існуванні людини стільки багато, що злий світ К.Ставровецький виділяє в окрему структурну одиницю. Подібні погляди на існування окремого світу зла знаходимо в апокрифах та народній усній творчості. Можливо, звідти К.Ставровецький почерпнув своє бачення четвертого світу.

Зазначимо також, що з К.Транквіліона-Ставровецького починається прагнення мислителів братств спиратись у розумінні природи на досягнення

західної науки XVI – XVII ст. Але перебільшувати науковість пояснення природи тогочасними українськими мислителями не слід. Ще М.Костомаров у статті “Київський митрополит Петро Могила”, процитувавши ряд думок з творів К.Транквіліона про світобуття, пояснює, що зробив це з однією метою “показати, якою далекою була тодішня вченість від прямого шляху в галузі світських знань. Російські вчені виступали на боротьбу зі своїми ворогами із запасом багатьох різних відомостей в галузі церковної історії і богослов’я, але були невігласами у всьому, що стосується природи і її законів, хоч, як показують їх твори й відчували потребу цих знань”.¹

Дійсно, К.Транквіліон-Ставровецький, як і античні філософи, викладає вчення про чотири стихії, з яких складається Універсум. Він відтворює концепцію неоднорідного простору Арістотеля, за якою кожне тіло прагне знайти своє природне місце. Морську бурю, грім і блискавку К.Транквіліон пояснює, спираючись на погляди представників східної патристики Василя Великого та Іоанна Дамаскіна. Він викладає геоцентричну точку зору на Всесвіт, бо геліоцентрична система Коперника йому невідома. Іноді він розглядає ряд наукових гіпотез про причини явища, але відчувається, що йому якось байдуже, де лежить істина. Головне для нього підкреслити Божу мудрість у творенні світу на благо людині: “Всякоє убо твореніє на потребу чоловіку сотворив Бог на земли, и мори, и на воздусі, и на висоті небесной”.² Це прямий перегук з думками мислителів Київської Русі, зокрема з “Повчанням” Володимира Мономаха. Подібний перегук є і в інших діячів братств. Наприклад, І.Копинський у своєму творі “Алфавіт духовний” теж зазначає, що світ живої і неживої природи створено Богом на послугу людині.

Отже, діалог українських мислителів XV – поч. XVII ст. з філософськими та науковими концепціями Західного Відродження не призвів до розриву з ідеями Київської Русі, спадкоємцями яких справедливо вважали себе культурні діячі українського Ренесансу. Західну мудрість про світ вони осмислювали крізь призму вітчизняної думки предків. Як і західні філософи цієї доби, українські мислителі не були вільні від релігійних ідей у розумінні світобуття. Але їх

діяльність сприяла подальшому розмежуванню філософії та богослов'я, що продовжилось у Києво-Могилянській академії.

3. Києво-Могилянський колегіум (заснований у 1632 р.), а згодом Академія – перший вищий навчальний заклад в Україні – став осередком формування вітчизняної професійної філософії, яка стає самостійною сферою знання. Її складовою частиною була фізика або природна філософія (натурфілософія), яка займала провідне місце у філософських курсах. Еволюція натурфілософських поглядів у Києво-Могилянській академії проходить два етапи: на першому (XVII ст.) домінує тенденція до розмежування філософії і теології, акцент з пізнання Бога поступово переноситься на пізнання природи; на другому (XVIII ст.) є прагнення пояснити світобуття, спираючись на досягнення західноєвропейської науки. Університетський статус цього навчального закладу вимагав, щоб кожен професор створив свій філософський курс, тому натурфілософські концепції, як і інші, були неоднозначні, часом протилежні. Так, Й.Кроковський тяжів до трактування Арістотеля в стилі середньовічного Д.Скота, а С.Яворський в душі другої схоластики. Т.Прокопович та М.Козачинський слідують картезіанству, а А.Дубневич вважав Декарта фальсифікатором Арістотеля. Але, як помічаємо, Арістотель був основним авторитетом для киево-могилянців як мислитель, що систематизував основні філософські категорії, відкрив закони логіки. Деякі центральні онтологічні положення Арістотеля: про субстанцію як сукупність речей, про тіло як єдність матерії та форми та ін. - професори Академії використовують, але переосмислюють у руслі знань Нового часу. Г.Кониський у XVIII ст. вже чітко виразив позицію киево-могилянців: “Наслідуюмо правду, а не Арістотеля”.

Переосмислюючи основне онтологічне питання попередньої філософії про відношення “Бог-Світ”, професори академії стають на позиції пантеїзму та деїзму. У курсах І.Гізеля, С.Яворського, А.Дубневича та ін. Бог, як самодостатня сутність, вічна, безмежна, неосяжна для розуму, безкінечно творить природу й розчиняється в ній. Для І.Гізеля природа це і її творець, і сутність кожної речі; Бог заповнює весь простір, водночас не перебуваючи в якомусь конкретному місці. У

той же час у Гізеля пантеїзм переплетений з деїзмом: у створеному Богом матеріальному світі процеси залежать від “вторинних” природних причин. Деїстичні тенденції ще більш чітко простежуються в курсах Т.Прокоповича, А.Дубневича, Г.Кониського. Так А.Дубневич стверджує, що “Бог, творець і основоположник усього природного, нічого не робить всупереч природі”. Г.Кониський впевнений, що Бог створив закони природи для підтримання її стабільності й розвитку. Він пише: “Бог, створюючи різноманітність цього світу, бачачи, що кожна річ не може постати без його твору, ані створена існувати, встановив, що для всіх речей він віддає свою зберігаючу здатність, однак, щоб це збереження найменше шкодило встановленим ним законам”.³

Професори Академії продовжують плюралістичну тенденцію українських мислителів. Всесвіт ними поділяється на п’ять світів: ангельський, елементарний, бо створений з чотирьох елементів, мікрокосм (людина), макрокосм, божественна думка. Предметом натурфілософії визнавались три світи: елементарний, макрокосм і мікрокосм. Ангельський і божественний світ вважався предметом теології. Бога й природний світ розводили по різних квартирах, і досліджувати їх мали різні види пізнання. Оскільки всі п’ять світів мислились як реальні, то прагнули осмислити єдність світу. Про певну подібність небесного й земного світів у XVI ст. писав І.Гізель. У XVIII ст. Г.Кониський вже впевнений, “що матерія неба дуже мало відрізняється від земної”, його аргументи поєднують арістотелізм і сучасну йому науку: як земне, так і небесне складається з матерії і форми, має протяжність, змінюється. Але зауважимо, що небесне у нього не тотожне Божому царству; мова йдеться лише про єдність тілесного світу – неба й землі.

Професори відповідно до ідей Нового часу переосмислюють проблему матерії. Погоджуючись з Арістотелем, що повною субстанцією є природні тіла, вони матерію називали неповною субстанцією, основою тіла. Речі виникають, змінюються, зникають як такі, але ж від них лишається незмінна першооснова, яка переходить в інші речі. Матерія не сприймається відчуттями, але вона реально існує, є вічною, оскільки Бог існує споконвіку і не можна допустити, щоб він

існував і не творив матерію. Адже згідно з пантеїзмом, природа і Бог тотожні. Переосмислюється аристотелівське співвідношення матерії і форми. Уже Гізель, Кононович-Горбацький роблять спробу подолати дуалізм матерії і форми. У Г.Кониського матерія і форма єдині. Він мислить у відповідності з європейською філософією, яка наділяла у XVII – XVIII століттях матерію рядом первинних якостей, в тому числі й протяжністю.

Як і західні філософи, києво-могилянці природним станом речей вважали рух. Оскільки на той час найбільші досягнення мала механіка, то рух розумівся механістично, як переміщення одного тіла відносно іншого. Універсальною причиною руху вважався першопочтовх, який іде від Бога. Але професори схильні шукати й конкретні причини руху тіл. У Г.Кониського, який підбив підсумки цим пошукам, спостерігається тенденція до розгляду руху як змін взагалі. Він піднімається вище західноєвропейського механіцизму, вважаючи, що “численні ефекти, дії, особливо чуттєвих тіл не можуть бути пояснені з механістичних принципів Картезія”.⁴ Г.Кониському також притаманний і підхід до розрізнення руху й розвитку, який він трактує як зміни від меншої якості до більшої.

У розумінні, форм матерії простору й часу в Академії певну данину віддавали попередній філософсько-релігійній традиції протиставляючи Божу вічність і земну плинність, хоч згодом в дусі неоплатонізму робили спроби їх зблизити. Але визначальним у формуванні концепції простору й часу стало релятивістське вчення Г.Лейбніца, згідно з яким час розглядався як близькодія тіл, а простір мислився невіддільним від середовища.

Таким чином, професори Києво-Могилянської академії, як віруючі християни, в розумінні світобуття зберігають його теологічні основи, але знайомство з натурфілософією Заходу спонукає їх до переосмислення ряду онтологічних проблем. Цей процес включає спроби поєднання релігійних і наукових поглядів на світ, призводить до переплетіння пантеїстичних та деїстичних ідей, до пошуків однорідності земної і небесної матерії, твердження про її вічність, рух, з’єднаність з простором і часом. Природа у більшій мірі стала

розумітись як матеріальний світ, хоч і створений Богом, але незалежний від Нього, як такий, що має самоцінність. Такі онтологічні висновки націлювали тогочасних вчених на пізнання законів природи, стимулювали розвиток природознавства, що було необхідним в епоху економічних реформ XVIII ст.

4. Аналіз онтологічних поглядів доби українського бароко не можна обмежувати лише філософськими курсами професорів Києво-Могилянської академії. В кінці XVII — на початку XVIII ст. Чернігів утверджується як філософський центр на Лівобережній Україні. Архієпископ Чернігівський Лазар Баранович збирає навколо себе освічених людей, мислителів. Так виникає Чернігівське літературно-філософське коло, об'єднуючи за особливостями світоглядного бачення й відношення до дійсності ряд непересічних особистостей, таких як: І.Максимович, Д.Туптало (Дмитрій Ростовський), І.Галятовський, А.Стаховський, І.Орновський, А.Крщонович, О.Бучинський-Яскольд та ін. Саме в Чернігові на початку XVIII ст. розгортає свою діяльність другий в Україні після Києво-Могилянської академії культурно-освітній центр – Чернігівський колегіум. Як правило, діячі Чернігівського літературно-філософського кола були випускниками, а найбільш визначні з них у свій час викладачами та ректорами Києво-Могилянської академії. Тому філософське мислення чернігівської духовної еліти в цілому позначене концепціями києво-могилянців. Але особливості міфології, становища Чернігово-Сіверщини в XVII – XVIII ст. все ж позначились на специфічності світорозуміння мислителів, тісно пов'язаних з цим краєм.

Чернігівські мислителі – це релігійні діячі, богослови. Але в їх творах під богословсько-релігійною оболонкою вбачається прагнення дати відповіді на питання світобуття. Так, Л.Баранович мислить світ “яко дом”, в якому люди господарюють за допомогою Бога. Протилежним світові є антисвіт, який репрезентує уявлення про Бога. Розуміння ж Бога у чернігівських мислителів спирається на апофатичне вчення Псевдо-Діонісія Ареопігита, неоплатонізм. Д.Туптало в творі “Рассуждения об образе Божіи и подобии в человеце” ототожнює Бога з невидимою духовною сутністю, заперечує його антропоморфність. Він пише: “Невидим понеже Бог дух есть. Бог есть свет. Бог

духовная природа, бесплотен, невоображен, неописан, неизречен”.⁵ І.Максимович, щоб утвердити неоплатонічне вчення про те, що Бог творить світ шляхом еманції поетапно, будує структуру своєї книги віршів “Богородице Діво”, поклавши в її основу принцип дев’яти членів небесної ієрархії Псевдо-Діонісія. Тільки трансцендентне Єдине, за переконанням І.Максимовича, створило цей множинний, різноплановий земний світ. З такої онтологічної думки випливає висновок про те, що Божий світ є протилежністю видимого світу: Бог настільки досконалий та незмірний, що приписувати йому предикати, властиві природним речам, неправомірно, дати йому раціональне обґрунтування чи стверджувати дефініцію неможливо.

Специфічно Чернігівська думка визначає світове начало або субстанцію. Л.Баранович оригінально трактує біблійний догмат про те, що началом світу було Слово. Він вважає, що Слово це прямий вияв духу, тобто повітря, яке є тілесним, плоттю. Таким чином, у Барановича виникає поняття “Слово – плоть”, а начало світу трактується бінарно: Бог не може бути началом світу без Слова і плоті, без Мудрості – Софії та плоті. Бінарність не слід ототожнювати з дуалізмом, згідно з яким існування двох паралельно існуючих начал – духовного й матеріального. Бінарне бачення світу визначає єдність Слова і плоті; їх єднає Бог. Ця теза співзвучна філософському принципу тотожності мислення й буття, яка була притаманна томізму. Л.Баранович розглядає проблему в антропоцентричному аспекті як субстанціальне розмаїття світу: Бог знає імена всіх “плотностей”, а людина не знає. Проте людина визначає складові засади земної плоті, які вона поділяє на стихії та природу. Стихії, по Барановичу, диференціюються на частини та елементи, взаємодія яких призводить до утворення усього розмаїття видів і родів тіл.

Л.Баранович не обходить і проблеми початку й кінця світу. Він уникає повторення ортодоксального християнсько-есхатологічного погляду, спираючись на принцип “посередництва” Христа. У викладі мислителя, Христос є перше творіння Бога. Після чого створюється Богом світ і передається у володіння Христу. З цього випливає, що світ починається і кінчається там, де перебуває

Христос, а не папа римський, як вчить католицизм. Христоса, як боголюдину, репрезентує не тільки Бог-Отець, але й плодоносна земля. Тому мислить Л.Баранович початок і кінець світу пов'язує з плодоносністю землі, з творенням людиною “хліба сущого”. Це яскраві антропоцентричні висновки.

Для чернігівських мислителів типовим є уподібнення світу морю. Метафора моря репрезентує хитавицю видимого світу, який, будучи одним і тим же, одночасно змінюється, особливо під час штормової та буремної погоди. “Образ міра сего, – пише Д.Туптало, – показуют нам географы и козмографы, но наилучший образ міра сего, от Бога написанный, есть море. В морской воде, аки в зеркале, наилучше мір сей увидети можно. Как много есть перемен на море, толико в мире сем. Якоже на мори во время волнения возносятся волны и низподают, восходят до небес и низходят до бездн, глаголет Псаломник, тако в мирском волнении не един Каперпаум визввшаєт до небес и даже до ада нисходит”⁶.

Звичайно, спостереження над природою дають філософам матеріал для порівняння світу з морською нестабільністю, але ця метафора ще в більшій мірі пов'язана з перипетіями історії України кінця XVII – поч. XVIII ст., з періодом Руїни й початком закріпачення селян і козацтва. Чернігово-Сіверська земля була на перехресті боротьби Речі Посполитої і Росії, особливо боляче відчуваючи невпевненість у майбутньому, те, що “світ у злі лежить”. Л.Баранович констатував: “У нас страшный хаос, земля не обработана и пуста”. На думку І.Максимовича, життя людини – це морська мандрівка, яка несе і радість і “юдоль плачу”. Світ, як і море, є релятивним; тут і порядок та сталість, і безладдя та мінливість. У суспільстві, як частині універсуму, порядок, стабільність, з погляду Л.Барановича, залежить від самих людей, від їх злагоди. Раціональність у суспільство–море, на його думку, ціннісні орієнтації вносить церква для позитивної життєдіяльності.

Підсумовуючи сказане, зробимо висновок, що діячі Чернігівського літературно-філософського кола, визначаючи онтологічні проблеми, акцентують не на теоцентризмі, а на антропоцентризмі, розглядаючи світ як “дім людей”. За

релігійними символами вбачається прагнення схопити діалектику єдиного і багатоманітного, що проявляється в бінарності розуміння субстанції. Людиномірність світу знаходить вираз у трактуванні його за допомогою образу людинобога Ісуса Христа, метафори “море”, тобто життєпростору людського існування, що складається з світлої і темної сторін. Світ розуміється, певним чином, екзистенціально, бо він утворюється на засадах добра і зла, є сумішшю порядку й безладдя, нагадує море, а люди в ньому човники, рівні між собою невідомістю, але в той же час різні як індивіди.

Основні концепції мислителів Чернігівського літературно-філософського кола пізніше стали підвалинами для складання філософських курсів, які читались у Чернігівському колегіумі. Так, “Курс всієї філософії” невідомого автора, що зберігається в Чернігівському державному архіві, багато в чому повторюючи аналогічні курси Києво-Могилянської академії, водночас має свої відмінності. Зокрема, він включає концепцію змішування елементів, що призводить до виникнення сущого. Як зазначають дослідники цього курсу, його автор орієнтується не на теоцентризм а на антропоцентризм.

5. Вихованцем Києво-Могилянської академії був Г.С.Сковорода. Тому його філософія багато в чому співзвучна вченню професорів Академії, але в той же час є оригінальною. Хоч центральне місце в філософії Г.С.Сковороди відводиться людині та її моральності, він не обходить онтологічних проблем, які підпорядковані антропоетичним. Так, вчення про дві натури та три світи він розглядає як основу для конкретизації розуміння шляху до самопізнання та щастя.

Висхідним для Г.С.Сковороди є розуміння світу як двонатурного. У трактаті “Вступні двері до християнської добронравності” читаємо: “Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга – невидима. Видима натура зветься твар, невидима – Бог”.⁷ Дві натури в єдності притаманні як Всесвіту, так і кожній окремій речі. Первинність належить невидимій натурі, а видима є лише її тінню. Бог як безпочаткове начало світу є розлитий в Універсумі дух, таємний закон, основа тварного (від слова “творити”) світу. “Ця невидима натура, чи Бог, усю

твар презирає й утримує; скрізь завжди був є і буде. Наприклад, тіло людське видно, але позирливого й утримуючого його розуму не видно”.⁸

Погляд на двонатурність світу започатковано ще в філософії Платона, розвинутий у християнстві. Г.С.Сковорода основні зусилля докладає до того, щоб надати цьому погляду антитетичного розуміння, тобто розгляду буття як єдності протилежностей. У трактаті “Ікона Алківіадська” Г.С.Сковорода характеризує дві натури як протилежні, які між собою борються як дух і тіло; в той же час кожна річ зіткана з протилежних сторін, тенденцій, взаємодія яких веде до руху. Він пише: “... В цьому цілому світі два світи, які становлять один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і зруйнівний. Цей – риза, а той – тіло, цей – тінь, а той – дерево; цей – речовина, а той – образ, тобто основа, що містить речовину і грязь... Отже, світ у світі – це вічність у тлінні, життя у смерті, бадьорість уві сні, світло в пільмі, у неправді істина, у плачі радість, у відчаї надія”.⁹

Стверджуючи первинність духовності, Г.С.Сковорода водночас наголошує на вічності природи, матеріального світу. В діалозі “Потоп зміїний” він твердить, що лише єдиний хіба дитячий розум може помислити, що цього великого світу колись не було або колись він зникне. У діалозі “Розмова п’яти супутників про істинне щастя в житті” філософ доводить, що природа (натура) сама собою народжена, є батьком і початком, який не має ні начала, ні кінця.

Теорія двох натур доповнюється теорією трьох світів. Г.С.Сковорода всю дійсність поділяв на три взаємодіючі світи. Про них він найбільш конкретно пише в діалозі: “Потоп зміїний”: “Є ж три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей, складений із незлічених світ – світів, і є великий світ. Інші два часткові й малі світи. Перший – мікрокосм, тобто світик, малий світ, або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія”.¹⁰ Отже, на його думку, існують три світи: макрокосм, мікрокосм, та символічний біблійний. Поділ Всесвіту на макросвіт і мікросвіт (людина) спирається на античну ідею про єдність людини з всесвітньо-космічною субстанцією. В Київській Русі вслід за Іоанном Дамаскіним ділили дійсність на макросвіт і мікросвіт, розуміючи під

останнім людину. Такий же поділ притаманний і професорам Києво-Могилянської академії. Оригінальність Г.С.Сковороди виявляється у виділенні Біблії в окремий світ, а також у твердженні, що кожен з названих світів є двонатурним. Макрокосм, або світ видимих речей і явищ, водночас є тінню духовної невидимої натури – Бога, який є у всьому: “в дереві є правдивим деревом, у траві – травою, в музиці – музикою, в будинку будинком в тілі нашім земнім новім є тілом і осередком, або головою його”. Мікрокосм – теж двонатурний, бо людина поєднує в собі Боже (духовне) й тілесне. Світ Біблії є двонатурним тому, що поєднує букву й дух. Якщо, читаючи святе Письмо, слідувати буквальному його розумінню, то воно здається нерідко неправдивим, навіть безглуздим. Біблія ж, на думку Сковороди, – це світ символів, які треба розшифрувати, вміти правильно осмислити, тоді невидимий світ стає досяжним для сприйняття й розуміння. Як розшифрувати символи таємничого світу Біблії, Г.С.Сковорода пояснює в своїх творах “Ікона Аківадська” та “Жінка Лотова”.

Онтологічні погляди Г.С.Сковороди викликали неоднозначне їх трактування й оцінку різними філософами, в тому числі й вітчизняними. Як правило, вони дискутують про вирішення Сковородою основного питання філософії, під яким розуміють питання про відношення духу й природи, свідомості й матерії. Більшість схиляється до висновку, що сквородинська онтологія – це пантеїзм, оскільки Бог як духовне начало розчинений в природі, ототожнений з нею. Причому одні, посиляючись на те, що у двонатурному розумінні світу Сковорода пріоритет віддає невидимому духовному началу, називають мислителя ідеалістом пантеїстичного забарвлення. Інші, вказуючи на розуміння Сковородою матерії як вічної, називають онтологію філософа пантеїзмом матеріалістичного нахилу (С.П.Стогній. Праця і мораль у спадщині Г.С.Сковороди // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. К., 1992.).

Іншу точку зору висловила відома дослідниця історії української філософії В.М.Нічик (Нічик В.М. Проблема Бога й світу в творах Сковороди // Сковорода Григорій...). Вона відкидає твердження, що Г.С.Сковорода був пантеїстом.

Аргументи її такі: Сковорода твердить, що невидима й видима натури співвідносяться як внутрішнє й зовнішнє. Мислитель це ілюструє на прикладі: Бог перебуває в тілесній природі, як горіхове зерно в шкаралупі, як тіло людини в ризах. Згідно пантеїзму, Бог, розчинившись у природі, злившись з нею, є її сутністю. За Сковородою ж, невидиме й видиме “не злиті воєдино”. Відомо, що явище відкриває свою сутність, а сутність відкривається через явище. У вченні Сковороди шкаралупа ховає зерно, а риза тіло, але ж зерно не є сутністю шкаралупи, а тіло – сутністю ризи. Отже, вчення Сковороди – не пантеїзм, а іманентний трансценденталізм, який буває натуралістичним і гносеологічним. Сковорода належить до першого, оскільки трансцендентне (Бог) у його концепції, присутнє (іманентне) в природі, в людині, закрите матеріальним: щоб добратись до духу слід зняти тілесне. У Канта ж – іманентний трансценденталізм – гносеологічний, тобто підпорядкований теорії пізнання.

Російський історик філософії В.Зеньковський звертає увагу на те, що у Сковороди в моральному аспекті духовне – це добро, а матеріальне – це зло. Духовне й матеріальне у нього часом набувають такої незалежності в світі, що є підстава говорити про певні риси дуалізму його філософії.

Звичайно, онтологія Г.Сковороди дуже складна, глибока за змістом, навіть часом суперечлива. Тому й оцінки вирішення ним питання, поставленого філософією Нового часу в Західній Європі, про відношення духу й матерії неоднозначні. У роздумах, наведених вище філософів, є своя частка істини. До неї б можна додати, що Г.С.Сковорода продовжує традиційну лінію попередньої української філософської думки, для якої характерний плюралізм (три світи) у розумінні світу. І все ж, міркуючи в описаному руслі, ми забуваємо, що українській думці, як правило, не притаманне основне питання філософії, як воно формулювалось на Заході. Зокрема, на наш погляд, основне питання філософії Г.С.Сковороди – це питання світу, який би влаштовував людину, в якому вона почувалась би щасливою і який би міг утворитися завдяки її участі. Який це світ, які шляхи до нього ведуть, поговоримо, розглядаючи проблему сквородинської людини.

6. З другої половини XVIII ст. в Російській імперії, в тому числі й в Україні, примусово вводиться у навчальних закладах читання курсу філософії за підручником Х.Баумейстера, учня Х.Вольфа. Німецька вольфіанська філософія викладалась у Києво-Могилянській академії аж до її закриття в 1817 р., в українських колегіумах, а потім у духовних семінаріях. Це спричинило значний застій в українській світоглядній думці. Її піднесення в XIX ст. пов'язано з відкриттям Київської духовної академії (1819), Харківського (1805), Київського (1834) університетів та Рішельєвсько в Одесі і Ніжинського ліцеїв. Починаючи з 30-х років XIX ст., найзначнішим центром філософського життя України став Київ, де діяльність професорів університету та Київської духовної академії об'єднувалась: ряд викладачів філософії працював одночасно в обох закладах. Тому можна говорити про спільні риси університетського та духовного напрямів професійно-академічної філософії, про існування тогочасної Київської філософської школи. Характерним для неї була опора на традиції платонізму і залежність від ідеалізму німецької класичної філософії. Хоч духовно-академічна філософія мала й специфічні риси: базувалась на християнському неоплатонізмі, глибокому вивченні патристики. Вольфіанська філософія витісняється в результаті сильного впливу на українських філософів німецьких мислителів Канта, Фіхте, Гегеля та Шеллінга. Проте цей процес не був простим пересаджуванням німецьких ідей на український ґрунт. П.Авсенєв, І Скворцов, С.Гогоцький, О.Козлов, О.Новицький, Й.Міхневич, а пізніше П.Юркевич, П.Ліницький, Г.Челпанов, О.Гіляров намагались синтезувати ідеї німецької класичної філософії з теїзмом, з православною думкою, врешті, осмислити їх відповідно до української ментальності, ідей екзистенціального світорозуміння, які були притаманні Г.С.Сковороді. Сказане вище визначає як характер української академічної філософії XIX ст. в цілому, так і її онтології.

Проілюструємо сказане, звернувшись до праць окремих філософів. Так, І.Скворцов найбільший інтерес проявляв до філософії І.Канта, але вважав, що все краще в кантіанській філософії запозичене з Євангелія, а все найгірше належить німецькому способу мислення. Гегелівський панлогізм І.Скворцов вважав

різновидом пантеїзму, а таке світоспоглядання несумісне з християнством, де стверджується, що Бог є трансцедентним по відношенню до світу. П.Авсенєв пропагував теологічний геоцентризм: Земля є центр Всесвіту, а причиною всього є Бог. Природа сповнена духом Творця. Такі погляди спричинили його тяготіння до філософії Шеллінга про тотожність буття й свідомості. Внаслідок цього він виступав за зближення земного й небесного, фізичного й духовного буття, що засудили керівники Академії. С.Гогоцький був гегельянцем, негативно ставився до матеріалізму, особливо критикуючи його механіцизм. Гегеля ж трактував теїстично: абсолютна ідея – це Бог. Недоліком діалектики Гегеля, на його думку, є те, що це вчення про загальний розвиток, а індивідуальне буття нею пояснити не можна. У Й.Міхневича спостерігаємо процес переорієнтації з філософії Шеллінга на ідеї Гегеля й частково Фіхте. Але всі німецькі філософи у нього трансформуються через призму християнської духовної традиції, підпорядковані ідеї безсмертя душі, Божому промислу. Тому філософія повинна спочатку розкрити буття нескінченного (Бога), а вже потім властивості природних речей, щоб побачити й визначити, як нескінченне втілюється в кінцеве, вічне — в перехідному.

Найбільш визначним українським філософом академічного плану був Памфіл Юркевич (1827 – 1874), який спочатку викладав філософію в Київській духовній академії, а з 1861 року в Московському університеті. Його роботи вводили українського читача в проблематику тогочасної європейської філософії. У галузі онтології він виступив проти вузькості, однобічності як матеріалізму, так і ідеалізму. На його думку, матеріалізм має право на існування, оскільки він націлює природознавців на розуміння об'єктивного світу природних явищ, на пізнання буття речей шляхом чуттєвого пізнання й розуму. Але матеріалізм неправий в тому, що під буттям розуміє тільки матерію. Але ж само поняття “матерія” є лише абстракцією, що утворена в результаті розумової діяльності. А хіба ж душевне, духовне не існує? Значить воно теж є буттям. Більше того, тілесне доступне нашому пізнанню лише через душевне. Недоліком матеріалізму є й те, що він пояснює явища тільки зовнішніми причинами, а не з їх внутрішньої

сутності, яка знаходить вираз через ідею, про що йшлося ще у Платона. В ідеї буття й мислення тотожні, підсумовує П.Юркевич.

Особливо критично налаштований П.Юркевич проти матеріалізму другої половини XIX ст. Бурхливий розвиток природознавства, звернення до досвіду, емпіризму привели до заперечення спекулятивної гегелівської філософії. Ще в першій половині XIX ст. виникає позитивізм, який прагне перетворити філософію в подібність природничої науки, яка спирається на досвід, факти, поширюється вульгарний матеріалізм, який свідомість вважає матеріальною. Критиці вульгарного матеріалізму П.Юркевич присвятив свою статтю “З науки про людський дух”, яка є аналізом статті М.Чернишевського “Антропологічний принцип у філософії”, надрукованій у журналі “Современник”. М.Чернишевський відносить свої погляди до філософії реалізму. П.Юркевич високо оцінює реалістичну філософію, яка зробила багато відкриттів у сфері аналізу людського духу, але ж Чернишевський знає про цю філософію лише з чуток. Він прагне обґрунтувати матеріальну єдність буття, а тому “дійшов думки шукати пояснення психічних явищ у хімічній лабораторії. Він заперечує в людині нематеріальне начало тому, що його ніде не видно”. У Чернишевського спостерігається “переміщення та злиття різних порядкових явищ неорганічних та органічних, органічних та духовних... Нарешті, вважаючи разом з більшістю людей, що будь-яке споглядання, яке взяте у своїй безпосередності вже є фактом науки, автор не знайшов особливих відмінностей між життям людським і тваринним...”¹¹

Водночас П.Юркевич оцінює ідеалізм, як “матеріалізм навиворіт”, бо ця філософська течія абсолютизує духовне. Він бачив, що ідеалістична гегелівська система, як і інші класичні філософські ідеалістичні вчення, в XIX столітті не відповідають рівню розвитку наук. У цій ситуації по мірі розвитку конкретних наук філософія, як особливий вид світоглядного знання, повинна вийти на новий шлях, піднятися на вищий щабель, рівень, який би перевершив ідеалістичні системи минулого.

П.Юркевич у праці “Ідея” та ін. так викладає основи своєї онтології, віддаючи переваги платонізму. “Буття ідеї” не означає, що вона існує як

матеріальні об'єкти. Ідея не є щось субстанційне та реальне, а тільки ідеальний прообраз реальності. Ідея є те, чим річ повинна бути чи стати. Ідеї та явища єднає творча воля Бога, так треба розуміти тотожність мислення й буття. П.Юркевич, продовжує онтологічну традицію української думки, визначаючи буття плюралістично, виділяючи три його сфери: царство ідей або “вічної правди” – “ноуменальний світ”; царство розумних істот – реальний світ; царство примарного існування тілесності – феноменальний світ. Три світи активно, гармонійно взаємодіють.

Отже, засвоєння німецької філософії в Україні в XIX ст., як вважає Д.Чижевський, спонукало вітчизняних мислителів на власну самостійну творчість, що була не лише відгуком, але й відповіддю Заходу. Філософське мислення українців не потонуло в західному раціоналістичному розумінні світу. На перепоні цьому стали релігійність мислителів і їх вірність традиціям попередньої філософії. С.Гогоцький, протестуючи проти гегелівської раціоналізації релігії, заявив, що “найцінніший зміст духовного світу живе в переконаннях серця, а не в поняттях розуму”. А пізніше П.Юркевич створює свою концепцію “серця”, що йде від Г.Сковороди і є екзистенційальною за своїм змістом і духом.

7. Філософська культура певної нації включає в себе не тільки теоретично-раціональне світорозуміння, але й філософські погляди, які виробляються в художній літературі та мистецтві, в науці тощо і визначаються поняттям “філософеми”. Звернемось до аналізу онтологічних ідей, українських філософем XIX – поч. XX ст. і почнемо їх розгляд зі світоуявлення письменників. У першій половині XIX ст. в Україну проникають ідеї західноєвропейського романтизму, який кликав осмислити сутність свого народу, бачити його історію “тут і тепер”. Сприяючи пробудженню національної української самосвідомості, романтизм стає світоглядною основою українського письменства.

У випускника Ніжинського ліцею вищих наук Миколи Гоголя романтизм переплітається з екзистенціальним баченням світу Г.Сковороди. М.В.Гоголь у своїй творчості, як і Сковорода, спирається на “простую и всеобщую веру”

народу, на українську ментальність та національні світоглядні архетипи. Для Гоголя світ схожий на Сорочинський ярмарок, де все закономірне й водночас хаотичне, де панує рівновага, готова порушатись і все готове щомиті розбігтись у різні боки.

Люди носять у собі Бога й чорта, добро й зло. Бог є символом нескінченності світу, початок сущого; чорт – заперечення Бога, а отже й заперечення нескінченного всякого початку й кінця. Світорозуміння Гоголя є продовженням традиційного для українського мислення антропоцентризму та поліфонічності. На його погляд, людина – це мікрокосм, у якому зосереджені всі світові стихії з їх безкінечністю вимірів. Звертаючись у своїх літературних творах до міфів, архетипів, образів – понять, Гоголь прагне розкрити багатошаровість буття, особливо соціального. Як і іншим романтикам, йому притаманна закоханість у природу, злиття людини з нею. Соціальне ж буття він характеризує як царство мертвих душ. Герой його поеми в прозі Чичиков скуповує мертві душі, що в контексті архетипів українського світогляду означає таке: мертвими душами торгує тільки чорт, як явище безсмертної людської вульгарності. На думку Гоголя, душами треба не торгувати; мертві душі треба оживити, забравши з них оцю вульгарність за допомогою краси мистецтва й сміху. Цьому й присвячує своє життя М.В.Гоголь аж до своєї духовної кризи, про яку мова йтиме в іншій лекції.

У.Т.Г. Шевченка в центрі творчості теж поставлено антропоцентричне розуміння й ставлення до світу. Український історик філософії Д.Чижевський зазначав, що “для Шевченка природа є щось підрядне людині, є резонатор, або дзеркало людських переживань і, вдивляючись і вслухаючись у неї, людина чує і бачить тільки себе саму. Природа відкликається на усе, що діється в серці людини, відбиває внутрішнє життя людини в наглядних образах та символах”.¹² У творах поета природа радіє і сміється, сумує й плаче відповідно до настроїв людини, її почувань. Подібний романтичний антропоцентризм пізніше спостерігаємо в “Лісовій пісні” та віршах Лесі Українки.

Постать І.Франка в українській онтологічній думці характеризується інакше. Він не тільки письменник, але й доктор філософії. Його життєтворчість припадає на кінець XIX – поч. XX ст., коли в Європі поширюється марксистська матеріалістична діалектика, що мала великий вплив на світогляд І.Франка та його соратників-письменників і публіцистів демократичного спрямування: С.Подолінського, М.Павлика, М.Коцюбинського, Л.Українки, П.Грабовського. Для їх творчості характерна така риса українства як антеїзм, шанобливе ставлення до землі. І.Франко етимологію поняття “матерія” пояснював, виходячи з словосполучення “матір-земля”, “матір-природа”. Він визнавав об’єктивність матерії, її вічність, кінецьність. “Одно лише вічне, без знищення й межі – матерія”, писав він. Свідомість же є вторинною, бо вона належить людині, яка “є тільки одним з незлічених творінь природи... Вона є всім для неї, поза природою нема пізнання, нема правди”.¹³ До ідеалістів І.Франко ставився негативно, називаючи їх черв’яками в гнилому болоті, а ідеалізм – панським спортом. Пізнання марксистського матеріалізму завадило йому правильно оцінити зміст ідеалізму.

На думку І.Франка, природа багатоманітна й перебуває в постійній зміні, в русі. Він знав діалектику Гегеля, але негативне ставлення до ідеалізму зумовило її критику й схилення до діалектики марксизму. Хоч і тут І.Франко не у всьому був згоден. Зокрема, він не визнає стрибків у розвитку: “В людському розвої, так як і в усякім природнім, не буває ніяких скоків. Все постає звільна і правильно, нині родиться з учора, а завтра постає з нині”.¹⁴ Подібну думку висловлювала й Л.Українка у своїх творах “Утопія в белетристиці” та “Європейська соціальна драма XIX століття”.

Іноді у І.Франка трапляються висловлювання, які можна трактувати як відгук вульгарного матеріалізму. Він вважає, що мозок людини – “це той пункт, де матерія мислить, і тіло є дух” і де “навпаки дух є тіло та мислення є матерія”. Отже мислення зводиться до фізіологічного процесу в мозку, а духовне й матеріальне ототожнюється. Елементи натуралізму зустрічаються і в С.Подолінського, який, намагаючись довести матеріальну єдність світу, в творі “Праця людини ...” пояснює сутність праці законом збереження й перетворення

енергії, за що його піддав критиці Ф.Енгельс. Але натуралізм був притаманний не всім письменникам-демократам цього часу. Так, Л.Українка у листі до А.Кримського критикує його натуралізм, “доведений до крайності”, пояснюючи, що природними чинниками не можна визначити суспільні явища, поведінку людей, виправдати їх нещастя. І.Франко виступав проти соціал-дарвінізму, який пояснював суспільні зміни за допомогою дарвінівської ідеї про боротьбу видів за існування. Отже, в поглядах на природне буття у письменників знаходимо певну суперечливість.

Онтологічні погляди вчених формувались не тільки від впливом їх наукової діяльності, але й певної філософії. Так, на поч. XIX ст. ідеї романтизму сприймалися не тільки письменниками, але й вченими. Шелінгіанцем був відомий український і російський вчений-медик, уродженець м. Борзни (Чернігівської губ.), вихованець Києво-Могилянської академії, Данило Велланський (Кавунник). Він зробив спробу застосувати ідеї Шеллінга до розуміння розвитку фізики, фізіології та медицини. Вихідним моментом його онтології є визнання об’єктивно існуючої першооснови – абсолюта, яким визнається Бог. Але потім створена ним матерія еволюціонує від неорганічної до органічної природи і приводить до появи людини. Світ мислився ним як єдиний, бо ідеї є законами буття; між духовним та матеріальним існує відношення тотожності. Матерія, простір і час теж взаємопов’язані, єдині. Різноманітність світу він пояснює дією полярних сил, що приводить до руху. Як і у Шеллінга, у Велланського ступенями розвитку є магнетизм, електрика, хімізм, а в органічному світі – тварини та люди. Як бачимо, об’єктивно-ідеалістичні та релігійні погляди вчений синтезує еволюційною концепцією природи, якій притаманне самоджерело розвитку – взаємодія протилежностей та перехід на більш високий якісний ступінь.

Ідеї романтизму не обійшли й українського філолога Олександра Потебню (Харківський університет), який створив “філософію мови”. Концепція романтизму спонукала його до дослідження мови, фольклору стосовно української ментальності. А щодо світогляду, то Потебня мислив матеріалістично. Він піддав критиці прояви об’єктивного й суб’єктивного ідеалізму в тогочасному

мовознавстві. Мислення, на його думку, є властивістю матерії, а слово є матеріальною оболонкою думки. Мова формує думку. Така позиція дозволила Потебні побачити в міфі, фольклорі похідні по відношенню до мови модельні системи, до чого через 100 років прийде потім тартусько-московська школа семіотики.

На матеріалістичних позиціях стояв Михайло Драгоманов. Він був переконаний, що матеріальний світ існує вічно, не залежить від будь-яких надприродних сил, виявляв антирелігійні думки. Правда, себе Драгоманов відносив не до матеріалістів, а до позитивістів, підкреслюючи значення фактів для науки, досягнутих чуттєво та раціонально.

Матеріалізм був притаманний і світогляду вченого-натураліста зі світовим ім'ям Володимиру Вернадському. З цих позицій він вніс суттєвий доробок у становлення сучасної наукової картини світу, був основоположником учення про біосферу та ноосферу.

Таким чином, онтологічні концепції української філософії не стояли обабіч верстового шляху європейської філософії. На протязі століть джерельною основою вітчизняного розуміння світу, буття, субстанції служило й християнство доби патристики, й вчення античності, й філософія томізму, й основні філософські напрямки Нового часу Західної Європи. Але ніколи вони не запозичувались сліпо, а творчо синтезувались з українською народною мудрістю з православними догматами, переосмислювались відповідно до потреб українського суспільства певної доби та української ментальності. Тому українська онтологія несла риси специфічності й оригінальності. Основні з них такі: православна релігійність, антеїзм, антропоцентризм, що вело до появи екзистенційного світорозуміння. Лише в кінці XIX та на поч. XX ст. в філософах переважає матеріалістичне світобачення, яке, між тим, більше нагадує реалістичну філософію, ніж власне матеріалізм.

ПРИМІТКА ДО ТЕМИ 2.

1. Костомаров М. Київський митрополит Петро Могила //Исторические произведения. Автобиография. – К., 1989. – С. 293.
2. Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богослов'ї //Пам'ятки братських шкіл. Кінець XVI – поч. XVII ст. – К., 1988. – С. 236.
3. Кониський Г. Загальна філософія, поділена на чотири відділи, включає логіку, метафізику, фізику й етику //Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. – К., 1990. – Т. 2. – С. 84.
4. Там само. – Т.1. – С. 27.
5. Ростовський Дм. Рассуждение об образе Божіи подобіи в человеце. – М., 1714. – С. 76.
6. Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского. – К., 1824. – Ч. 1. – С. 404.
7. Сковорода Г. Вступні двері до християнської добронравності //Сковорода Г. Твори: В 2 т. – К., 1994. – Т. 1. – С. 141.
8. Там само. – С. 141 – 142.
9. Сковорода Г. Ікона Алквіадська. – Там само. – Т. 2. – С. 16.
- 10.Сковорода Г. Потоп зміїний. Там само. – С. 142.
- 11.Юркевич П. З науки про людський дух // Юркевич Памфіл. Вибране. – К., 1993. – С. 219 – 220.
- 12.Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С. 168.
- 13.Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами //Франко І. Твори в 20 т. – К., 1956. – Т.19. – С. 25.
- 14.Там само. – С. 76.

ТЕМА 3. КОНЦЕПЦІЯ ПІЗНАННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ.

ЛЕКЦІЯ 1.

1. Гносеологічна проблематика в пам'ятках культури Київської Русі.

2. Проблема співвідношення віри та розуму в українських реформаційних ідеях кінця XVI- поч. XVII ст.
3. Гносеологічні аспекти курсів професорів Києво-Могилянської академії (XVIII ст.).
4. Особливості розуміння пізнання в Чернігівському колегіумі XVIII ст.

ЛЕКЦІЯ 2.

5. Вчення про пізнання Г.Сковороди.
6. Гносеологія в академічній українській філософії XIX ст.
7. Пізнавальна концепція П.Юркевича.

ЛЕКЦІЯ 3.

8. Погляди на пізнання діячів Кирило-Мефодіївського братства.
9. Науково-раціоналістична концепція пізнання М.Драгоманова.
10. Вчення про пізнавальний процес І.Франка.

Розглянувши онтологічні проблеми в українській філософії, перейдемо до гносеологічних особливостей, спираючись на розуміння нашими предками світу, буття, а гносеологічні принципи слугуватимуть нам для більш глибокого розуміння питання про відношення людина-світ вітчизняними мислителями.

ЛЕКЦІЯ 1.

1. Роздуми про пізнання у філософській думці Київської Русі займають досить помітне місце. Їх зміст знаходиться на перехресті двох тенденцій, які зумовлені діалогом міфологічного та християнського розуміння відношення людини до світу. Язичництво орієнтувало на живий контакт людини з природними явищами, які одночасно вважались богами. Страшні й незрозумілі явища людина уявляла як “нечисту силу”, від якої треба або відгородитись, або перемогти, передбачивши її дії. З останнього випливає тлумачення таких пізнавальних дій як чаклування, пророчества, чим займались кошуни та волхви (згадаємо хоча б віщування князю Олегу). Інша тенденція, яка йде від

християнства, його осмислення ареопагітиками в душі неоплатонізму, націлювала на пошуки посередника в пізнанні між людиною та світом. Оскільки світ створив Бог, він же надихнув і фактично незримо керував написанням Біблії, яка є “Боже письмо”, то воно містить найглибші істини про світобуття, як про природу, так і про людину. З цього випливає, що істину дає вивчення Біблії.

Істина, викладена в Біблії, одна, всеохоплююча. Але текст Святого Письма багатозначний і таємний. Біблія містить одкровення, яке водночас є сокровенням. Климент Смолятич вважав, є два шляхи пізнання. Перший — благодатний, який Христос безпосередньо відкрив святим та апостолам, що здатні прямо все пізнати, навіть небесне царство. Другий — приточний — доступний всім іншим людям. Серед них києворуська думка виділяє філософів, які здатні за біблійними символами пізнавати ”сокровенне”. Тому треба читати їх книги, бо пряме читання біблійних текстів не всім грамотним людям зрозуміле. Так, в “Києво-Печерському патерику” є розповідь про Микиту-Затворника, який взявся самостійно вивчати “Старий Заповіт”, але нічого путнього з цього не вийшло. Тому треба читати твори богословів-філософів.

У культурі Київської Русі книжне вчення дуже шанувалось. Книжне знання підноситься до рівнів своєрідного культу: воно є запорукою мудрості, найвищих чеснот людини; термін “книжний” літописці вводять до переліку основних добродішностей, якими наділяють своїх позитивних героїв. Іноді книзі надається певна магічна сила. Читач порівнюється з людиною, що молиться, а книга при цьому уподібнюється іконі. На книзі ворожили і нею лікували людину, підкладавши її під голову хворому. В останньому не можна не помітити пережитків язичництва.

Але все ж головну роль книги вбачали в тому, що вона є для людини запорукою мудрості. Літописець, шануючи просвітницьку діяльність Ярослава Мудрого, зазначав, що за його князювання книги так широко розповсюдились, що стали подібними до річок, які напоїли всесвіт. Писання книг уподібнювалось обробітку Руської землі. Князь Володимир, за словами літописця, засіяв землю “книжними словесами” і тим самим “взори и умягчи”, тобто це привело до

зростання гуманності. В “Ізборнику” 1076 року є специфічна передмова, де поряд з похвалою книги як запоруки праведного життя, міститься керівництво для читання книг. Розглядається книгочитання не як розвага, а як акт інтелектуальної діяльності, який збагачує людину й підносить її духовно. Іоанн, екзарх Болгарський, у “Шестидневі” доводить, що книжна мудрість як вища цінність, забезпечує шлях до щастя, бо вище щастя в спогляданні божественних справ через пізнання мудрості.

Отже, вважалось, що істина давно вже сформульована Богом, дана в Біблії, але оскільки вона має трансцендентний характер, то її не можна виразити безпосередньо, а лише через знаки, символи, які здатен розшифрувати людський розум. З цього випливає пізнавальний примат загального над конкретним. Загальне (дане в Біблії) є об’єктом і метою пізнавального процесу. Але тогочасній людині було притаманне прагнення знати й конкретні речі, явища, події. Тому нерідко загальнолюдські ідеї у свідомості натуралізуються, набувають матеріального втілення. Це веде до поєднання у пізнанні чуттєвих та раціональних моментів. Поступово визначаються три джерела знання: досвід (чуттєве знання), розум (знання інтелектуальне) й ”одкровення”. Речі сприймаються відчуттями. Більше того, оскільки речі поділяються на видимі (природні) та невидимі (божественні), то допускаються й особливі відчуття, що їх фіксують. Все ж розум ставиться вище, ніж відчуття, бо розумом можна пізнати Божу істину, а відчуття мають обмеженість, навіть можуть обдурити. Іоанн Болгарський радить абсолютно не довіряти відчуттям, демонструючи свої застереження прикладом: спостерігачеві, який стоїть на високій горі, орачі та воли на полі здаються мурашками; так само маленькими здаються кораблі та острови з височини міської вежі.

Поряд з такими міркуваннями, зустрічаються й інші, які при пізнанні закликають поєднувати раціональне та чуттєве. Наприклад, автор “Моління Данила Заточеника”, прославляючи розум, водночас порівнює пізнання з процесом збирання бджолою меду: вона бере не все, а тільки нектар і переробляє його на мед. Заточеник пише, що він не ходив за моря, щоб знайти там чужу

мудрість, “не від філософів навчався, та був як бджола — припадав до різних квітів, збираючи мед у щільники... Збирав солодощі словесні й розум. І зібрав їх, наче у міх води морські”¹. У західноєвропейській філософії подібна метафора для розуміння сутності пізнання з’явиться у Ф.Бекона, який критикуючи емпіриків і схоластів порівнює справжнього вченого з бджолою.

Наголошуючи на раціональності в пізнанні, не ігноруючи й ролі чуттєвості, києворусичі започатковують звернення до ірраціонального. В цьому плані осередок підсвідомого називається серце, яке вважається центром зіткнення в людині суперечливих сил: світла й темряви, добра й зла. Згідно Іларіону, серце пов’язане з відчуттями, розумом, волею й бажаннями одночасно. В “Слові про Закон і Благодать” Іларіон пише, що вибір християнства Володимиром зумовлений тим, що “воссиял розум в серце его”, тому князь “возжелал сердцем”, “возгорел духом”. У “Повчанні” Володимир Мономах закликає того, кому сподобається його “грамотка”, “нехай прийме він її в серце своє і не лінуватися стане, а так, і як я, труждатися” Тобто Мономах вважає, що ідеї стають переконанням, коли досягають серця, спонукаючи до дії. Для нього, як і для інших мислителів, серце є осередком віри. Це зародок традиції кордоцентризму в українській філософії.

Погляд на серце як центр прилучення до трансцендентного сприяв появі культу мовчання, який у XIIIст. у Візантії Г.Паламою був розвинутий у вченні ісихазму. Мовчання розглядалось як засіб самопізнання, самозаглиблення в своє “Я” шляхом інтимної бесіди з Богом, пошуків його в своєму серці.

Таким чином, гносеологія русичів виявила прагнення оволодіти християнською мудрістю в єдності з чуттєвим пізнанням природного світу. Мудрість людини досягалась пізнанням Біблії, збагаченням знань шляхом навчання. Крім розуму, виділяється специфічне “сердечне пізнання”, тобто звернення до підсвідомого. Пізнання розглядається не як самоціль, а як передумова успішної діяльності, якій віддається пріоритет.

2. Протидія експансії польсько-литовського панства на українські землі, ідеологічно розпочата в творчості ранніх гуманістів, знайшла ще більш активне продовження в українських реформаційних ідеях, виникнення яких пов'язане з діяльністю Острозького культурно-освітнього центру (1576-1636), в творах його вихованця І.Вишенського та діячів братських шкіл. Західна реформація, розглядаючи католицизм як спотворене християнське вчення, вимагала повернення до ідей первісного християнства. В українських реформаційних ідеях істинним вважалось православ'я, ставилась мета обґрунтування його переваг над католицизмом шляхом повернення до ідейних основ віри предків київських християн, до східної патристики та ареопагітики. Відповідно до цього розроблялась і теорія пізнання, чільне місце в якій займало питання про співвідношення віри та розуму.

У відповідність з патристикою та давньоруською книжністю, професори Острозького колегіуму та І.Вишенський поділяли філософію як головний “інструмент” пізнання на “внутрішню” та “зовнішню”. “Внутрішня” філософія спирається на віру й дає вічні істини про Бога, вчить правди, добра, справедливості, інших високоморальних якостей. “Зовнішня” філософія ототожнювалась з язичницькою, в тому числі й античною мудрістю, зі світським знанням, з західноєвропейською наукою. Острозькі професори не відкидали цінностей світських знань, самі працюючи в галузі гуманітарних наук, маючи досягнення в сфері дослідження мови, в літературі. Вони вказують на наявність глибоких знань еллінської філософії Псевдо-Діонісієм Ареопагітом. Але при цьому акцентують увагу на думці, що “зовнішня” філософія має цінність, лише переосмислюючись крізь призму “внутрішньої”.

Чому ж острожці та І.Вишенський вороже налаштовані проти західноєвропейського раціоналізму, проти світської мудрості?

Звернемось до творів професорів Острозького колегіуму. Василь Суразький у трактаті “Про єдину істинну православну віру” обурений спробами західноєвропейських, в основному католицьких ідеологів, обґрунтувати таємниці Божественного буття за допомогою природознавства та математики.

Зокрема, він критикує медика, астролога й публіциста М.Булева (“німчину”), який для обґрунтування догмату трійці в католицькому розумінні використовував геометричний образ трикутника. Клірик Острозький виступає проти застосування логіки, силогізмів для обґрунтування істини. Пояснення негативного ставлення українських мислителів до західної мудрості тим, що вони були мало знайомі з наукою — однобічне. Основною причиною такого негативізму є прагнення вибити з-під ніг католиків їх опору на раціональне мислення у боротьбі з православ’ям. У ненависті до латинської мудрості, до логіки мислення вбачається вияв захисту своєї релігії, яка на той час виступала як ідейне ядро, знамено у відстоюванні національних інтересів, культури.

На думку острозьких діячів, які спираються на києворуську традицію, Бог дав істину в Біблії, читаючи яку, треба спиратись не на розум, а на релігійні почуття, на віру. В цьому відмінність української реформаційної думки від західної, яка твердила про можливість розуміння найскладніших догматів Святого Письма розумом. Острозькі мислителі як вищий ступінь пізнання істини пропагували самозаглиблення, мовчазне зосередження на таємницях Божого буття. Мовчання відволікає від земного світу, який є “суєтою суєт”, єднає людину з Богом, очищає її душу, врешті, зміцнює її віру. Саме віра приводить до поєднання людини з Богом, який у вигляді духу вселяється у людське єство. Отже, втрата віри предків, це є втрата своєї божественної сутності, а значить, шлях до пекла. Острожці вчили, що розум може підказувати якусь земну вигоду, наприклад, поміняй віру православну, гнану в Польщі, на католицьку чи уніатську, тоді до тебе буде більш прихильною влада Речі Посполитої. Але при цьому ти втрапиш Бога в собі, свою душу. Такі міркування спрямовувались на підтримання міцності православної віри, її церкви як осередку українськості.

Як вже говорилося, І.Вишенський був близьким до цієї концепції, проте в його гносеології є й певні відмінності. Критерієм істини, на його думку, є вічність, непорушність знання. Таку істину дає Бог через віру. Розум дає часові істини про реальний світ, який є плинним у часі. Але коли розум натхненний вірою, божественною мудрістю, то він краще, глибше може зрозуміти істину в

Євангельському тексті, розрізнити “істину і лож” в реальному житті. Значить, у І.Вишенського є певна тенденція поєднання ірраціонального та раціонального в пізнанні, хоч ірраціональному — вірі — він віддає перевагу.

Ідеологам братств раннього періоду також притаманне негативне ставлення до західноєвропейського раціоналізму. Певний поворот, як уже зазначено в попередній лекції, відбувається, починаючи з К.Транквіліона-Ставровецького, у якого є інтерес до науки. К.Ставровецький і визнає Божу мудрість вищою від світського знання, але й закликає розумом пізнавати земну реальність і використовувати це знання для вирішення практичних завдань. Він високо цінує природну мудрість людини. На його думку, дякуючи мудрості виникли світські науки, люди створили юридичні закони, здобувають славу, бережуть честь, приносять користь не тільки собі, але й державі та суспільству. Наука відкриває шлях до розвитку різних ремесел, мореплавства. За допомогою науки “німечні сильних без зусиль зв’язують”.

І.Копинський теж поєднує знання з практичною діяльністю. Його вчення про самопізнання базується на розумі. Правда, розум він поділяв на розум світу цього й розум, який дає Святий дух. Але цінною для свого часу у нього була концепція “умного деланія”. Для І.Копинського, істинне пізнання постає не “от внешнего труда”, а “от деланія умного”. Засновуючись на розумі, ця теорія передбачала працю й моральне самовдосконалення. Розум спрямовує людину до добродісного життя. І.Копинський першим в Україні звертається до логічних прийомів та операцій, розроблених європейською наукою, а М.Смотрицький вже широко використовує в своїх працях логіко-дедуктивний метод, понятійно-категоріальний апарат, що використовувався на Заході для мислення, пізнання природи. Тенденції до поєднання віри й розуму у діячів братств посилюються, коли частина з них приєднується до уніатів. Зміна ними віри не тільки результат політичного тиску польської влади на братства, але й розуміння рядом їх діячів необхідності прилучення до європейської науки.

Подібно до братчиків, понад усе ставив православну віру й Київський митрополит П.Могила. Носієм істинної віри є церква, яка повинна бути освіченою, вважав він, тому священики, щоб успішно захищати віру, дискутувати з католиками, мають бути озброєними не тільки богослов'ям, але й світськими науками. П.Могила прагнув примирити розум з вірою, розвивати науку під егідою церкви. Практично свою концепцію він втілював у житті створенням Києво-Могилянської академії, професори якої у теорії пізнання прагнули поєднати якомога більше віру й розумне мислення, досягнення західноєвропейської науки з православними переконаннями.

3. Оскільки в Києво-Могилянській академії створюється професійна українська філософія, то на відміну від попередніх етапів розвитку вітчизняної філософської думки в ученнях її професорів включена й теорія пізнання. Вона хоч і не виділена окремо, але пронизує курси логіки та психології, частково й метафізики. Гносеологічні погляди в Академії, як і онтологічні, про які ми вже вели мову, були неоднаковими протягом періодів існування цього навчального закладу; різнилися вони водночас і в курсах окремих професорів. Не маючи змоги розглянути бодай коротко основні з них в рамках спецкурсу, звернемося до аналізу гносеології Г.Кониського, який у XVIII ст. узагальнив досягнення кращих професорів Академії: І.Гізеля, Т.Прокоповича, С.Яворського, М.Козачинського та ін.

У сучасній українській філософській літературі побутує думка про те, що Кониський виразно висловлював думку про дві істини — богословську й філософську (наукову). Цим самим філософію київського професора відкидають в епоху середньовіччя, де зародилась і набула поширення концепція двох істин. У своєму курсі Г.Кониський ніде не говорить про існування якихось двох істин. Для нього істина єдина. Її досягає філософія. Услід за І.Дамаскіним, він стверджує, що “філософія є пізнання речей, як вони є...” “Філософ намагається пізнати будь-яку річ так, щоб він мав пізнані її причини, з чого вона виникла чи постає, з чого складається і для якої мети існує”. Далі професор пояснює, що філософія як ціле поділяється на раціональну, моральну і натуральну.

Раціональна вчить, як керувати розумом, моральна встановлює дії волі, натуральна вивчає природні речі. Остання в свою чергу ділиться на фізику, математику й метафізику. “Фізика розглядає тілесну природу. Математика говорить про її величину. Метафізика відноситься до духів, позбавлених матерії, до небесних сутностей, до самого Бога, наскільки їй можна; і вона досліджує найвищі роди речей, які хоч і знаходяться в тілах, однак властиві й безтілесним і, самі собою розглянуті інтелектом, не мають у собі матеріального”². Отже, філософія пізнає як природне, так і божественне, досягаючи єдиної істини.

Київський професор значно по-іншому розуміє і викладає теорію пізнання, ніж західні мислителі, хоч має й спільне з ними. Він приділяє певну увагу чуттєвому пізнанню, зробивши свій внесок у його розуміння київськими філософами XVII ст. До Г.Кониського в Академії відчуття вважали матеріальними образами, які утворюються в результаті відриву від речей якихось анімальних духів, що подібно рідині рухаються по нервах. Г.Кониський вважав, що відчуття виникають в результаті безпосереднього (дотик, смак) або опосередкованого (потік субстанціональних частинок при нюханні, баченні) впливу об’єкту на чуттєві органи суб’єкту. В початках пізнавального процесу, по Кониському, лежать відчуття, сприймання, чуттєвий досвід, що було притаманно сенсуалістам. Але назвати його сенсуалістом у гносеології було б помилкою, бо він велику увагу приділяє розумному мисленню, інтелекту. Цілий розділ його філософського курсу становить логіка. Як і його попередники з Академії, він в основному викладає аристотелівську теорію силогізмів. Але поряд з дедукцією чимало уваги приділяє індуктивному методу, що зближує його з Ф.Беконом. Все ж на відміну від західних філософів, які з питань методу пізнання у XVII – XVIII ст., як правило, розмежувались на раціоналістів та сенсуалістів, Г.Кониський прагне поєднувати дані чуттєвого досвіду з розумом. Він висловлює віру в силу розуму та у пізнання як поступальний процес. “Щодня зустрічаються численні здогадки й винахідливість людей, які не були відомі в попередні століття”³, - зазначає він.

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

Отже, за Кониським, у світорозумінні раціональне поєднується з ірраціональним; віра протистоїть не знанню, а сумніву. Віра ж доповнює знання, є неодмінним компонентом світогляду, в тому числі й релігійного. Органічне втілення релігії в філософії, поєднання в гносеології віри й розуму — це риса української філософії, яка прослідковується від часів зародження її в Київській Русі до кінця XIX ст. Ця риса знаходить своє яскраве вираження у курсі Г.Кониського, як і в інших києво-могилянських професорів.

Поєднання науки й релігії, віри та розуму на час існування Академії було єдиним шляхом, який забезпечував певний розвиток вітчизняної науки. Треба остаточно відійти від уявлення, що міцно тримається від атеїстичних часів радянського суспільства, коли релігія трактувалась як гальмо для розвитку науки на всіх її етапах. Був час, до нього відноситься й доба існування Києво-Могилянської Академії, коли світоглядні засади людини, відрізняючи наукові досягнення від релігійних догматів, все ж не могли розвести розум і віру по

різних квартирах, а мислили їх в органічній єдності, як взаємодоповнюючі компоненти духовності, беручи з релігії загальнолюдську мудрість.

І в атмосфері такої епохи робились величні наукові відкриття, а в буденній роботі і взаємовідносинах люди не втрачали почуття реалізму. Так, києво-могилянці в рамках курсів логіки, які по суті залишались відгомонам середньовічного схоластичного мислення, виокремлюють вчення про метод пізнання, про єдність чуттєвого та логічного в пізнавальному процесі, про взаємозв'язок синтетичного (індукції) та аналітичного (дедукції). У курсах Академії утверджується плідна думка про мову як основу абстрактного мислення. Хоч більшість професорів ще вважала мову породженням Бога, але М.Козачинський, Х.Чарнуцький вже шукали відходу від цієї традиції. Нарешті, Т.Прокопович, а за ним інші професори стають впевненими, що завершальною фазою дослідження та його кінцевою метою є не формування теорії, а застосування її на практиці. Тому філософи Академії у свої концепції пізнання включають визначення різних форм реалізації знань в економіці, техніці, в професійній роботі, навіть у буденних справах. Й.Кроковський стверджував: “Даремною була б наука, коли б не могла бути застосованою на практиці... Той не має нічого спільного з наукою, хто не може застосувати її в житті”⁶. Мислителі Академії доводили, що слово у них не розходиться з ділом, С.Яворський, наприклад, у свій курс натурфілософії вводить трактат про землеробство, а Т.Прокопович дає практичні настанови з геодезії.

Отже, в гносеології Києво-Могилянської академії, мабуть, в більшій мірі, ніж у інших частинах її філософських курсів, зберігається схоластичне мислення. Але це не принижує філософію Академії, бо схоластика тут особлива - барокова. Саме поняття “бароко”, як його визначає Є.Маланюк, стало синонімом неспокою, поривності, потужності й ніби незавершеності, намагання поєднати протилежності. Це визначення дозволяє пояснити внутрішньо суперечливе сполучення концепцій, ідей, зокрема, релігії та науки. Києво-могилянці тяготіли до так званої “другої схоластики”, яка припадає в Західній Європі на XVI ст. Це не випадково, бо її принципи спонукали до вироблення методології засвоєння

філософії, зокрема, гносеологічних принципів, логічного пізнання професорами Академії, які, стаючи професіоналами в процесі наукової та учбової роботи, самі готували вперше в Україні філософів-професіоналів. Тому, говорячи про особливості схоластики києво-могилянців, російський історик філософії Г.Шпет зазначав: “Це є скоріше характеристика методичного боку викладу предмету, хоча, звичайно, з цієї точки зору, якщо предмет вводиться в школі, він необхідно стає схоластичним”⁷.

Відзначимо, що в рамках такого типу “барокової схоластики”, “учбово-методичної схоластики” професори Академії зуміли обґрунтувати ряд ідей, які випередили в чомусь західноєвропейську гносеологію: про єдність чуттєвості та розуму в пізнанні, про взаємозв’язок індукції та дедукції, про роль мови в мисленні. Врешті, в Києво-Могилянській академії зуміли продовжити в нових умовах, у добу знайомства з наукою Нового часу, українську традицію пізнання, що вимагає поєднання розуму й віри.

4. Як і онтологічне вчення, гносеологія, притаманна діячам Чернігівського літературно-філософського кола к. XVII- поч. XVIII ст., місцевого колегіуму. Своїми рисами вона багато в чому подібна до Києво-Могилянської, але спостерігаються й певні особливості.

Апофатичне розуміння Бога як абсолюту, досконалої сутності, протилежної світу, у чернігівських мислителів є основою заперечення можливості пізнати трансцендентний світ розумом. Так, І.Максимович тих людей, які прагнуть за допомогою розуму проникнути “в Божі таємниці”, порівнює з комахами, що кружляють “ночью около свечи, пока сожгутся; так и ум человеческий стремится дерзновенно проникнуть в тайны непостижимого пламени Божественного”⁸.

Сказане вище не означає, що І.Максимович заперечував роль раціональних методів пізнання земної реальності. Чернігівський просвітник йшов у руслі гносеологічних концепцій української філософії епохи бароко. Відомо, що вже у першій половині XVII ст. К.Сакович ставив пізнання явищ

природи розумом вище набожності. Він надавав перевагу причинно-наслідковому мисленню, звертався до трансцендентних сил, до віри лише тоді, коли рівень тогочасної науки не давав змоги пояснити якісь явища або коли йшлося про сутність світоглядних понять. У його творі “Арістотелеві проблеми” є судження про те, що великий мудрець Арістотель помер, так і не знаючи, чому ріка Єріп сім раз на день і ніч повертає свої води, бо не звернувся до Бога.

І.Максимович продовжує цю тему у притчі “Премудрий муж”, яка є оповіддю про дуже мудру людину, що все ж не змогла збагнути сутності природи, руху матерії і померла від великого смутку, втративши упевненість у всесиллі людському розуму. Тобто, коли людина має справу зі складними світоглядними проблемами, то на думку як Саковича, так і Максимовича, її розум часто стикається з антиномічними суперечностями, тоді треба керуватись вірою.

Пізніше цю ідею у вченні про антиномії обґрунтував І.Кант, який обмежив розум, щоб дати місце вірі. Довгий час у нашій філософській літературі цей вислів Канта трактувався як поступка філософа релігії, бо під вірою розумілась саме релігійна віра. І.Кант же багато пише й про моральну віру.

У Максимовича ж, звичайно, на перший план виступає віра в Бога, але чітко простежується потяг і до віри моральної. На його думку, без неї людина розчаровується у земному житті, гине, заплутавшись у його суперечностях. Зміст згаданої притчі “Премудрий муж” якраз і підводить до висновку: коли є конфлікт з дійсністю і нема опори на віру, людина потрапляє у “граничну ситуацію” і гине. У Максимовича є зачатки ідеї зближення розуму й моральної віри. Але все ж він, як богослов, критерій моральності шукає в релігійному вченні. Так, обґрунтовуючи необхідність у моральній поведінці орієнтації на “золоту середину”, він звертається до біблійної символіки: розп’ятий Христос опинився серед двох розбійників.

Апофатичний підхід у пізнанні поєднувався з елементами раціоналізму вже у предтечі Чернігівського літературно-філософського кола К.Транквіліона-Ставровецького. У Л.Барановича раціональне пізнання є одним з факторів формування нової людини (“нового Адама”). І.Максимович певною мірою концепцію раціоналізму піднімає на більш високий щабель.

Так, І.Максимович не сумнівається в дієвості принципу детермінізму. Зокрема, причинність у нього виступає як цілий ряд взаємопов’язаних причинно-наслідкових зв’язків: “Всякая причина узнается по зависимости от другой, так составляется ряд причин, подчиненных одна другой”⁹.

Правда, розмірковуючи про земну причинність, він не до кінця послідовний і використовує цей принцип мислення для доказу існування Єдиного як першопричини: “...Та причина, которая по бытию всему не была последствием предшествующих, есть первая причина, причина всех причин”¹⁰. Добре знаючи твори Т.Аквінського, І.Максимович ніби забуває, що бере на озброєння один з католицьких доказів буття Бога.

По-друге, відзначимо, що у І.Максимовича спостерігається певне, хоч і не дуже помітне розуміння активності суб’єкта пізнання. Людина, як практичний діяч, у нього весь час пов’язана із зовнішнім світом працею. Внаслідок цього вона повинна пізнавати довкілля, чим збагачує свою особистість.

По-третє, мислитель розділяє раціональне та художнє пізнання. На його думку, художній образ — це “універсалізація” природних об’єктів, як те чинив “Зевекс, преславный иконописец”, який, намагаючись “сотворити изображение в честь Юноны, не уповая премудростию хитрости”¹¹. Мистецький рівень пізнання відрізняється від логічного тим, що природне в ньому відтворюється не як образ конкретної речі, а як типове, що є у багатьох споріднених явищах, сприйнятих чуттєво, мислить Максимович.

Раціональність у пізнанні світу природи, людської сутності у І.Максимовича, як і у інших чернігівських мислителів, не є універсальним методом пізнання. Проти абсолютизації раціонального методу, як було сказано

вище, він протестує, говорячи про пізнання трансцендентного світу, про чуттєво-образне пізнання в мистецтві. Такий протест проти засилля картезіанства у Західній Європі свого часу висловив Б.Паскаль, заявивши, що не тільки розумом, але й “серцем” людина пізнає світ. На Заході ця теза не набула широкої підтримки, а в українській філософії крок за кроком утверджуються зерна ірраціоналізму у руслі так званого кордоцентризму як прагнення поряд з розумом у пізнавальний процес включати підсвідоме, символом якого виступає “серце”. У Максимовича, А.Стаховського, Д.Туптала не раз у різних творах вживається це поняття, що символізує гуманістичне підґрунтя розуму, глибший ступінь пізнання.

Як і його наставник, митрополит І.Максимович, А.Стаховський вважав, що практичній діяльності сприяє освіченість особи. Так, у книзі “Зерцало от писания Божественного”, де вміщений його поетичний філософсько-релігійний твір, він хвалить гетьмана І.Мазепу за те, що той дбає про розвиток духовної культури й освіти народу. Автор упевнений у необхідності всебічного розширення навчальних закладів для українського юнацтва, що є важливою передумовою успішного поступу країни. А.Стаховський вважав, що юнаків треба вчити так, щоб вони, використовуючи знання, могли думкою заглядати в майбутнє. Ілюструючи дану ідею релігійними сюжетами, він звертається до притчі мудрого Соломона про журавля, що заздалегідь готує їжу влітку, передбачаючи прихід зими.

Знання, на думку А.Стаховського, особливо цінні, коли є синтез чуттєвих даних, оброблених розумом. Ще І.Золотоустий, якого шанував префект колегіуму, пропонував здобувати мудрість так, як бджола збирає нектар і перетворює його на солодкий мед.

Почерпнуті з науки знання, вважає мислитель, дуже потрібні для повсякденної практики. Але їх недостатньо для визначення сенсу життя. На думку А.Стаховського, шлях до вищої моральності вказує лише віра в Ісуса Христа.

Отже, для діячів Чернігівського літературно-філософського кола є характерною тенденція переходу до екзистенціального способу пізнання світу й людини. Ця тенденція знайде концептуальний вираз у гносеології Г.Сковороди.

ЛЕКЦІЯ 2.

5. Характеризуючи онтологію Г.Сковороди, ми підкреслювали, що він поділяє світ на дві натури “видиму” й “невидиму”, природну та духовну. Виходячи з цього, він ставить гносеологічну проблему: як за видимим пізнати невидиме, тобто як за предметом, річчю зрозуміти її сутність. При вирішенні цієї проблеми Г.Сковорода керується теорією ідей Платона, який під ейдосами (ідеями) розумів невидиму, загальну суть речей. Для Сковороди кожна річ містить у собі Бога, який, як творець, втілюється у земний світ, складаючи його сутність. Отже, в кожному тілі, явищі треба шукати Бога або буттєвий закон. Звідси випливає сквородинівське ставлення до пізнавального процесу. Він не заперечує досвіду в пізнанні конкретних природних речей. “Досвід — батько мистецтва, знання та звички. Звідси народились усі науки, і книги, і вправності”¹², - пише він. Разом з тим велику роль у пізнанні він відводить розуму, яким слід осмислити дані досвіду. Відходячи від традицій києво-могилянців, згідно з якою Біблію треба, перш за все, не розуміти, а сприймати почуттями, Г.Сковорода раціонально ставиться до Біблії, розшифровуючи її як книгу символічних значень. Навіть В. Зеньківський, який прагне бачити Г.Сковороду як церковного мислителя, визнає раціоналізм мислення Г.Сковороди. Він пише: “ В свободном стремлении к проникновению в тайну бытия Сковорода часто оказывается во власти того рационализирующего критицизма..., который впервые проявляется у Спинозы и столь успешно развивается в Европе в XVII веке”. Сковорода прагне бачити в пізнанні чуттєве й раціональне в єдності: як тварина спочатку ковтає траву, а потім жує жуйку, так і людські сприймання розум перетворює в пам’ять, а потім у думку.

Г.Сковорода розуміє значення наук у житті, в практиці людини. “Я наук не гуджу і хвалю найостанніше ремесло, пише він. — Однак те гідне огуди, що

ми, сподіваючись на них, зневажаємо двері будь-якому часові, країні чи статі, статі чи віку, адже щастя потрібне всім без винятку, чого, окрім нього, не можемо сказати про жодну науку”¹³.

“Верховною наукою” Сковорода визнає “богословіє”, бо саме воно дає змогу пізнати істину буття-Бога, через нього й розкривається невидимий світ. Загальну формулу пізнання Г.Сковорода визначає так: “Знання — у вірі, віра — у страсі, страх — у любові, любов — у виконанні заповідей”¹⁴. Розшифрувати цю фразу, виділивши сквородинські етапи пізнання можна так: 1) пізнання законів буття (“законів Божих”); 2) узгодження зовнішньої дії та розуму (“любов”); 3) необхідність виконання законів світобуття (“віра”); усвідомлення небезпеки, спричиненої відступами від законів світобуття (“страх Божий”).

За релігійною оболонкою можна помітити, що Г.Сковорода переносить акцент з методу пізнання світу на проблему методу пізнання людини. Саме тому він богослов’я вважає основною наукою, бо воно відкриває спосіб пізнати сутність людини та шлях до її щастя. Він продовжує традицію української філософії про самопізнання, корені якої сягають античності. Г.Сковорода не був першовідкривачем концепції самопізнання в українській філософії, як іноді вважають. Задовго до Сковороди Касіян Сакович (1578-1647) писав: “Найбільша мудрість, найвища філософія, найпотрібніша теологія полягає в тому, щоб пізнати самого себе”¹⁵. Заслугою Г.Сковороди, на нашу думку, є те, що він своєрідно переробляє платонівське вчення про ідеї в дусі біблійної антропології. Вчення Г.Сковороди про самопізнання є синтезом розуміння Платоном ідей як абстрактних універсалій з конкретним індивідуалізмом Біблії. У християнському Святому письмі людська особистість посідає першорядне місце: рятується, згідно з християнством, кожен індивідуально. У Платона душа перебуває спочатку поза людиною, у царстві чистих ідей. Втілюючись у людину, вона вже має знання, які згадує, коли для цього їй дають імпульс зіткнення з речами — тінями. У Сковороди душа іманентна людині, вона є фактором її внутрішнього духовного життя, його суттю. Тому людина має самопізнати себе.

За Сковородою, людина сама божественна, сама в собі є “джерело й сонце”. Тому він закликає: “Пізнати себе і збагнути Бога, пізнати і збагнути точну людину ...Адже істинна людина та Бог є те саме”¹⁶. Пізнати Бога в собі - це значить пізнати “серце” людини. Це поняття, як ми бачили, в українській філософії фігурує, починаючи з Київської Русі. Сковорода ж створює цілісну концепцію “серця”. У відповідності з Біблією, “серце” є символом людської душі. Цей символ Г.Сковорода розшифровує як осереддя душевного життя людини, як інтеграцію чуттів, найбільш сокровенних думок, вольових якостей людини. Сковорода називає серце “головою усього в людині”, “коренем життя і обителлю вогню і любові”. У діалозі “Наркіс” український мислитель порівнює серце з необмеженою безоднею наших думок. Серце — це “суццa справжність і сама есенція”, тобто існування людини. В наступній лекції, де мова йтиме про проблему кордоцентризму в українській філософії, ми більш детально розглянемо й сквородинівське розуміння серця, а зараз лише підкреслимо, що серце у Сковороди є інструментом пізнання й самопізнання. Оскільки не все пізнається розумом, то людина часто пізнає й серцем. Тобто, в такому разі, можна трактувати, що у Сковороди є здогадка про наявність у свідомості людини ірраціональних моментів. Говорячи про самопізнання, Г.Сковорода має на увазі пізнання серця самим собою. Так людина пізнає свою сутність, щоб знати як діяти, яким ділом зайнятись, щоб досягти щастя в житті.

Отже, якщо вдуматись у суть гносеології Сковороди, то вона органічно вкорінена у філософську антропологію. Пізнання світу для нього є лише передумовою пізнання “істинної людини” не як родової істоти, а як конкретного індивіду. А це веде до пошуків “сродної праці”, діяльності, яка є “сердечною”, відповідає сутності індивіда, його природним нахилам. Платонівську традицію, інтерпретовану через християнський світогляд, Сковорода подає на терені української барокової думки. Фактично його гносеологічне вчення дає синтетичну відповідь на питання: Що я можу знати? Що я мушу робити? На що я можу сподіватись? Що таке людина?

6. Академічну філософію України XIX ст. за радянських часів довго замовчували на тій підставі, що вона була релігійною, а отже, чужа марксистсько-ленінському атеїзму. Нині їй приділяють більше уваги, але ще іноді не виділяють в окремий розділ у навчальній літературі з філософії. Обмежуються хіба розглядом ідей П.Юркевича. Всіх же інших філософів духовної академії та університетів відносять до прони́мецьких, а отже таких, які працювали на Україні, але не є українськими за духом. Розглядаючи онтологію, ми вже відзначили певну “українськість” академічної філософії. Ще в більшій мірі, на нашу думку, вплив українського менталітету проявляється в гносеології представників духовної та університетської філософії, які у розумінні пізнавального процесу відверто синтезували просвітницько-раціоналістичні засади з романтизмом і вітчизняною духовною традицією. Звідси у них звернення до традицій східної патристики, платонізму й неоплатонізму, до ідей української гносеології XVIII ст. Заперечуючи абсолютну роль розуму в пізнанні, вони нерідко акцентують увагу на почуттях та переживаннях, які є основою віри.

Навіть у І.Скворцова, якого Г.Шпет назвав найконсервативнішим серед академічних філософів, зустрічаємо критику гносеології І.Канта. Зокрема, він заперечує кантівський принцип, згідно з яким свідомість не відображає, а конструює предмет пізнання. На думку І. Скворцова, дух, мислення не творить істину, а пізнає її. Дух же ґрунтується на почуттях, які є основою віри, міркує далі професор, тому перша форма пізнання істини — це віра. Лише потім людина формулює істину в поняттях за допомогою розуму — це філософія прима. Далі розум прагне всебічно пізнати істину, чого досягає в другій філософії — секундї. Але ж всього ніколи людина не пізнає, тому її бажання до спокою і миру задовольняються лише силою Духу Божого, а не розуму. Як бачимо, кантівське “я обмежив розум, щоб дати місце вірі” трактується інакше, ніж у німецькій філософії. У І.Скворцова філософія є посередником між розумом і християнською вірою.

Учень І.Сковрцова В.Карпов йде в українізації гносеології далі. Йому належить думка про необхідність створення власної самобутньої вітчизняної філософії. На думку мислителя, національний характер філософії насамперед визначається релігією, на ґрунті якої вона виникає. Істинна філософія є тільки там, де існує істинна релігія. Оскільки він не сумнівався в істинності православ'я, то вітчизняна філософія мала спиратись на нього. Крім цього, мислить далі В.Карпов, характер філософії, її зміст визначається особистими уподобаннями того чи іншого мислителя, які формуються під впливом умов національного буття. Отже, пізнання, з об'єктивного боку, повинно узгоджуватись з православною істиною, а з суб'єктивного боку, його знаряддя є душевні сили конкретного мислителя, зосереджені в його розумі й освячені вірою. Звертаючись до творів Г.Сковроди, В.Карпов вживає поняття “серце”, як символ душі, умістилище віри. Він висловлює думку, що розум і серце не тотожні, не поглинають одне одного і не протистоять одне одному, а взаємодоповнюються. Пізніше ця думка буде розвинута у творчості П.Юркевича.

Критикуючи теорію пізнання І.Канта, В.Карпов показує, що раціоналізм німецького мислителя лишається нейтральним для людини, поки не торкається моралі. Ще суттєвішу помилку Канта він вбачає в ігноруванні чуттєвості. А між тим саме чуття роблять наше серце таким безмежним, що вміщують у ньому всю повноту Божої любові. І.Карпов розрізняє раціоналізм релігійний та філософський. Релігійний раціоналізм виник раніше — в лютеранстві, яке вчило, що до віри треба доходити розумом: хоч віра й дається Богом, але раціонально її можна й треба осмислити. На основі релігійного раціоналізму виникає філософський, який тільки одному розуму приписує пізнання світу. Українсько-російський мислитель В.Карпов (він вихованець київської філософської школи, але працював і в Росії) приходить до висновку, що раціоналізм є чужим для слов'янства світоглядом, оскільки суперечить національно-психологічним началам його єства та православної вірі. Відмічаючи певні тенденції українськості у гносеології В.Карпова, все ж

повинні зазначити, що в російський період свого життя, виходячи з витоків “філософії серця”, він одним з перших розробив слав’янофільські ідеї, які різнилися від українських, презентованих діячами Кирило-Мефодіївського братства.

Інший український філософ П.Авсенєв міркує про причини особливостей національного філософського мислення, які бачить в національній думці. Він робить одну з перших спроб дати психологічну характеристику російського менталітету, в якому визначає універсальність, поєднання західних рис тощо. Водночас він зазначає, що німецький тип абстрактного мислення навряд чи у нас отримає розвиток, так як і чисто емпірична філософія, що подібна до англійської. Він упевнений, що наша філософія (як українська, так і російська) буде мати переважно релігійний характер. Він визначає психологію як науку про “життя душі”; вона має “привести людину в істинне самопізнання”. П.Авсенєв не відкидає думку про те, що душу можна пізнавати раціонально, але більше його цікавить “нічна сторона” людської свідомості, тобто підсвідома сфера — ясновидіння, сомнамбулізм тощо.

Мисленню П.Авсенєва притаманні певні риси вільнодумства, романтичні аспекти. Цьому, мабуть, сприяли особисті зв’язки з кирило-мефодіївцями, про що пише в своїх “Нарисах з історії філософії на Україні” Д.Чижевський, відмічаючи вплив його психологічно-гносеологічних поглядів на становлення зачинателів української національної ідеї.

Раціоналізм з ірраціональним прагнуть поєднати у пізнанні й інші українські філософи XIX ст. Так, Й.Міхневич обмеженість античної філософії вбачає в тому, що вона була витвором розуму, не зрозумівши Бога-творця. Тому вона пізнавала зовнішній світ, а не внутрішнє єство людини. Антична парадигма стала основою західного раціоналізму. Новітня ж філософія має керуватись як розумом, так і одкровенням. С.Гогоцький виділяє два типи пізнання, які взаємопов’язані між собою: нижчий спирається на діяльність розуму й приводить до істини; вищий пов’язаний з внутрішнім досвідом і

приводить до віри, осягає мораль. О.Новицький процес пізнання світу розуміє як багатоступеневий, різноплановий:

1) відчуття — сфера сердечного, 2) фантазія, 3) розсудок, 4) розум, яким обґрунтовуються істинне, добре й прекрасне. Але ідеальні прагнення серця досягаються лише в релігії, де одкровення доповнює знання вірою, надією та любов'ю.

Гносеологічні погляди українських філософів кінця XIX – поч. XX століття характеризуються впливом неокантіанства та махізму. Найбільш виразно це знайшло вияв у докторській дисертації Г.Челпанова “Проблеми сприйняття простору у зв’язку із вченням про апіорність та вродженість” (Київ, 1904). На думку цього філософа, поняття не походять із зовнішнього досвіду, а тому є апіорними. Відчуття не є відображенням речей, а їх символом, знаком. Поняття ж це ідеальний тип речі, що показує її не такою, якою вона є, а такою якою вона має бути. Тому простір і час він розуміє як засоби поєднання поняттям елементів відчуття. Це зближує його з емпіріокритицизмом. Хоч є й відмінне: в руслі традицій українства він у гносеологічне вчення вводить релігійні постулати. Зокрема, на думку Челпанова, використання принципу причинності виправдовується не логічним доведенням, а вірою. Цінним у гносеології Челпанова є визначення діяльного начала суб’єкта пізнання, який не просто відображає об’єкт, а перетворює його, коли той у первинному вигляді чимось його не влаштовує. Зауважимо, що на той час (поч. XX ст.) російський варіант діалектико-матеріалістичної філософії, репрезентований В.І.Леніним, пропонував теорію пізнання як теорію відображення, згідно з якою матерія “копіюється, фотографується” нашими відчуттями. Лише в період 1914-1916 рр. Ленін у “Філософських зошитах” певним чином відзначить активність суб’єкту пізнання. Челпанов же, розумів відмінність речі від її чуттєвого образу, хоч вбачав і їх подібність. Але акцент на відмінності речі й образу, приводить його до підміни образу знаком, символом. Челпанов не зрозумів, що знак — матеріальний, а образ речі в свідомості — ідеальний.

Отже, попри вплив німецької філософії на українську гносеологію, в XIX – на поч. XX століття вона не потонула в раціоналізмі, а синтезувала його з національними традиціями пізнання, православно-релігійною ірраціональністю, реалістичною практичністю, шукаючи шляхи створення національного підходу до пізнавального процесу. Не зникає сковородинське “серце” як “інструмент” — пізнання світу й самопізнання людини. Цю думку перетворює в концепцію П.Д.Юркевич, гносеологію якого як оригінальну, специфічно українську виділимо в окреме питання.

7. Аналізуючи пізнавальну концепцію І.Канта, яка знайшла широке розповсюдження в Європі, мала значний вплив на українську академічну гносеологію, П.Юркевич порівнює її з теорією пізнання Платона. У праці “Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта” П.Юркевич заперечує притаманне Канту ототожнення духу й свідомості. На його думку, дух є дещо більше, ніж свідомість, пізнавальна діяльність. Дух є субстанція, основа існуючих предметів. Основою ж духу, за Платоном, є ідея. Тому філософія має вивчати не свідомість, яка ґрунтується на досвіді, а дух, який ґрунтується на ідеї. В ідеї збігаються мислення й буття. Процес пізнання, за П.Юркевичем, здійснюється у трьох формах: 1) пізнання через уявлення, тобто чуттєве споглядання; 2) пізнання через поняття, коли на допомогою розсудку пізнається сутність речі; 3) пізнання через ідею, коли за допомогою розуму синтезуються результати розсудку з вірою у цілісний світогляд. В історико-філософському плані П.Юркевич виділяє дві основні протилежні гносеологічні концепції. Згідно з платонівською - дух здатен до пізнання істини у вигляді ідеї; кантівська позиція заперечує таку можливість, стверджуючи, що людина може здобути не істинні, а лише загальновизнані знання. Юркевич надає перевагу поглядам Платона. Вбачаючи цінність гносеології Канта в тому, що він здобув перемогу над механістичним матеріалізмом, який вважав свідомість дзеркальним відбитком речі, П.Юркевич водночас застерігає, що концепція Канта несе в собі загрозу “всебічного й грізного скептицизму”, тобто агностицизму, який обмежував пізнання світу, заявляючи, що “пізнання істини

не можливе ані для чистого розуму, а ні для розуму збагаченого досвідом”¹⁷. Наслідуючи Платона, П.Юркевич впевнений у тому, що перед суб’єктом стоїть завдання досягнути ідею як вічну сутність, абстрагуючись при цьому від усього мінливого.

Вивчення українським філософом досвіду європейської філософії, суспільного життя в Західній Європі привело до висновку, що там відбувається нівелювання індивідуальності, яку завжди ставила в центр уваги українська думка. Людську особистість на Заході прагнули пізнати й спрямувати її діяльність за допомогою розуму, “голови”, як способу раціонального мислення. П.Юркевич вірно вважає, що раціональний спосіб досягнення буття приводить лише до пізнання спільного в речах, але ж індивідуального він не здатен пізнати. Тому конкретну людину, яка є неповторною, пізнавати розумом безглуздо. Людську душу слід пізнавати особливим органом, яке він називає вслід за Сковородою серцем. У статті “Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого” П.Юркевич, спираючись на авторитет Святого Письма, визначає такі риси серця: це осереддя душевного й духовного життя людини; вмістилище волі та її жадань; намірів, бажання й рішучості, вмістище всіх пізнавальних дій душі; осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей; поєднання моральнісних станів людини та таємничої любові до Бога; вихідне місце доброго й злого в людині¹⁸.

Давши таку характеристику серця як органу людської буттєвості й пізнання, П.Юркевич з цих зауваг виводить дві гносеологічні тези: “1) серце може виражати, виявляти й розуміти цілком своєрідно такі душевні стани, які за своєю ніжністю, переважною духовністю й життєвістю неприступні для відстороненого знання розуму; 2) поняття й виразне знання розуму, позаяк воно стає нашим душевним станом, а не лишається абстрактним образом зовнішніх предметів, відкривається або дає себе відчувати не в голові, а в серці цієї глибини воно має сягнути, щоб стати діяльною силою й рушієм нашого духовного життя”¹⁹. Значить, за П.Юркевичем, серцем можна пізнати тонкощі

душевного стану, індивідуального “Я”; в серці знання перетворюються в переконання, що відіграють роль рушія нашої діяльності.

Не обмежуючись лише аспектом “сердечності” у висвітленні особливостей теорії пізнання Юркевича, коротко зупинимось на інших гранях його гносеології. Він зберігає традиційний в українській думці погляд на пізнання як “читання книги буття”, яке є цілісним процесом. Звідси він прагне не обмежитись раціональністю, а звертається до властивих людині емоційно-чуттєвих процесів, які є невидимі, не підлеглі раціоналізації й символізації, а отже, не підлягають вивченню математикою, фізіологією чи іншими науками. До нового підходу в теорії пізнання Юркевича слід віднести і його індивідуально-психологічний підхід. Індивідуальне, на його думку, слід пізнавати інакше, ніж загальне. Особливо це стосується психічних станів такого явища, як “душа”. Юркевич виділяє три стани душі: “духовне”, “душевне” й “задушевне”, що відповідає “свідомому”, “підсвідомому”, “позасвідомому” станам психіки людини, говорячи термінологією сучасної філософської думки.

Далі відмітимо діалектичне розуміння Юркевичем процесу мислення, яке знаходить своє вираження в діалогічності пізнання. Діалогічність мислитель поділяє на внутрішню — діалог думок, почуттів та емоцій, а також на зовнішню — діалог пізнаючої людини зі світом. Отже, суб’єкт у нього не замикається в собі, а є носієм суспільного. Для Юркевича пізнання можливе лише тоді, коли людина володіє ідеєю, підґрунтя якої криється в загальнолюдській свідомості. Як вираження загальнолюдського, ідея функціонує не тільки як мета діяльності, але водночас і як початок пізнання. Місце в пізнавальній концепції мислителя знаходиться й для природних чинників. Тому його гносеологія постає не тільки як індивідуалізована психічна діяльність на основі ідеї, але й діалог і зустріч в самій людині природного й духовного світів, предметного й психічного.

Сказане підводить до висновку, що П.Юркевич розвинув гуманістично-онтологічні та екзистенціально-психологічні аспекти української гносеологічної думки, прагнучи осмислити цілісність і неповторність людини як суб'єкта пізнавального процесу. Заслуга П.Юркевича полягає у філософському аналізі теорії пізнання як самостійної складової філософії України, що характерна розглядом пізнання як діяльності, в якій знаходиться людська індивідуальність, творчість і свобода, поєднані з моральністю.

ЛЕКЦІЯ 3.

8. Гносеологія академічної філософії України, включаючи творчість і П.Юркевича, торкалась суспільного життя в основному опосередковано. Але ж у другій половині XIX століття в Україні діячі науки й культури в своїх працях аналіз пізнавального процесу поєднували з життєтворчістю народу, з боротьбою за самостійність української нації. У світоглядному плані вони орієнтувались не на просвітницький раціоналізм, а на німецький романтизм, який спрямовував думку на пізнання особливостей національного характеру, на поєднання історії народу та його сучасного буття, на “зняття” видимого в цьому світі й осягнення невидимого. У цьому плані в українській філософській думці суттєвий внесок у розуміння пізнавального процесу зробили ідеологи Кирило-Мефодіївського братства.

Оскільки членами братства були вчені, письменники, художники, студенти, то зрозумілий їх професійний інтерес до проблем знаходження істинного знання, до методів пізнання. Але ж у підпільне товариство вони об'єдналися для пошуків шляхів перетворення суспільства, для визволення України з неволі, то формування національної ідеї не могло не привести їх думку до концепції пізнання, пов'язаної з суспільно-історичними чинниками вітчизняної свідомості, з внутрішнім буттям українства та його взаємодією з слов'янством і західноєвропейськими народами. Іншими словами, гносеологічне мислення кирило-мефодіївців не могло не бути органічно синтезованим як з етноцентричними, так і з поліцентричними світоглядними

поняттями. У вченні про пізнання діячів Кирило-Мефодіївського братства по-іншому, ніж у попередній українській гносеологічній думці постає питання про об'єкт та суб'єкт пізнавального процесу, про їх взаємодію. Як це конкретно виглядає, прослідкуємо звернувшись до програмного документу братства “Закон Божий або Книги буття українського народу”, що був написаний М.Костомаровим і визнавався всіма членами товариства. Т.Г.Шевченко так визначив пізнавальну мету даного твору:

“Прочитайте знову
Тую славу. Та читайте
Од слова до слова,
Не минайте ані титли,
Ніже тії коми,
Все розберіть...та й спитайте
Тогді себе: що ми?
Чиї сини? Яких батьків?
Ким? За що закуті?...”

Об'єктом пізнання в цьому творі є страшна минувшина українського народу, яка подається на тлі загальної історії людства в біблійноепічному стилі. Твір не випадково названий “Книги...”, тобто Біблія, в якій визначається сутність буття українського народу. Суб'єктом пізнання виступає віруюча в Христа людина, бо тільки вона зможе зрозуміти історію, як накреслений Богом шлях людству до спасіння. Визнаючи, що людське життя та існування суспільства підкорюються законам Божим, М.Костомаров тим самим високо піднімав планку розуміння духовності в житті людини і в пізнанні історичного процесу. Пізнання істини, на думку історика, не є самоціль, а засіб для звільнення народу.

У душі романтичного мислення братчики вважали, що істина — в минулому, яке треба пізнати, щоб зрозуміти й змінити сучасне. Минуле ж всього людства, як і України, характерне втратою віри в істинного Бога. Творець виглядає як цілковита справедливість, бо він створив всіх людей рівними, вільними. Але люди

спотворили Боже вчення, забули його заповіді, придумали собі багато ідолів, яким стали поклонятись і слугувати. Тому сучасний братчикам світ втратив свою початкову закономірність, виглядає ірраціональним, бо в ньому вирують “страсті і похоті”, прагнення до наживи. Бог-Отець послав свого Сина-Ісуса, який відкрив людям істину. Але це злякало властителів суспільства. “І філософи почали кричати, що то кепське вірувати в Сина Божого, що немає ні пекла, ні раю і щоб усі поклонялися егоїзмові та інтересові”²⁰. Значить, матеріалізм, поєднаний з атеїстичним баченням світу й розумінням місця людини в ньому, на думку кирило-мефодіївців, є шкідливим для пізнання істини. Лише віра в Бога, у моральне вчення християнства, здатна відновити у свідомості людей первісну істину, яка є богоданою. Отже, метою пізнання є відновлення Божої істини шляхом віри та просвіти народу.

Кирило-мефодіївці були впевнені, що серед інших пригноблених народів ближче до здійснення цієї мети знаходиться український. Носії його свободолюбного духу — козаки — довго боролись за незалежність України. Коли їх опір царизм зломив, Україна потрапила до могили, але не вмерла, бо живий у народі козацький дух, що дає впевненість у відродженні української держави, у якій не буде станової нерівності, буде панувати свобода. Це можливо тільки при пізнанні істини, а вона відкривається тому, хто відроджує практично своє минуле в сучасному бутті. А такою силою є тільки народ, який стає суб’єктом пізнання в міру свого прозріння. Могила у розумінні пізнання кирило-мефодіївцям служить символом того рубежу, який відокремлює минуле й сучасне України. Коли Україна встане з могили, то це означатиме початок її відродження, повернення втрачених істин і свободи.

За релігійними символами постають такі ідеї пізнавального вчення: народ, нація виступають суб’єктом пізнання, самопізнання в процесі активної діяльності, боротьби за незалежність, відтворюючи своє минуле. Дух народу є визначальним чинником історії. Тому М.Костомаров у своїх історичних творах втілює принцип пізнання народної діяльності, його духу. Як і інші його сучасники, що пройнялись ідеями романтизму, М.Максимович, В.Антанович, він пізнає народну душу через

вивчення народних пісень, дум, інших фольклорних форм. Він був переконаний, що таким чином ми пізнаємо “заховане єство людини”, її найглибші почуття й прагнення. На його думку, народ, творячи історію, спочатку діє спонтанно, несвідомо. Лише потім, оглядаючись назад, люди усвідомлюють результати зробленого, його значення. Отже, у пізнанні історії, на його думку, треба виділяти два рівні: несвідоме й свідоме.

У П. Куліша є своя особливість вчення про пізнання. Він відроджує сковородинське поняття “серця”, розуміючи його як гуманістичне підґрунтя розуму. “Серцем”, на його думку, людина глибше, ніж розумом пізнає світ. Із “серця” і через “серце”, вважає він, до людей озивається минуле, історія; тільки “серцем” людина може любити Україну, вбачати її майбутнє. “Серцем” людина пізнає рідну природу, духовно поєднується з нею, засвоює батьківську науку життя, яку П.Куліш ставить вище раціонального навчання у сучасній йому школі. Отже, для гносеології П.Куліша притаманний кордоцентризм, екзистенційність.

Т.Г.Шевченко в цілому йшов у руслі пізнавальних поглядів кирило-мефодіївців. Історичні факти він теж осмислює крізь призму “козацької могили” та “вічної правди”, яку дає Бог. Але в методи аналізу сучасного світу, він вносить певні специфічні моменти. Умовно їх можна назвати методом “аналізу поліфонії миттєвих станів взаємодії буття й пізнання”²¹. Дуже виразно вони проявляються в поемі “Сон”, де пізнавальний процес одночасно охоплюється в чотирьох планах: сон, як образ минулого; слово, що раціонально осмислює це минуле (Сова Мінерви); людина, яка вслід за совою оволодіває цим знанням; автор художнього твору, який все це синтезує. Таким чином, водночас поет —мислитель охоплює дії кількох суб’єктів, що підводить до ідеї “нелінійної теорії пізнання”, пізніше характерної для І.Франка.

Таким чином, можна констатувати наявність у творчості діячів Кирило-Мефодіївського братства своєрідної пізнавальної концепції, яка характеризується поворотом до питань пізнання сучасного світу через призму вивчення історії, шляхом осягнення її в дусі християнського провіденціалізму, враховуючи

традицію кордоцентризму, риси української ментальності. За змістом, а особливо за формою кирило-мефодіївці нерідко викладають свої гносеологічні, як і інші світоглядні думки, в релігійно-християнському аспекті, бо самі були віруючими, але це не завадило їм дійти до ряду нових висновків, зокрема, про націю як єдність суб'єкту та об'єкту пізнання, про роль активності суб'єкту в пізнанні реальності тощо.

9. Як зазначають дослідники, спадкоємцем Кирило-Мефодіївської традиції у розробці української національної ідеї був М.Драгоманов, але гносеологічна лінія вітчизняної філософської думки, репрезентована послідовниками романтизму, у творчості цього мислителя переривається раціоналізмом. У кожному з творів М.Драгоманова проглядається прагнення досягти наукової істини шляхом раціонального способу пізнання. Світогляд Драгоманова ґрунтувався на підвалинах раціоналізму філософії Просвітництва та вивчення сучасних йому наук. З позицій раціоналізму він аналізує явища суспільного життя, діяльність конкретних суспільних постатей. Йому, безперечно, притаманні й певні елементи сцієнтизму, хоч цей принцип завжди відігравав неоднакову роль у теоретичних побудовах і висловах Драгоманова.

У попередньому викладі курсу ми вже торкнулись питання, чи був дійсно Драгоманов позитивістом у філософії, чи тільки називав себе таким. Розгляд його гносеологічної позиції змушує більш детально проаналізувати це питання. Звернемося до магістерської дисертації вченого “Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит”, в якій він більш-менш повно викладає своє ставлення до різних філософських напрямків та обґрунтовує засади свого світогляду. На час написання дисертації (1869) історик уже був у досить зрілому віці, сформувався як учений та мислитель. Крім того, дослідники відзначають сталість його переконань. І.Лисяк-Рудницький, зокрема, вважає, що світогляд Драгоманова сформувався рано, і він дотримувався його протягом всього життя. Тому, звернемося до думок мислителя з його дисертації.

Саме тут найчіткіше сказано й про ставлення до позитивізму. Український учений зводить позитивізм до таких положень: прогрес людства здійснюється

закономірно, відповідно проходить ряд етапів, які органічно впливають одна з одною; рушієм прогресу є безперервний розумовий розвиток, досягнення науки. Але при цьому Драгоманов зауважує, що не стільки безпомилкове наукове знання, скільки напруга свідомості, розуму у вирішенні актуальних для епохи питань була основним стимулом прогресу в минулому, вказуючи людям певний ідеал. Це твердження суперечить класичному позитивізму, який прогрес зводить до наукових досягнень, оволодіння позитивними знаннями. Український учений не згоден з Контом, який усі явища історичного процесу підводить під три рубрики: теологічну, метафізичну та позитивну. Драгоманов звинувачує позитивізм і в тому, що це вчення не визначає, чи прогрес стосується всього людства в цілому, чи окремих народів. Лисяк-Рудницький зазначав, що “позитивізм Драгоманова можна обмежити до вимог свободно-наукових досліджень, яким би не перешкоджали релігійні чи якісь інші забобони”²². Отже, є вагомим підстави не зараховувати Драгоманова до позитивізму. Водночас не можна ігнорувати й того, що ґносеологічні ідеї позитивістів імпонували йому, бо обстоювали необхідність тогочасного знання в суспільних науках, подібно тому, як воно досягається в природознавстві. У творі “Положення і завдання науки стародавньої історії” Драгоманов визнає правильність двох вимог позитивізму щодо історії: 1) історія має давати такі ж точні узагальнення, які дають математика, фізика, хімія чи біологія; 2) висновки історії повинні мати таке ж практичне значення, як і висновки природничих наук.

Щодо загальногносеологічних принципів, то він був глибоко переконаний у безмежних можливостях пізнаваності світу, в силі людського розуму, в багатофункціональності пізнавальної діяльності. До пізнання він ставився як до діалектичного процесу, пояснюючи, що наука не відразу доводить людей до істини, бо “по дорозі дає людям і помилка, а іноді й горе, але тільки пробою та взаємною наукою люди доходять до правди”²³. Він критикував тих мислителів, які зазіхають на володіння абсолютною істиною, “вічною правдою”.

Але для Драгоманова наука, хоча дає лише відносну істину, але, прагнучи до абсолютної, здатна вивести людство з темряви, є основою прогресу в політиці

й моралі. На заваді цьому стоїть релігія, яка дає протилежне знання. Тому питання слід ставити тільки так: “щось одне: або астрономія, або Ісус Навін, або геологія, або Мойсей, або фізика, або воскресіння мертвих, або порівняльна філологія і історія, або визнання відверто будь-якої релігійної системи...”²⁴. Драгоманов не зрозумів, що людина потребує цілісного уявлення про світ, якого раціональне пізнання, наука у кожний конкретно-історичний час дати не може, тому є інший тип знань, який базується на вірі, в тому числі й релігійній.

Зацикленість на раціоналізмі приводила іноді М. Драгоманова до різко полемічних випадів проти опонентів, до однобічної, а значить, неправильної оцінки суспільних явищ і постатей. Саме цим можна пояснити його помилкове розуміння підходу Т.Г.Шевченка до української минувшини. Художньо-образне осягнення світу Т.Г.Шевченком Драгоманов прагнув втиснути в рамки раціоналізму, художнє бачення поетом історії критикувати з позицій науки. Учений не зрозумів, що Кобзар не претендував на наукову достовірність фактів історії, а прагнув у минулому віднайти духовну скарбницю народу, щоб освітити шлях для піднесення сучасної йому самосвідомості українців.

Хоч раціоналізм та повна схильність до позитивістського пізнання дійсності відрізняє і гносеологію Драгоманова від Кирило-Мефодіївської, але у нього спостерігається й певна наступність українськоментальних традицій. Звичайно, слідування традиціям не означає, що мислитель не вносив нічого нового. Скажімо, якщо братчики ділили українську дійсність на світи по “ту й по цю сторони могили”, то Драгоманов вживає інші епітети, поділяючи дійсність на світ “волі й світла” та світ “неволі й тьми”. Межею цих світів є не “могила”, а наука, тому тільки люди науки, інтелігенція, яка несе знання в маси, забезпечить перехід народу до “волі й світла”. У братчиків — істина на небі і дається людям через слово Боже. Суб’єктом істини у Драгоманова є наукова інтелігенція, а об’єктом — нація. Вивчаючи націю, треба збагнути як її неповторність, так і зв’язок з усім людством. Наука — явище інтернаціональне. Вона розвивається всім людством і служить всьому людству.

Драгоманов розмежовує науку, освіту й пропаганду. На його думку, відмінності між ними такі: наука вивчає незвідане (“тьму”), те, що було і є. Освіта це поширення наукових знань, яке поєднується з вихованням особистості. Під пропагандою, яку він ототожнює з ідеологією, розуміється така діяльність свідомості, яка має об’єктом пізнання майбутнє і проявляється в культурно-освітній роботі з народом. Така диференціація в українській думці зустрічається вперше і має неабияке значення для розмежування вищезгаданих понять.

Драгоманов відводить певне місце у пізнавальному процесі й філософії. З одного боку, філософія повинна спиратись на конкретно-наукові дані, висновки. Таке ставлення до філософії зближує його з позитивізмом, який хотів “опаучити” філософію, перетворити на одну з наук, яка спирається на позитивні факти. З іншого боку, Драгоманов бачить у філософії синтезатора досягнень усіх наук, що виходить за рамки позитивізму. І нині визнається інтегруюча функція філософії як світоглядної галузі знань відносно конкретних наук.

Отже, М.Драгоманов, не будучи професійним філософом, як історик, соціолог, політолог, не обходив гносеологічні проблеми, які потрібні були для його професійної діяльності. Віддаючись всебічно у владу раціоналізму як методу пізнання, він користувався в практичній роботі і окремими принципами позитивізму, хоч повністю його, як мислителя, віднести до позитивізму було б помилковим. Певною мірою в його пізнавальній діяльності прослідковується традиція кирило-мефодіївців, вчення про пізнання яких він хоче поєднати з раціоналізмом.

10. На відміну від М.Драгоманова, вчення якого про пізнання розпорошене фрагментами по різних працях, у ряді творів І.Франка міститься цілісний аналіз різних складових філософії пізнання. Так, у творі “Наука і її взаємини з працюючими класами”, він стисло викладає свої погляди на сутність пізнавального процесу й співвідношення понять “пізнання” та “наука”, здійснює класифікацію наук, визначає їх зв’язок з практикою.

Предметом пізнання, вважає І.Франко, є природа, розуміючи це поняття широко, як єдність всіх об'єктивних явищ. У руслі української традиції він порівнює природу з “тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з неї може з'явитися для людини блаженна правда”²⁵. За Франком суб'єкт є активним у взаємодії з природою. У процесі пізнання суб'єкт поєднує три здібності: емоції, почуття та розум. Вищим ступенем пізнання є наука, яка відрізняється від інших типів пізнання, що відкриває закони природи за допомогою розуму. Франко критикує тих філософів, які стоять на ідеалістичних позиціях у розумінні пізнання, починаючи з античних (Сократа, Антісфена, Платона) й кінчаючи Гегелем, називаючи їх вчення такими, що ведуть “до порожніх і бездумних роздумів”, бо не визнають об'єктивності предмету пізнання. Як раціоналіст, І.Франко скептично ставився до ірраціоналістичних вчень А.Шопенгауера, Е.Гартмана, Ф.Ніцше та ін.

Тим більше, що І.Франко був проти включення до наук теології, бо вона має справу з поясненням надприродного. “Справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом, — пише він. — Вона має справу з світом зовнішнім, з природою, — розуміючи ту природу якнайширше, тобто включаючи до неї все, що тільки підпадає під наше пізнання; також і люди з їх поступом, історією, релігіями, і всі ті незлічені світи, що заповнюють простір”²⁶. Отже, висловлено негативізм як до теології, так і до ідеалізму та ірраціоналізму.

Науки І.Франко поділяє за їх об'єктом дослідження на фізичні (природознавство) та антропологічні (про людину). Природничі науки, з погляду І.Франка, є основою розвитку гуманітарних (антропологічних) наук. Виходячи з переконання єдності світу, мислитель вважав, що й науки взаємопов'язані, складають органічну цілісність. Він писав: “Фізичні й антропологічні науки, становлять, по суті, єдиний нерозривний ланцюг, одну цілісність; людина також є витвором природи, а все, що вона зробила й що може зробити, мусить бути зроблене тільки на підставі вроджених сил”²⁷.

Схиляючись певним чином до позитивізму, принципи якого І.Франко вважав плідною методологічною підставою вивчення історії, він доводить необхідність шукати в суспільстві закони, так як їх знаходять природознавці в природі. Саме в цьому плані він розглядає природничі науки як ґрунт, на якому мають розвиватись гуманітарні знання. В творі “Мислі о еволюції в історії людськості” він зазначає: “Науки суспільні ніяким чином не можуть відриватись від ґрунту загального природознавства, бо тільки на тім ґрунт можливий їх зріст...”²⁸.

Чимало уваги І.Франко приділяє єдності науки й практики. На його погляд, справжня наука повинна відповідати двом умовам: вчити пізнавати закони природи й вчити використанню цих законів на практиці. Якби пізнання було тільки метою науки, вона б не принесла нікому найменшої користі, “було б, так би мовити, п’ятим колесом у возі людського поступу”, іронічно завершує свої роздуми І.Франко. Він виділяє дві єдині сторони науки: знання і праця. Коли ці сторони розлучені в житті, то марніють обидві, як дві половини однієї рослини, розрізаної надвоє. Він сподівається, що в майбутньому люди це зрозуміють і усунуть розділення науки й праці.

Відзначаючи плідність всіх цих роздумів І.Франка про пізнання і його роль у суспільстві, наголосимо на тому, що найбільш оригінальні ідеї його гносеології створені внаслідок продовження ним традиційних аспектів української пізнавальної концепції. Перш за все, він по-новому ставить і розв’язує дилему “видимий-невидимий” світи. Вона трансформується у філософії пізнання І.Франка в проблему співвідношення “можливого – неможливого” світів, розглядається як діалектика наявного й можливого світів. У Франка мова йде про перехід від наявного буття (видимого) до майбутнього сущого (невидимого), яке слід розглядати в площині прогнозування “можливого – неможливого”. Осмислюючи сучасне, людина спроможна пізнавати, що в майбутньому для неї є можливим, а що нездійсненним, неможливим.

У праці “Поза межами можливого” І.Франко взаємодію можливого та неможливого розглядає як діалог, суб’єктом якого є мисляча людина, яка творчо діє, а об’єктом – майбуття, яке вона прагне пізнати на основі відкриття законів. У такому плані методом долання “неможливого” в дійсності майбутнього виступає “критичний розум, спертий на детальнім вивченні й порівнянні фактів і явищ”²⁹. Вся історія цивілізації як матеріальної, так і духовної є свідченням віддалення кордонів неможливого. Те, що було неможливим нашим предкам, для нас є легким для виконання. Якщо іноді людство й переоцінювало свої пізнавальні й практичні можливості, то це не порушує “віру в те, що границь можливості загалом нема ніяких, що все безмежне поле незвісного, невислідженого, не ясного і загадкового досі для нас, се не є ніяка скляна гора, ніяка неможливість, а тільки невіжджений досі степ, який жде тільки сміливих душ і бистрих очей, щоб покритися повними битими шляхами і дати...нові, невимовно багаті здобутки”³⁰.

Але на рівні буденного пізнання, “здорового хлопського глузду” неможливо виробити “критичний розум”, який би невпинно працював над подоланням невідомого, відсуваючи все далі неможливе. Тільки наука й освіта виробляють “критичний розум”, який здатен пізнати поступ людського життя. Це не значить, що І.Франко недооцінює “здоровий глузд” народу, “простий розум”, але, вважає він, по-перше, народний розум треба звільнити від вікових забобонів; по-друге, в пізнанні важливий постійний діалог між народною пізнавальною діяльністю та наукою. Наука має часом спиратись на народну мудрість, а масова свідомість повинна шляхом освіти народу прилучатись до наукових знань. У науковому пізнанні важливу роль відіграють його методи. Сам Франко віддавав перевагу методу, який він називав “радикальний”, бо в межах нього дослідник у мисленні відтворює рух предмету, визначаючи його сутність та закони буття.

І.Франко прагне визначити й рушійні сили пізнання. Спонуками до пізнання, на його думку, слугують завжди голод і любов. Голод він трактує в широкому плані як усю сукупність матеріальних і духовних потреб людини, а любов — як почуття, що здружує одну людину з іншими людьми. Значить, корінь рушія пізнання лежить в чуттєво-емоційній сфері, яка є дещо ірраціональною, а

спосіб розв'язання пізнавальних проблем — в розумі. Практичні потреби знаходять вираз у почуттях та емоціях, а як досягти задоволення потреб, вказує розум. Тому пізнавальний процес у концепції І.Франка виступає як практично-раціональний.

Нарешті, І.Франкові притаманний такий гносеологічний підхід, згідно якому пізнання розглядається як в індивідуальному, так і в суспільному аспектах. Пізнає окрема людина, але суб'єктом пізнання може бути й людська спільність. Основну увагу при цьому І.Франко, продовжуючи “народницькі” традиції М.Костомарова, М.Драгоманова та ін., відводить нації як соціально-історичному суб'єкту пізнавального процесу.

Філософія пізнання І.Франка дуже широка й різноманітна за змістом і формою, бо вона стосується і наукового, і художньо-образного (естетичного), і історичного, і соціально-економічного, і філософського видів пізнання. Охопити їх у рамках даної лекції неможливо навіть у стислому вигляді. Ми обмежились лише аналізом поглядів мислителя на загальні засади філософії пізнання, акцентувавши на його раціоналізмі, принципі поєднання науки й практики. Далі основну увагу зосередили на оригінальності його пізнавальної концепції діалогу “можливого” й “неможливого” у пізнанні, співвідношення буденного й наукового знання, чуттєвості як рушія раціональності, як способу пізнання, нації як суб'єкту пізнання. Усі його новації слугували подальшому поступу як світової, так і вітчизняної гносеологічної думки, не втрачаючи актуальності й тепер.

Від свого зародження в Київській Русі й до початку XX століття концепція пізнання у вітчизняній філософії була обумовлена рисами менталітету українського народу, відбивала перетворення, котрих зазнавала пізнавальна система суспільства в певну добу його поступу. Запозичення іноземних пізнавальних вчень завжди було пов'язане з їх “просіюванням” через національні традиції. Для української філософії, як і для її складової — гносеології, характерна релігійність православно-світоглядного плану. Християнсько-філософські ідеї становили не тільки зовнішню оболонку для філософії пізнання,

але оскільки в них акумулювався загальнолюдський досвід та антична мудрість, створили певне підґрунтя для змісту гносеології та її термінології. У XIX ст. в центрі уваги гносеології постає єднання в понятті “нація” суб’єкта та об’єкта пізнання; поступово філософія пізнання звільняється від релігійної оболонки (Потебня, Драгоманов, Франко та ін.), розробляє проблеми раціональності як основи науки в її поєднанні з практикою.

Процес відродження української філософії пізнання, початки якого сягають 60-х років XX ст. і який набув широкого поступу в незалежній Україні, спирається саме на ряд історичних традицій вітчизняної гносеології.

ПРИМІТКИ ДО ТЕМИ 3.

1. Слово Данила Заточеника //Історія філософії України. Хрестоматія.— К.,1993.—С.35.
2. Кониський Г. Загальна філософія...//Кониський Г. Філософські твори: У 2 т.— К.,1990.—Т.1.—С.45.
3. Там само.—С.78.
4. Там само.—С.184.
5. Там само.—С.356.
6. Цит. за Історія філософії на Україні.—К.,1987.—Т.2.—С.296.
7. Шпет Г. Очерк развития русской философии //Шпет Г. Сочинения.— М.,1989.—С.62.
8. Максимрвич І. О познании воли Божией и сообразовании с нею человеческой воли.—Чернігів,—1884.—С.43.
9. Там само.
10. Там само.—С.44.
11. Максимович І. Феатрон.—Чернігів.—1708.—Арк.122-123.
12. Сковорода Г. Байки Харківські //Сковорода Г. Твори: У 2 т.—К.,1994.— Т.1.—С.113.
13. Сковорода Г. Розмова п’яти подорожніх про істинне щастя в житті //Там само.—С.339.
14. Сковорода Г. Наркіс.—Там само.—С.180.

- 15.Сакович К. Трактат про душу //Пам'ятки братських шкіл на Україні.—К.,1988.—С.445.
- 16.Сковорода Г. Наркіс.—Там само.—С.180.
- 17.Юркевич П. Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта //Юркевич П. Вибране.—К.,1993.—С.267.
- 18.Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті //Там само.—С.74-77.
- 19.Там само.—С.93.
- 20.Костомаров М. Закон Божий.—К.,1991.—С.20.
- 21.Див.Шевченко В.І. Концепція пізнання в українській філософії.—К.,1993.—С.118.
- 22.Лисяк-Рудницький І. Історичні есе.—К.,1994.—С.308.
- 23.Драгоманов М. Заздрі боги.—К.,1906.—С.16.
- 24.Драгоманов М. Три листи до редакції “Друга” //Драгоманов М. Літературно-філософські праці: В 2 т.—К.,1970.—Т.1.—С.418.
- 25.Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами //Франко І. Зібр.тв.:У 50 т.—К.,1986.—Т.45.—С.32.
- 26.Там само.
- 27.Там само.—С.35.
- 28.Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості.—Там само.—С.83.
- 29.Франко І. Поза межами можливого.—Там само.—С.277.
- 30.Там само.

ТЕМА 4. УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ.

ЛЕКЦІЯ 1.

1. Розуміння людини киеворуськими мислителями.
2. Гуманізм та реформаційні ідеї у філософській думці України кінця XV- початку XVII ст.
3. Професори Києво-Могилянської академії про сутність людини.
4. Людина як об'єкт вивчення діячами Чернігівського літературно-філософського кола.

ЛЕКЦІЯ 2.

5. Проблема кордоцентризму в українській філософії другої пол. XVIII-XIX ст.
6. Антропоцентризм світогляду Т.Г.Шевченка.
7. Філософське осмислення людини українськими письменниками-демократами кінця XIX- поч. XX ст.

Дана лекція присвячена аналізу проблем людського світобуття українською філософською думкою, починаючи з їх започаткування в добу Київської Русі й кінчаючи початком XX ст. Не принижуючи значення інших проблем у вітчизняній філософії, вкажемо відразу, що проблеми людини займають у ній центральне місце.

ЛЕКЦІЯ 1.

1. У пам'ятках духовної культури Київської Русі важливе місце займає проблема суперечливої сутності людини. Архетип античної філософії, згідно з якою людина є “моделлю” космосу, був принесений на Русь разом з творами патристичної літератури. Так, І.Дамаскін писав: “Створив Бог людину як певний другий світ: малий у великому”¹. Розуміючи людину як мікрокосм, древньоруські мислителі акцент робили на пошуках її відмінностей від речей, явищ природи. Згідно біблійного опису творення людини, вона складається з тіла й душі. Але ж оскільки душа є “сутність жива”, то її має усе живе. У “Шестидневі” Іоанна, в

“Толковій Палєї” тощо знаходимо пояснення відмінності тваринної та людської душі. Душа “скотья” уявлялась матеріальною, і це — кров, яка утворюється “від землі і від води”. Людська ж душа — нематеріальна, бо вона має рушієм своїм ум, а слугами органи відчуття. Душа не протистоїть тілу, а знаходиться в єдності з ним, управляючи тілесністю, “наче князь державою”.

В давньоруській думці, отже, на відміну від середньовічної західноєвропейської, тіло не протистоїть душі. Краса й сила тіла тут нерідко розумілась як вираз станів душі: “Києво-Печерський патерик” пояснює, що тільки вибрані Богом люди для святості ведуть аскетичний спосіб життя, а решта має дбати про здоров’я тіла. “Шестиднев”, “Ізборник” 1073 р. і інші пам’ятки Київської Русі протиставляють тіло не душі, а духу, який є автономним відносно тіла. Протилежністю ж душі уявляється “плоть”. Як пишуть митрополит Никифор у своєму “Посланні”, автори “Ізборника” 1076 р., саме плоть є виразом зла, всіх вад людських, а душа є вмістилищем добра.

Як бачимо, вирішення питання про різницю між матеріальною й духовною субстанціями, які поєднані в людині, у давньоруських мислителів складне й неоднозначне. Можна все ж констатувати бачення ними єдності духовного й матеріального й пошуки їх відмінності. Цікавою є думка про неоднозначність тіла й плоті. Про здоров’я тіла треба дбати, реалістично мислять русичі. Коли ж мислителі Русі пишуть, що плоть зіпсована гріхопадінням, то, на нашу думку, мають на увазі прояв “зажерливості” перших людей Адама та Єви, які були забезпечені Богом всім необхідним для життя, але їм схотілось більшого, забороненого Богом. Можливо, у наших пращурів зароджується думка про те, що гріхом є прагнення до надмірного багатства, яке досягається шляхом переступання Божих заборон (моральних заповідей). Як побачимо, саме такі роздуми стануть в XVII ст. основою для концепції “Старого Адама” й пошуків перетворення його в “Нового Адама”.

Другою складовою проблемою для киеворусичів виявляється поєднання в людині індивідуального й колективного начал. Середньовічний світогляд кожній

людині відводив чітко визначене місце в суспільстві. Поведінка людини в цю епоху обмежена суворими нормативними настановами. Це є причиною того, що опису яскравих індивідуальностей вітчизняні літописці не приділяли достатньої уваги. Але це не означає, що в літературі києворуської доби відсутній інтерес до особистісного начала. До нього штовхав християнський догмат про індивідуальну відповідальність перед Богом за вчинки, за гріхи. Принцип персоналізму став основою для появи зародків екзистенціальних мотивів у розумінні людини в києворуських літературних пам'ятках.

Як відомо, екзистенціальний підхід до людини вимагає розуміння її як індивідуальності, сутність якої складає “внутрішнє існування”. Задумується над цим індивід, лише потрапляючи в екстремальну, “граничну” ситуацію, найвиразнішою з яких є наближення смерті. В цьому плані появу екзистенціальних мотивів ми вбачаємо у “Повчанні” Володимира Мономаха. Князь на початку твору пише, що “сидя на санях”, тобто заглянувши смерті у вічі”, подумал о душе своей”. Мова йде про язичницьку традицію, згідно з якою покійника везли на санях, значить, Володимир Мономах перед написанням твору був дуже хворий, очікував смерті.

Мислитель задумується над питанням про сутність світу, в якому живе людина, і екзистенціально визначає його як абсурдний. У чому це виявляється? З одного боку, він не сумнівається в божественному творенні світу. Звертаючись до “Псалтиря” та творів Василя Кесарійського, Володимир захоплюється тим, як усе упорядковане, організоване в світі Богом, як усе тут здійснюється за його волею: “вечером водворится плач, а на утро явится радость”².

Далі Володимир звертає увагу на існуванні в цьому світі великої кількості зла, беззаконня. У нього правомірно виникає питання: “Чому в світі, створеному найсправедливішим Богом, стільки несправедливості?” Світ у цьому протиріччі для мислителя постає абсурдним, що його дуже тривожить: “О чем печалишься, душа моя? Зачем смущаешь меня?” Розум не здатен розв’язати цю антиномію. Досвід князя підказує, що, незважаючи на його велику владу, він не може

знищити суспільне зло. Він вичитує в Святому Письмі, що в свій час всесвітнє зло ліквідує Бог. У чому ж тоді смисл життя людини? Як врятувати душу?

Згідно з православним віровченням, людина рятує душу за допомогою церкви. Мономах віддає данину цьому догмату, закликаючи мирян любити й шанувати єпископів, ігуменів та рядових священиків, щоб отримати від них облагословення й молитву про спасіння. Але йому імпонує також постійне індивідуальне спілкування з Богом шляхом молитви, а також творення добрих справ. У його розумінні, добрі справи треба творити, бо до цього спонукає страх перед Божою карою. Страх у нього розуміється ірраціонально, не як уникнення життєвих небезпек, а як вид особистої відповідальності перед Богом “ради души своей”. Але ж всім робить добро конкретна людина не може. Роздумуючи, як вирішити цю проблему, Володимир Мономах задається загальним питанням: “Что такое человек, как думаешь о нем?” У відповіді він приходить до висновку: всі люди різні, одночасно неповторні, індивідуалізовані: “И етому чуду дивимся, как из земли создан человек, как разнообразны человеческие лица, если и всех людей собрать, не все они на одно лицо, но каждый на свой облик, по Божией мудрости”³.

Оскільки всі люди різні, то й підхід до них повинен бути індивідуальним. Зокрема, це має знайти вияв у творенні добрих справ, які мають бути спрямовані не на людський загал, а на конкретну особистість, наприклад, “подавайте милостыню сироте, и вдовицу оправдайте сами, а не позволяйте сильным погубить человека”⁴. Володимир Мономах тут виявляє риси інтелігента свого часу. Мова йде не тільки про його освіченість, а про загальні риси інтелігентності всіх часів: пошуки смислу життя, співпереживання конкретній людині, прагнення практично їй допомогти.

Індивідуальність людини в києворуській думці знаходить вираження і в понятті “серце”. У “Повчанні” воно повторюється у трьох місцях: спочатку Мономах сподівається, що в серце люди сприймуть його настанови; потім, де мова йде про прагнення грішників вразити в серце праведників, щоб відібрати у

них віру; там, де дається порада обіцяти, тільки перевіривши своє серце. Як зазначалося в попередній темі, про “серце” як сутність людини й пізнавальний інструмент говорить митрополит Іларіон у своєму “Слові”. Данило Заточеник вважає, що найвища якість людини — розум, якого не можна купити, якому не можна навчити, бо він є даром Божим. Але й цей мислитель індивідуальну основу людини бачить у її серці, опорою якого є мудрість і краса. Він пише: “Серце розумного укріплюється в тілі його красою та мудрістю”⁵. Отже, це є свідченням екзистенціального розуміння людини в її онтологічному плані, яке зародилось у Київській Русі. Цим самим у певному аспекті є прагнення подолання середньовічної “приглушеності” інтересу індивідуальності.

2. Наступний етап української філософської думки, з яким пов’язане подальше осмислення людини, стосується часів українського Ренесансу XVI - поч. XVII ст. з його гуманістичними та реформаційними ідеями. В Україні, як і на Заході, осмислення гуманістичних ідей приводить до піднесення людини до рівня Бога, розгляду людини як всебічно розвинутої особистості, перенесення в центр уваги її свободної діяльності. Якщо І.Дрогобич підносить людину до Бога, вказуючи на її могутній розум, то П.Русин у своїй поезії доповнює цей аргумент посиленням на людяність почуттів особистості, незалежність їх від богоданості. У цьому смислі П.Русина іноді називають українським Петраркою, який вважав своє кохання земним почуттям, а не даним Богом. Ю.Оріховський в умовах поневолення українців поляками та литовцями розробляє теорію “природного права”, згідно з якою кожна людина від народження, крім розуму, має права на свободу, вибір релігії, володіння власністю. На його думку, всі люди мають жити за законом, а “мовою закону” повинен бути король, тобто він повинен неухильно слідувати за дотриманням правових норм.

С.Оріховський у творі “Напучення польському королю Сигизмунду Августу” та ін. вважає, що в ідеальній державі люди повинні розділятися згідно з їх функціями на дві групи й шість станів. Першу групу становлять управителі: король править, шляхта боронить, ксьондзи повчають. До групи виконавців належать інші три стани: селяни годують, ремісники одягають, купці збагачують.

Але всім станам, згідно природного права, повинні бути притаманні гідність, справедливість, чесність. Особливими якостями має володіти король, який є “філософом на троні” (як і в Платона). Крім мудрості й освіченості, король має бути сильним, мужнім, прислухатись до голосу народу, не допускаючи несправедливості. Ю.Оріховський вважав, що закон у життєдіяльності людини має бути доповнений моральними категоріями, релігійною вірою, яку людина повинна вільно вибирати. Нерідко він виступав на захист православної віри та простих українців від утисків.

Поступово в Острозькій колегії та братствах, хоч цілком і не зникає гуманістичне бачення людини, але переважає реформаційний підхід до неї: Бог опускається до її рівня, тобто розвивається вчення про втілення Святого Духу у віруючу людину, що є ознакою її спасіння. Людина має знайти Бога в собі, в своїй душі, яка є вічною на відміну від часового матеріального тіла. Сенс життя — в подоланні плотських (гріховних) бажань в ім’я ідеалів духу. Тому свободу волі зводили до вибору між тілом і духом, часовим і вічним. Ідеологи братств брати Зизанії, К.Сакович, І.Копинський й та ін. виступали за людську рівність, в тому числі й за рівність кліру й миру, священиків та рядових віруючих. Іноді свободу волі вони не зводили до вибору між душею і тілом, а розуміли як широкий життєвий вибір згідно з розумом у практичних ситуаціях.

Двонатурне уявлення про людину як єдність душі й тіла, що йде від християнської патристики на Русь та пропагується діячами братств у їх ранній період, набуває у Транквіліона своєрідного трактування. Якщо його попередники цю тезу зводили до морального осмислення, то Транквіліон до того ж аналізує її в природознавчому й гносеологічному аспектах. Він у цьому близький до гуманізму західного Відродження, бо гармонію душі й тіла доводить так: без природних процесів у тілі людини душа не може розуміти й виявляти почуття.

Перебуваючи в єдності в конкретному індивіді, тіло й душа одночасно складають протилежності, борються одне з одним. Хоч провідна роль належить душі, але тіло повсякчас прагне повстати проти неї, буває дуже войовничо

настроєне, прагнучи задовольнити свої похоті. У такому разі Ставровецький радить віддавати перевагу духовному перед тілесним, бо лише душа є безсмертною, є виразом божої сутності в людині. Тільки за умови знаходження в своїй душі Божого начала, людина стає величною, безсмертною.

Отже, він віддає перевагу духовності в бутті людини. Досягнення ж праведності для всіх відбувається шляхом активної чесної життєдіяльності. У “Перлі многоцінному” ця думка є домінуючою. Зокрема, він вважає, що кінець світу настане лише тоді, коли всі місця “одпадшая ангелов” заповняться праведними людьми. А людська праведність досягнеться не тільки шляхом віри в бога, але й активним високоморальним життям. В українській філософії він є фундатором морального ідеалу, що базується на єдності краси і користі. Красивою є та людина, яка створює своїми руками й розумом матеріальні та духовні блага, що є корисними як їй самій, так і іншими людям.

На думку Ставровецького, якщо ремісник чи землероб, мислитель чи поет (представник “художеств”) має високий достаток, створений власною працею, то це високоморально. Отже, ми бачимо в нього елементи етики епохи первісного нагромадження. Вони спрямовані на розкриття сутнісних сил індивіда в творчій праці і спрямовані проти “ленности и праздности проклятой”, притаманній верхівці феодального суспільства, де “жатва многая — делателей же разумных мало”. Всі ж люди рівні, бо мають від бога ум і свободу волі. Якщо чим люди різняться, то це розумом. У всіх людей є дар божий — ум, але розум кожний індивід здобуває як від інших людей, з книжок, так і з своєї практичної діяльності. Так мислить Ставровецький.

У душі людини розум відіграє велику роль. Здобуття розуму, розумне творення земного світу — це, на його думку, є запорукою спасіння душі індивіда. У його творах знаходимо зародки звернення мислителя до конкретної людини, її індивідуальності. В центрі його уваги — пересічна людина з її духовністю і можливостями діяльності. Як ангели є слугами при Богові, так духовні якості:

воля, пам'ять, хитрість, мрії, радість, любов, сум'яття є слугами людської душі, її розуму, впевнений він.

Тому кожна людина повинна пізнати себе. Ідея самопізнання, що бере початок з античності, певною мірою виявляється у попередників Ставровецького, ставиться ним на перший план. Самопізнання для нього є пізнання індивідом своєї сутності як єдності духовного й матеріального, морального й аморального, що є ключем для усвідомлення важливості людяності в поведінці, своєї гідності, шляхів діяльності й морального оновлення.

Проста людина — ремісник, селянин, купець — своєю працею не тільки мають задовольнити власні потреби, але й служити народові, Вітчизні. Праця в ім'я загального добра — вища праведність. Кожна пересічна людина має це усвідомити. Висловлюючи подібні думки, Транквіліон ратує за розвиток індивідуальної самосвідомості, що відбувається через самопізнання, осмислення кожним важливості й оригінальності власної діяльності її здобутків.

Отже, ідеї гуманізму та реформації в Україні, що були продовженням аналогічних процесів у Західній Європі, суттєво відрізнялись від них, базуючись на національному ґрунті, на києворуських традиціях. Ставлячи в центр уваги людину, українські мислителі не просто відтворюють гуманістичні ідеї раннього західноєвропейського Ренесансу, а розвивають їх, звертаючись до простої людини, пропонуючи їй необхідність самопізнання, індивідуального розкриття особистості в навчанні, в праці для особистого й суспільного блага.

3. Розуміння людини в Києво-Могилянській академії виростає з попередніх гуманістичних українських ідей. Київські професори підкреслюють велич і гідність людини, наголошують на можливостях її безкінечної досконалості. І.Гізель велич людини вбачає в тому, що вона має здатність судити про добро й зло, тлумачити Божі заповіді. Й.Кононович-Горбацький звеличує людину як розумну істоту: “Нічого немає на землі великого, крім людини, і нічого великого в людині, крім розуму”⁶. Т.Прокопович називає людину другою природою, якщо й не такою за величиною, то “повною досконалостей, рівною цілій природі”⁷. А

оскільки, ми знаємо, що природа києво-могилянцями ототожнювалась з Богом, то фактично, за Прокоповичем, людина володіє атрибутами Бога.

Як ми вже відзначали, саме Г.Кониським підсумовані всі вчення попередніх професорів, то знову звернемось до його філософського курсу.

Як богослов, Г.Кониський упевнений у Божому творенні людини, як про це мовиться в Біблії. Але в той же час людина мислиться ним як частина природи. Він розмірковує над єдністю й відмінністю людини й природи. Як природна істота, доречно помічає Г.Кониський, людина значно слабша від тварин, вона не може пристосуватись до зовнішнього середовища, захиститись від ворогів у боротьбі за існування. “Природа, кажуть, виявляє себе менш благодійно до людини, ніж до інших істот. Бо коли всім тваринам дала одяг, і, крім цього, сміливішим зброю, слабшим спритність, чим ті себе охороняють, а ці втечею можуть вирватися від переважаючого ворога, одиноку людину ніби голу викинула на берег із корабельної катастрофи, беззбройну і навіть повільну, а тому слабшу й повільнішу від слабших”⁸. Зауважимо, що й у наш час деякі філософи називають людину істотою, яка з природного боку виглядає як “викидок еволюції”, як свідчення незавершеності її в цьому живому організмі.

Чому ж тоді людина стала володарем природи? Відповідаючи на це питання, Г.Кониський вбачає перевагу людини в її богоподібності: “Вже створено людину за своїм образом і подобою, а саме, щоб мала розум, який є найбільшим, найкращим і найправдивішим зображенням нашої природи, щоб володіла вільним судженням, яке такій природі належить, і буде подібною вона певним чином до нашої величності...”⁹. Тобто, професор розмірковує в руслі західноєвропейського раннього гуманізму, підносячи людину до Бога на тій підставі, що вона має розум, може пізнавати світ, що дає їй змогу перетворити його для своїх потреб.

Але на цьому роздуми Г.Кониського про єдність і відмінність людини не завершуються. Він помічає дещо спільне у психіці та поведінці тварин, які “наслідують мистецтво людей”, у них “проявляються ознаки чесноти, особливо розсудливості”. Здається, що бджола та мурашка створили найбільш

раціональний спосіб управління своїми общинами; у лелек спостерігається велика пошана до батьків, у горлиць — подружня вірність і т.д. Від Г.Кониського не заховалась і поведінка тварин, яку нинішня наука характеризує як випереджаюче відображення. Він ділиться своїми спостереженнями: “Деякі тварини, здається, ніби мають знання астрономії, точніше, ніж астрономи, повідомляють зміни повітря, дощі, бурі”¹⁰. У Кониського цікавість викликає повідомлення стоїків третього століття про те, що мисливська собака “певною мірою наділена діалектикою”, тобто початками логічного мислення. Наприклад, переслідуючи зайця, вона має перед собою три дороги; обнюхавши дві з них, собака біжить по третій, не нюхаючи її, ніби мислячи згідно силогізму. Цікаво, що над такими зачатками логічного мислення високорозвинутих тварин розмірковував у другій половині XIX ст. Ф.Енгельс. Для марксиста це було важливо у плані доказу теорії походження людини з тваринного світу. Врешті, Павлов назвав подібні процеси конкретно-предметним мисленням тварин.

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

У своєму курсі Г.Кониський, як і інші професори Академії, вирішує питання про свободу волі двопланово: стосовно ставлення людини до Бога і до природи. Ставлячи питання, чи рухає Бог людську віру, він аналізує погляди кальвіністів та католиків. Перші стверджують, що Бог все наперед визначив, тому людина є лише виконавцем промислу Божого. Католики-томісти ж вважають, що Бог створивши людину, дав їй свободу волі. Г.Кониський приймає другу точку зору, мотивуючи це тим, що людина не була б вільною, якби не могла протистояти Богові. Але ж часто люди творять справи, переслідуючи свою певну

мету, яка противна Богові. Отже, Г.Кониським у ставленні до Бога стверджується наявність у людини свободи волі. “Ця власна свобода є не що інше, як само вільне судження волі чи можливість вибирати з того, що відноситься до мети”¹¹, - пише він.

Інша справа — відношення людини до природи, до суспільства. Кониський знайомий із спінозівською тезою про свободу як пізнану необхідність. Він певною мірою визнає її істинність, бо “зайвими були б промови, нагороди, молитви, якби не було свободи з необхідності”¹². Тобто, мету людина ставить, виходячи з пізнання необхідності. Але на відміну від західних мислителів українські філософи, в тому числі й Г.Кониський, у свідомості розрізняють розум (інтелект) та волю. “Інтелект — це духовна пізнавальна потенція..., визначається як властивість раціональної душі...”¹³. Воля ж є властивістю душі концентрувати зусилля людини для практичного втілення розуму. Розум пропонує різні варіанти дій, а воля вибирає певний варіант для власної реалізації. Розум морально озброює волю знанням блага, мети, бажаннями, а воля здійснює свій вибір. Тому тільки ті вчинки можна назвати людськими, які є вільними, які роблять за бажанням і добровільно та перебувають у вільній владі людини. В свою чергу, воля впливає на розум; в певній екстремальній ситуації вона може придушити розум, прийнявши рішення без його поради. Гармонія між розумом і волею досягається, коли є розсудливість, яка буває природженою чи філософською, тобто набутою в результаті тренування мислення, міркує Г.Кониський.

На його думку, коли розум з’ясовує, що є благо, в чому полягає мета життя, то людська воля діє відповідно з вірою. Тоді людина стає настільки вільною, що не переносить насильства зовні. Така воля вже керується не стільки розумом, але й вірою (переконанням); внаслідок пробудження як людські, так і ангельські дії “не можуть накласти руку на чужу волю”. Тому ті, хто “страшно замучені тортурами, заперечують учення Христове або вдаються до схизматичного вчення, не можуть бути оправданими від гріха”¹⁴. Як бачимо, свої роздуми про свободу волі людини, врешті, Г.Кониський уміє спрямувати на підтримку відданості обраній вірі, що характерно для української філософії XVI – XV II ст.

Для Г.Кониського авторитетним лишається положення Арістотеля, згідно з яким етика як наука має шукати й навчати, в чому полягає найвище добро, або блаженство й щастя. Як богослов, він звертається до Св. Письма, цитуючи послання апостола Павла до корінфян, де стверджується, що найвище щастя буде на тому світі.

Проте віра в найвище щастя в потойбічному світі, за переконанням Г.Кониського, не означає, що людина повинна бути пасивною у цьому житті. Він засуджує вчення стоїків, які вбачали досягнення блага в стані апатії, безпристрасності. На його думку, самі стоїки не досягли відсутності пристрастей, бо в принципі таке неможливе, але їх заклики про абсолютний спокій душі є шкідливими, адже вбивають у людині її найкращі поривання, гуманні почуття: “Ця догма заперечує любов до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних і під прикриттям стійкості вчить грубості й жорстокості”¹⁵.

На тому ґрунті постають роздуми Г.Кониського про громадські обов’язки індивіда. Він переконує, що особистісне щастя можливе лише тоді, коли в суспільстві панує справедливість, злагода; воно досягне тільки у зв’язку з благом людської спільності. “Якщо різні добиваються різного і кожний спрямовує свої дії для своєї мети, то не можуть собі взаємно допомогти, а відходять на протилежних дорогах, не зможуть зійтися в одну общину; звідси сварки і незгоди, і війни, звідси не буде стійкого стабільного особистого щастя”¹⁶. У Г.Кониського, як і в його попередників з Києво-Могилянської академії, набирає звичайної ваги проблема громадянського обов’язку, ідея відданості Вітчизні, відповідальності перед своїм народом. В Україні такий моральний напрямок дістав назву “громадського гуманізму” і був втілений у художній літературі, портретному живописі, геральдиці тощо.

Отже, в Києво-Могилянській академії панувало розуміння людини, притаманне для доби українського бароко. Ми шануємо її професорів як продовжувачів гуманізму, що возвеличили людину, допомагаючи їй зрозуміти

смысл життя, який вбачався у здобутті вічності шляхом високоморального земного життя. Земне ж життя складне „суперечливе, плинне, тому воно змушує вступати людину в конфлікт з собою, вносить у діяльність і відносини елементи боротьби, долання труднощів, а тим самим рух до мети: не тільки до щастя в раю, але і в земному існуванні.

4. Поки мислителі Чернігівського літературно-філософського кола міркують про родову сутність людини, вони йдуть у руслі ідей професорів Києво-Могилянської академії. Коли ж мова заходить про людину як конкретного індивіда, то відчуються екзистенціальні мотиви, які вже певною мірою були притаманні киеворусичам та предтечі Чернігівського гуртка к. XVII- поч.XVIII ст. К.Савровецькому.

Чернігівські мислителі вважають, що сутність конкретної людини від народження до смерті змінюється, тоді як природа людського роду лишається стабільною. Говорячи поняттями сучасного екзистенціалізму, проводиться думка про те, що існування індивіда передує його сутності. Л.Баранович, спираючись на Св. Письмо, де говориться, що Всевишній наділив людину розумом і вільною волею, визначає людей не як рабів Бога, а як його ”співробітників”. Основою існування індивіда є його вільна діяльність, в процесі якої відбувається самотворення його сутності. Цю думку Д.Туптало подає так: “Душа наша хотя своей природе, как создана от Бога, и совершенна, по своей свободе несовершенна, и многого требует для своего совершенствования”¹⁷. У багатьох своїх творах він наполягає на тому, що самоформування індивідуальності відбувається у різні періоди життя особистості у відповідності із способами й напрямками її спілкування та праці. Особливо важливим для сформування особистості є період дитинства: “Ибо кто к чему навькнет с детства, от того и под старость не скоро отстанет... Малое дитя подобно доске, приготовленной для картины, и какие изображения напишет на ней живописец, доброе или худое, святое или грешное, Ангела или беса, то и останется навсегда”¹⁸. При цьому Д.Туптало говорить про виховання дітей батьками не тільки як про зовнішній їх вплив, словесні повчання, а як прилучення їх до певного способу життя як

фактора самотворення особистості. Для цього мислителя сутність особистості виходить з первинності тотальної внутрішньої свободи та відповідальності за свої вчинки, за те, ким індивід стає в процесі свого існування.

Щоб правильно вибрати свій земний шлях, індивід, на думку Д.Туптала, повинен сам пізнати первинність свого існування, свою душу. А первинною сутністю особи він, у стилі мислення українського бароко, вважає серце. Д.Туптало часом серце ототожнює з душею, як це характерно для Біблії, іноді серце для нього є синонімом совісті. Серце як глибинна духовність у вченні Д.Туптала настільки різнобічне й об'ємне, що вміщує у собі “велику печаль и сокрушение”, людина знаходить “вину в сердце”, відчуває “радость сердцем”, “серцем слышим”, можемо “сокрушенным сердцем жалеть о тех грехах, какие были сделаны” і т.п. Отже, істинна людина як індивід — це специфічно-сердечне його буття.

Подібно мислив і архієпископ Чернігівський І.Максимович, який під серцем розумів глибинні прошарки свідомості індивіда, гуманістичне підґрунтя його розуму, як сукупність переживань, прагнень, почуттів, емоцій, пристрастей. У І.Максимовича такі роздуми знаходять продовження у розумінні смерті людини, яке не збігається з ортодоксальною християнською догмою. Для нього людська смерть — не відокремлення душі від тіла, а звільнення серця від почуттів і пристрастей.

Чернігівські мислителі вважали, що зовнішній світ протистоїть індивідуальній людській сутності, чужий йому. Вже К.Ставровецький, аналізуючи сучасне йому українське буття XVII ст., виділяє в ньому окремий світ зла. Для інших чернігівських мислителів теж є характерною критика тогочасних соціальних реалій. Особливо гострою вона є у Д.Туптала: “Богатые убогих насилуют отъемюще, грабят, обирающе, влекут на судилище, на правежах ставят, бьют без пощады, отнюдь не милосердствуют”¹⁹. Прагнення до наживи, “сребрелюбие”, на його думку, лежить в основі кривд, грабунків, чвар, війн, крадіжок, злодійства, тяганини і позовів. Такий світ оцінюється у творах

чернігівських мислителів як абсурдний, бо він безладний, не підлягає раціональному осмисленню. Це теж екзистенціальна рисочка у їх мисленні.

Барокова тривога за життя, за майбутнє у чернігівських мислителів часто завершується появою скорботної постаті Христа, який своєю мученицькою смертю, вказує шлях до вічності, віддавши життя за врятування людства.

Показовим у цьому плані є твір А.Стаховського, першого префекта Чернігівського колегіуму XVIII ст., “Зерцало от писания божественного”. У віршованій формі тут детально викладається біблійна історія про жертву Бога-Сина в ім’я спасіння людства. За перипетіями опису страждань Христа, пов’язаних з його вільним вибором, автор прагне показати напругу почуттів конкретної людини, яка потрапила в екстремальну ситуацію, побачити екзистенцію її внутрішнього світу. Сильно звучить думка про те, що кожен, хто відчуває себе часткою людського роду, має служити людству у відповідності зі своїми можливостями. І. Христос у цьому плані виступає як ідеал, який поєднує в собі риси, необхідні для знаходження людиною справжнього свого земного призначення. Людина має вдивлятися у образ Христа, як у дзеркало, щоб бачити свої недоліки й виправляти їх. Для Ісуса є характерними такі моральні риси: свобода, доброта, активність, гідність тощо, які має наслідувати кожна людина. Ісус Христос пішов у вічність, бо загальнолюдські інтереси поставив вище особистих. Це був нелегкий вибір у “граничній” ситуації. Спонукальною силою для самопожертви була безмежна любов до людства, яка таїлася у “серці” Ісуса, хоч розум підказував і інше: спочатку Христос молив Бога-Отця, щоб “сія чаша” обминула його.

Співвідношення розуму й серця у пізнанні А.Стаховський прагне також збагнути, описуючи переживання Богородиці. Він зазначає, що Марія спочатку прагне розумом пізнати, чому заради слави божої її син добровільно пішов на смерть, залишивши матір на невимовні страждання в самотності. Вона дорікає синові:

“Голгофу смертю і хрестом прославляєш,

А мене печальну матір оставляєш”

Марія ніяк не може осягнути логіку того, що відбувається: “Хіба для мук матері народжують дітей?”, — питає вона.

Мати бачить, що гвіздки забивають у руки та ноги синові й відчуває, що ніби їх увіткнули їй у саме серце. Вона готова померти, аби жив її син: “Изволь, готова есмь себе умертвити”. Марія розумом ніяк не сприймає відповідь Ісуса, згідно з якою він терпить муки за гріх Адама і Єви, йде в гроб, щоб своєю мученицькою кров’ю оживити потомків Адама. Зрештою, тільки серце, констатує А.Стаховський, допомагає жінці збагнути велич вчинку сина. Отже, вона пізнає ірраціонально правильність його вибору.

Логіка викладеного А.Стаховським релігійного сюжету, таким чином, містить яскраво виражені екзистенціальні мотиви. Так, буття індивіду мислиться як складова й суперечлива гама його внутрішніх переживань у екстремальній (“граничній”) ситуації, а розуміння свободи — як вибір відповідний “сердечному” (ірраціональному) сприйняттю смислу свого життя. Щоб правильно робити вибір, радить А.Стаховський людям, треба “хранить чистоту сердечну”, яка знаходить свій вираз у наявності таких моральних рис: справедливість, милостивість, незлобливість, терпеливість і т.п. Отже, кордоцентризм постає у нього як аспект екзистенціального вільного вибору.

Отже, у чернігівських мислителів XVII – XVIII ст. знаходимо розуміння людини, її етичних засад, притаманних добі українського бароко, які, виявляється, співзвучні сучасному екзистенціалізму. Це не випадково. Екзистенціальна філософія та її етика виникає в переломні, тривожні для людини періоди історії. Екзистенціалізм встає на захист людини від цього абсурдного світу, звертає увагу на необхідність збереження індивідуальності. Україна в XVII столітті перетворилась у руїну, а у XVIII ст. відбувалось її перетворення в кріпосницький край та знищення козацтва. У прикордонній Чернігівщині ці процеси особливо далися взнаки. Місцеві мислителі встають на захист особистості, її

індивідуальності, пропагуючи етику формування “Нового Адама”, людини, яка б створила нову Україну.

ЛЕКЦІЯ 2.

5. Започатковані в XVII – на поч. XVIII ст. екзистенціальні мотиви розуміння людини, знайшли своє концептуальне продовження в творчості завершувача філософії українського бароко Г.Сковороди та мислителів XIX ст. М.Гоголя, П.Куліша та П.Юркевича. Незважаючи на відмінності їх вчень, вони поєднані ідеєю кордоцентризму. В темі про пізнавальні особливості української філософії вже йшла мова, про роль поняття “серце” у гносеологічних концепціях цих мислителів. Тепер перейдемо до вияснення місця “серця” у сутності людини, у її моральній діяльності.

Г.Сковорода, як і попередні мислителі, поняття “серце” переймає з Біблії. У Святому Письмі воно трактується не як м’яз, а вся сума активностей душі. У Біблії написано, що “серце” діє і мислить. Переносячи з Біблії це поняття у свою філософію, Г.Сковорода його ґрунтовно переробив. Він у відповідності зі своїм антитетичним методом ділить серце людини на внутрішнє й зовнішнє, вічне й тлінне. Саме внутрішнє серце він часто ототожнює з Богом, коли закликає людину знайти Бога в собі.

Саме це — Боже, невидиме серце є вічним, на відміну від тілесного. Правда, як орган тіла серце не цікавить Сковороду. Він в основному говорить про серце як духовну підвалину конкретної людини. Оскільки в Біблії серце визнано рушієм душі, то Сковорода іноді визначає серце як думку, бо саме вона є причиною діяльності людини. Він вважає, що думка є центральною “нашою точкою, а тому вона часто й серцем називається”. Ототожнення серця з думкою у Сковороди впливає з розуміння її не як основи теоретичного мислення, а рушія моральних вчинків. Сковорода не теоретичний, а практично-етичний мислитель. У вченні про серце він не намагається створити викінчену метафізичну антропологію. Поняття “серце” йому потрібно для того, щоб віднайти спосіб самовизначення людини в світі, який дає істинне щастя.

Для Г.Сковороди самопізнати серце, що є рушієм “душі, означає виявити свою “сродність” (спорідненість) з певним видом праці. Український мислитель звертається до античного філософа Епіктета, який започаткував ідею про залежність долі людини від її природних нахилів.

Світ уявляється йому як театр, де людина виконує певну роль. Успіх актора залежить від відповідності ролі здібностям актора, які, врешті, дані Богом, природою. Значить, “сродна праця” означає відповідність діяльності людини вищому, природному началу, є виявом у серці людини її божественності. Сковорода переконаний, що кожна людина має нахил до конкретної праці, природа (Бог) нікого не обділила: “Всі ми, всяк добрий чоловік, лише до цього народжені”.²⁰ У творі “Розмова названа Алфавіт або Буквар миру” Сковорода закликає “жити по натурі”, за велінням Божим, робити те, для чого народжений. Саме “сродна” праця є такою, яка спрямована не на кінцевий результат, а на сам процес діяльності, який приносить насолоду: “Справжньому мисливцеві більше радості дає полювання та праця, ніж смажений заєць на столі”.²¹

Саме “сродна праця”, за переконанням Сковороди, приносить людині щастя. Він, мабуть, одним з перших висунув ідею про те, що праця має стати не тільки засобом для існування, забезпечення матеріальних потреб, але й найвищою насолодою. “Несродну” працю Сковорода розглядає як джерело всіх людських бід. Він запитує і відповідає: “Хто умертвляє науки й мистецтва? — Неспорідненість. — Хто обезчестив чин священичий чи чернечий? — Неспорідненість. — Вона кожному званню внутрішня отрута і вбивця”²². “Несродна” праця є такою, до якої “не лежить серце”, яка нав’язується зовнішніми обставинами, є джерелом нещасливого життя індивіда, причиною суспільства, де панує зло. Коли всі це зрозуміють, самопізнають себе, почнуть займатись “сродною” працею, тоді корінним чином зміниться на краще й усе суспільство. Ідеальним суспільством, як вважав Сковорода, є таке, де кожен реалізує свої природні нахили, одержуючи насолоду від праці, а значить, досягаючи щастя.

У межах концепції “сродної праці” Сковорода висуває ідею “нерівної рівності”. Полемізуючи з французькими просвітниками, які вважали всіх людей рівними, висували принцип “равное равенство”, Сковорода вважає його безглуздістю, яку “глупцы в мір ввести всеу покушаются”. Застосовуючи свій діалектичний принцип антитетики, український мислитель відстоює ідею неминучої нерівності здібностей і покликання індивідів до конкретного виду праці. Рівність же людей від Бога вбачає в тому, що природа (Бог) всіх без винятку наділяє певними нахилами до праці. Популярно це він пояснює, малюючи таку картину: Бог як водограй наповнює посудини відповідно до їх об’єму. А над водограєм височить напис: “Неоднакова всім рівність”. Це означає, що різні струмені у різні посудини наливають воду відповідно до їх розмірів. Менша посудина вміщує менше води, але вона рівна з більшою в тому, що обидві однаково повні.

Г.Сковорода радить людям не заздрити одне одному, вважаючи, що природа одних створила більше цінними, а інших менше. Він ставить питання: ”Що більш потрібне людині: відро чи склянка?” І відповідає: для носіння води з колодязя більш придатним є відро, але ж пити краще із склянки. Так і людей Бог створив саме придатними до певної справи. Якщо людина заздрить іншій, прагне бути на неї схожою, то це кінчається трагічно.

Отже, етико-моральне вчення Г.Сковороди кличе до самозаглиблення людини в своє єство — в серце. Самопізнавши його, людина шукає смисл життя, щастя в насолоді шляхом “сродної праці”, яка сприяє смерті “серця старого” і народженню “нового” серця, тобто духовному оновленню людини.

Сковородинська людина дійсно самозаглиблена в себе, в самопізнання свого серця, але для неї є характерною “сродна” праця. Сам Сковорода останнє півстоліття свого життя прагнув усамітнення в монастирях чи маєтках знайомих та друзів, але його фізична втеча від “світу зла”, не означає, що він втік від діяльності, праці. Свою “сродну” працю він вбачав у написанні творів, які б кликали людину “покопатись” у власній самосвідомості, пізнати своє “Я”,

визначити власну роль у світі. Коли Сковорода заповідав написати на своїй могилі слова “Світ ловив мене, та не спіймав”, то мав на увазі, що його не змогли примусити служити світові зла. Але ж він не закликав людей до відсторонення від вирішення практичних повсякденних справ, до якогось аскетизму. У листі до свого друга М.Ковалинського він писав: “Ні про що не турбуватися, ні за що не переживати — значить не жити, а бути мертвим, адже турботи — рух душі, а життя — це рух”²³. Д.Чижевський писав, що людина доби українського бароко або кидається у вир боротьби, прагнучи поліпшити стан суспільства, або усамітнюється зі своїм Богом. Г.Сковорода, філософська діяльність якого припадає на другу половину XVIII ст., добре осмислив сучасну йому українську дійсність: знищення гетьманства, закріпачення козацтва та селянства, утвердження міцної царської влади. У цих умовах вихід на відкриту боротьбу з “світом зла” був самогубством.

Г. Сковорода, розуміючи, що освіта сприяє росту самосвідомості людини, спочатку активно вчителював. Але, усвідомивши, що власні оригінальні ідеї йому не дозволяють поширювати серед юнацтва, став на шлях вільної філософської самодіяльності, яка сприяла збереженню й розвитку української духовності як такої. На нашу думку, саме так зрозумів діяльність Сковороди Л.М.Толстой, який назвав твори українського мислителя прекрасними, але його життя ще прекраснішим.

Органічно втіленим у власні життєво-досвідні переживання є розуміння шляху звільнення “серця” людини від зла Гоголем. У творах письменника основний інтерес проявляється до людської душі, яку Гоголь, як і Сковорода, часто ототожнює з серцем. Він переконаний, що “серце людини — криниця не для всіх приступна”, тому своє серце індивід повинен самопізнавати. На думку Гоголя, не розум, а чуттєвість є ключем до самопізнання душі — серця, бо “рухає душу порив і натхнення, а натхненням багато чого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею. Ось вам та правда, яку я завжди чув у душі...”²⁴.

Зближує погляди Гоголя з вченням Сковороди й розуміння людської праці. Письменник вважає, що лад у житті індивіда настає тільки тоді, коли він займається працею, яка відповідає його здібностям, даним Богом (у Сковороди — це “сродна” праця). Самопізнати свою душу — це значить визначитись з напрямком своєї діяльності, спілкування. Гоголь закликає: “Знайди лише ключ до своєї душі, коли знайдеш, то одімкнеш душі всіх”. Ключ до своєї душі Гоголь вбачав у літературній творчості, за допомогою якої він прагнув оживити мертві душі інших. Гоголь довго був переконаний, що все рухається не моральним, а естетичним натхненням, які в житті не збігаються. У його повісті “Тарас Бульба” козак Андрій зраджує Батьківщину, закохавшись у прекрасну полячку. “Батьківщина моя там, де моє серце”, виправдовує свою зраду юнак. У повісті “Невський проспект” художник кохає повію за її красу, попри аморальність жінки. Конфлікт між зовнішньою красою і внутрішньою аморальністю людини приводить гоголівських героїв до екзистенціального питання: “Чи варто жити?”

Гоголь запалюється ідеєю, що естетичне й моральне начало може поєднати мистецтво. Зображуючи в своїх творах “мертві душі”, сміючись над їх закованістю, Гоголь прагнув ці душі оживити. З часом він переконується, що його літературні твори не дали поштовху до морального росту людей. Починаються пошуки іншого способу оживити “мертві душі”, що й завершується написанням твору “Вибрані місця з листування з друзями”. Гоголь приходить до переконання, що тільки релігія може стати основою моральності людини, зв’язати в єдине ціле духовну культуру, прекрасне й матеріальне.

Якщо людина власними зусиллями не може змінити світ інших людей, то закономірно вона приходить до Бога, який є останньою надією. У людей, які сприймають світ більш чуттєво-образно, а менше раціонально, така душевна драма стає надто болісною, як це було у Гоголя. Духовну кризу Гоголя не зрозумів В.Белінський, який звинуватив письменника в невігластві, брехні, аморальності, в мракобіссі та ін. Можливо, Гоголь, бачачи, що навіть близькі приятелі відвернулись від нього, в останні роки свого життя й сам зрозумів безпідставність прагнення оживити душі, змінити на краще суспільство за

допомогою релігії, прохань у Бога, щоб він “огнем благодатним спопелив ту холодну черствість, на яку тепер страждають найліпші найдобріші люди”. Гоголь аскезою доводить себе до стану фізичного виснаження і відчаю й помирає. Така смерть наводить на думку, що письменник в час “граничної” ситуації, в яку потрапив, ставив до себе, як і його окремі герої, екзистенційне питання: “Чи варто жити?” Бо ж якби він переконався, що віднайшов у релігії відповіді на свої душевні суперечності, то не скінчив би так своє життя.

Наступним українцем, який продовжив екзистенційно-кордоцентричну лінію мислення, був П.Куліш. Він по-сковородинськи вбачає “подвійність людини”, двояке єство її душі: зовнішнє й внутрішнє. Куліш у всій своїй творчості прагне пізнати “внутрішню людину”, її душевну глибину, яку він називає “серцем”. У своїй поезії Куліш порівнює серце з глибоким колодязем, в якому “тільки дно блищить”, з тихим раєм, на який плекає людина надію”; в “серці” затаїлися передчуття наступних подій; воно керує людиною у значно більшій мірі, ніж розум, бо є згустком ірраціональних емоцій. Його герої “Чорної ради” керуються “голосом серця”, а тому “...ніхто не розібрав би, що справді в їх думці. Шалений був народ! Усе йому дурниця: Чи жити, чи вмерти — йому байдуже; що людям плач, то йому іграшка”²⁵. У Куліша все позитивне пов’язане з “серцем”, яке використовується для схвальних оцінок. У нього Батьківщина, її народ, його істинна мова немислима без глибокого єства людини — “серця”. Вся місія життя Куліша — піднести український народ до національного самоусвідомлення, — якій він підпорядковує поняття “серце”, що є виразом української ментальності в індивідуальності.

“Сердечність”, що притаманна українській вдачі і знаходить відображення в філософській думці ряду мислителів, починаючи від Княжої доби, у П.Юркевича набуває вигляду цілісного вчення — “філософії серця”. Як теоретичний мислитель, П.Юркевич прагне всебічно охарактеризувати серце, як цілісність духовного життя людини, її індивідуального буття й пізнання. В дечому він нагадує Сковороду, але між ними не можна не помітити й суттєвої різниці. Сковорода, визнаючи певну роль науки, все ж радить: “Кинь коперниканські

сфери, глянь в сердечні печери”. Для нього тільки пізнання “серця” дає щастя, а не наука. Юркевич же прагне примирити сучасну науку й релігію; органом поєднання їх він вважає “серце”. Сковорода застосовує метод алегорій, пристосовуючи біблійні образи до філософських понять. Юркевич критикує обмеженість наукових і філософських понять, пристосовуючи їх до біблійного розуміння людини й Бога. У Юркевича значно в більшій мірі, ніж у Сковороди, “серце” виступає як орган ірраціонального пізнання світу й самого себе. “У серці людини лежить, міститься джерело для таких явищ, які виявляють себе в особливостях, що не впливають з жодного загального поняття чи закону”²⁶.

Крім цього, створюючи власне вчення про серце, П.Юркевич спирався не тільки на українське його розуміння, але й на західних філософів. Т.Закидальський (канадський українець) зазначає, що поділ “Юркевичем “серця” на фізичне та духовне, як засіб пізнання Бога і глибинної природи людини не є оригінальним”²⁷. Про серце як фізичну підвалину душі писали в XVIII ст. Якобі та Гердер. А головним тлумаченням ідеї про серце як ключ пізнання був Шлейєрмахер. Німецький дослідник Р.Пітч знаходить, що Юркевич у своєму творі “Серце і його значення” висловлювання зі Святого Письма щодо сутності та значення серця упорядкував не самостійно, а запозичив їх у Франца Деліча, який за п'ять років раніше опублікував працю “Система біблійної психології”²⁸. Певні текстуальні збіги з книгою Деліча не дають підстав у звинуваченні Юркевича в плагіаті, бо його праця має самостійну цінність. Але ж звернення Юркевича до ідей західних філософів у розкритті проблеми “серця” дали підстави Т.Закидальському та Р.Пітчу поставити під сумнів висновок Д.Чижевського про те, що кордоцентризм не є рисою української філософії.

Ми прослідкували формування поняття “серце” в українській філософії від зародження в культурі киеворусичів до його перетворення в філософську концепцію Т.Юркевичем і погодитись з вище згаданими закидами не можливо. Дійсно, ще Б.Паскаль у XVII ст., ставши на гуманістичну позицію, протестуючи проти засилля картезіанського раціоналізму, заявляв, що “серце” як сукупність чуттів людини не протистоїть розуму, а допомагає йому пізнавати. Все ж такий

погляд не дістав розвитку в раціоналістичній за своєю суттю західноєвропейській філософії. Лише окремі філософи вживали у вузько визначеному смислі поняття “серце”. П.Юркевич, що глибоко знав західну філософію, використав деякі думки з неї. Але ж, як правильно робить висновок київський професор А.Тихолаз, “біблійне вчення про серце знаходить на ґрунті української духовності надзвичайно сприятливі умови для свого розвитку і накладає специфічний відбиток на вчення Сковороди та інших українських мислителів, чий вплив на формування світогляду Юркевича лишається безперечним фактором”²⁹.

6. Надалі звернемось до антропологічно-філософських поглядів Кобзаря — українського народного поета й мислителя Т.Г.Шевченка. Розглядаючи онтологічні проблеми в історії української філософії, ми підкреслили Шевченків антропоцентризм, який знаходив вираз у підпорядкуванні людині природно-матеріального світу. Проте антропоцентризм творчості Т.Г.Шевченка, за визначенням Д.Чижевського, як основну рису духовної постаті письменника-мислителя, треба розуміти значно ширше. Антропоцентризм є “провідним почуттям в цілій його творчості, основним пафосом його життя..., — поставлення людини в центрі цілого буття, цілого світу — як природи і історії, так і усіх сфер культури. І природа, і історія, і культура — мистецтво, наука, релігія — усе має значення і цінність лише виключно в залежності від цього загального і універсального вихідного пункту — від людини, її бажань, потреб, стремлінь”³⁰.

На поклик людського серця у Шевченка відгукується не тільки природа, але й історія. Найважливішим в історії для поета є образ людини, яка має відношення до сучасності. У минулому він бачить живих конкретних людей, які стогнуть у неволі, в кайданах, над якими панує неправда, як і тепер. Такий підхід можна назвати й “егоцентризмом”, коли будь-яка проблема вирішується через дії окремої людини, через антропологічний образ. Так, для образу нації він бере конкретну постать — або Прометея (“Кавказ”), або “стару матір” (“І мертвим, і живим...”) тощо, освітлюючи ідею свободи народу.

Говорячи про те, що в центрі уваги Т.Г.Шевченка постає людина, її життя, необхідно підкреслити, що найбільш прекрасним у світі він вважав щасливу людину. “...Торжество и венец бессмертной красоты — это оживленное счастьем лицо человека, возвышеннее, прекраснее в природе ничего не знаю”³¹, писав він в “Щоденнику”. Т.Г.Шевченко постійно розмірковує про життя людини, про його смисл, про шляхи до щастя. У повісті “Капитанша” він ставить проблему, як досягти щастя окремого індивіда, не порушуючи єдності суспільних та індивідуальних інтересів, міркує про призначення людини, “о человеке, как создании прекрасном и разумном, и как он может быть независим, а следовательно счастлив в своей кратковременной жизни, ни малейше не нарушая общества себе подобных”³².

У творах Т.Г.Шевченка ми знаходимо мрію про суспільство майбутнього, де людина буде щасливою, бо житиме в “сім’ї великій, сім’ї вольній, новій”, де згинуть нелюди, а лише “буде син і буде мати, і будуть люди на землі”. Таке ідеальне суспільство вимальовується в його уяві, перш за все без кріпацтва, з вільною працею селян на своїй землі. Як цього досягти? У віршах Кобзаря є заклики до повстання, до збройної боротьби проти панів і царизму, який “приспав” волю:

“...А щоб збудить
Хиренну волю, треба миром,
Громадою обух сталить;
Та добре вигострить сокиру
Тай заходиться вже будить”

Він закликає окропити волю “вражою злою кров’ю”, мріє про той час, коли “царя до ката поведуть” і та ін. Але насильницькі методи для нього — це лише крайність у діях за здобуття волі. Нагадуючи панам про можливість настання такого часу, коли “потече сторіками кров у синє море дітей ваших”, він закликає їх: “Схаменіться! Будьте люде...” Він не хоче такого стану в суспільстві, коли “одцурається брат брата і дитини мати”, тобто громадянської війни. У поемі “Гайдамаки”, малюючи страшне кровопролиття внаслідок козацько-селянського

повстання під проводом Гонти та Залізняка, поет вміщує “Передмову”, в якій є такі рядки: “Слава Богу, що минуло..., а надто як згадаєш, що ми одної матері діти, що всі ми слов’яни. Серце болить, а розказувать треба: нехай бачать сини і внуки, що батьки їх помилялись, нехай братаються з своїми ворогами”³³.

Правий М.Драгоманов, який вважав, що Т.Шевченко “мав добрі громадські бажання, часами мав повстанські мрії, а все таки не став...революційним діячем”³⁴. Відома дослідниця історія української філософії А.К.Бичко вважає, що “гостріння сокири” може виступати лише поетичним символом непокори, незгоди терпіти пригноблення; вража злая кров є символом подолання ворога, але не обов’язково фізичним, але й духовним шляхом, морально. Робити з поетичних рядків Шевченка висновок про прихильність його до революційно-кривавого насильства над соціальними чи національними гнобителями українського народу помилково. У творах Т.Г.Шевченка швидше звучать бунтівські мотиви, які заперечують несправедливі тогочасні соціальні порядки, але нема заклику до революції. А.К.Бичко, а з нею можна погодитись, відносить Т.Г.Шевченка не до революціонерів, а до бунтарів у тому екзистенціалістичному значенні цього слова, яке притаманне ідеям праці А.Камю “ “Бунтівна людина”³⁵.

Дійсно, у Т.Г.Шевченка знаходимо багато рядків, де він пише про духовно-моральну перемогу людини над її ворогами. У “Щоденнику” він не схвалює поведінку тих солдат, які відповідаючи на грубість офіцерів, кидались на них з кулаками, в результаті чого гинули під час покарання шпіцрутенами. Навпаки, поет радіє, що солдат українського походження Андрій Обеременко пройшов крізь знущання, показавши свою моральну витримку, “не унизив національного и человеческого достоинства”³⁶. Водночас поет ганьбить лакейство. “Гнусно! Отвратительно!” вигукує він. Для Т.Г.Шевченка високоморальною, значить “красивою” людиною є та, яка робить людям добро, дає щастя, виконує свій обов’язок перед іншими людьми. Його твори проникнуті гуманізмом. Але гуманістами поет вважає не тих людей, які галасують про любов до всього людства, говорять загальні фрази про свою прихильність до прогресу, до

цивілізації, але не беруть до уваги конкретної людини. Таких ідеологів Т.Г.Шевченко називає “лжепророками”. В поемі “Тризна” читаємо:

“И тот, кто мыслит без конца
О мыслях Канта, Галилея,
Космополита-мудреца
И судит люди, не жалея
Родного брата и отца,
Тот — лжепророк! Его сужденья —
Полуидеи, полувздор!...”

Антропоцентризм Т.Г.Шевченка визначав і його відношення до релігійних проблем. У релігійних рухах минулого для поета найважливіше — боротьба за свободу людини (“Неофіти”, “Іван Гус”). У “Щоденнику” зустрічаємо гострі висловлювання на адресу церковної обрядовості, але в Біблії він вичитує те, що стосується долі живої конкретної людини, що є загальнолюдською “правдою”, тобто моральними нормами. Ісус Христос поетом “антропологізується”. У плані українського мислення, у нього Христос є ідеалом для інших людей, на якого слід всім рівнятись, хоч звичайна людина дорости до нього й не може. Т.Г.Шевченко виношує думку про те, щоб аналізувати серце кожної жінки-матері “по життю св. Марії” (згадаємо аналогічні спроби А.Стаховського). Антропологізація образу Христа і Богоматері йде в руслі Кирило-Мефодіївських “Книг Буття українського народу”, де Ісус як ідеальна людина є центром світової історії.

Отже, назвати Т.Г.Шевченка атеїстом, як це недавно робили, було б помилкою. Його протест проти Бога викликаний соціальною несправедливістю, яку, на його думку, Бог або не хоче бачити, або не бажає виправити. Поет засуджує антинародні дії зросійщеної православної церкви, яку він називає “церква-домовина” й висловлює надію, що вона “розвалиться...і з-під неї встане Україна. І розвіє тьму неволі”. Але варто погодитись з Д.Чижевським, який стверджував, що Т.Г.Шевченко, антропологізуючи релігію, відкидав у християнстві лише те, що “не тільки байдуже до живої конкретної людини, а й виступає проти індивідуума, перешкоджає свободному розвитку особистості,

перешкоджає задоволенню внутрішніх потреб людини...”³⁷. Очищення віри, а воно є завданням кожної людини, полягає, на думку Т.Шевченка, у встановленні безпосереднього зв’язку між індивідом та Ісусом Христом, Боголюдиною, яка є єдиним істинним Богом, для якого ми не раби, а люди. Поет вірує саме в такого Бога:

“Ми віруєм твоїй силі
і слову живому:
встане правда, встане воля,
І Тобі одному
поклоняться всі язики
во віки і віки”.

Це фактично є віршованим перегуком з “Книгами буття” М.Костомарова, де говориться про особистість українця, який “не любить ні царя, ні пана, а любить і пам’ятає одного Бога Ісуса Христа”³⁸.

Т.Г.Шевченко завжди виступав за свободу України. На цій підставі іноді його вважають націоналістом, пишуть, що його твори спрямовані на виховання націоналістичних почуттів людини. Насправді ж любов до своєї Батьківщини приводить його до співчуття всім пригнобленим народам. Він закликає кавказькі народи:

“Боріться — поборете, вам Бог помагає!
За вас правда, за вас слава, і воля
Святая!”

Хвалу росіянам-декабристам, які борються з царизмом за волю народу, він співає в поемах “Тризна” та “Неофіти”. Т.Г.Шевченко благоговів перед О.Герценом, якого називав “апостолом правди”, що стоїть за звільнення селян. Український демократ — на боці чехів, які борються за свободу з німцями (“Іван Гус”). Він за єднання народів українського з польським, яких “неситії ксьондзи, магнати, порізли, розвели”. Поет закликає поляка:

“Подай же руку козакові

І серце чистее подай!”

Поет мріє про щасливе життя в єдності звільнених слов'янських народів: “Нехай житом, пшеницею, як золотом, покрита, не розмежована останеться од моря і до моря — слов'янська земля”³⁹. Він виступає не тільки як патріот України, але й апостол миру та братання між народами.

Підведемо підсумок розгляду шевченківського антропоцентризму, який червоною ниткою пронизує всю творчість Кобзаря, оцінкою його побратима по духу І.Франка, який писав: “Якби мені довелося одним словом охарактеризувати поезію Шевченка, то я сказав би: Це поезія бажання життя. Вільне життя, всебічне, нічим не скерований розвиток одиниці і всієї спільності, всього народу — це ідеал Шевченка, якому він був вірний все життя. Індивідуальність людська, незважаючи на стан: народність і віру — є для нього святою”⁴⁰.

Традиції шевченківського погляду на людину, її життя та місце в суспільстві знайшли продовження у літературній спадщині письменників-демократів України кінця ХІХ – поч. ХХ ст., серед яких виділяються І.Франко, Л.Українка та М.Коцюбинський.

7. У творчому доробку І.Франка як філософському, так і художньому однією з центральних є проблема людини. Власне теоретико-філософських праць на цю тему у нього небагато, але чимало його розвідок, статей нехудожнього плану містять багатий матеріал, що дає змогу збагнути погляди І.Франка на людину, її особистість, відносини з суспільством. Попри це, найбільш оригінальне бачення людини притаманне І.Франку як письменнику. Спочатку розглянемо думки українського мислителя, закарбовані в його статтях.

У статті “Наука і її взаємини з працюючими класами” І.Франко, демонструючи свої матеріалістичні переконання, визначає людину як “одно з незліченних створінь природи”, але відразу ж переходить до соціальних характеристик людини. Крім тілесних (природних) начал, у людині він виділяє взаємопов'язані з ними духовні, акцентуючи на тому, що саме вони відрізняють людину від решти природних речей, у тому числі й тварин. Саме духовні

властивості, за його переконанням, надають людині “здатність жити й працювати спільно, мислити, відчувати, робити висновки, спостерігати; вони роблять її людиною, в повному значенні цього слова”⁴¹. Кожна окрема людина — неповторна і в той же час є часточкою людства, немов одна цеглина, “мільйони яких складають все людство”. Одночасно конкретна людина належить до певного етносу, риси якого відбиваються в особі індивіда. Як соціальна істота, “людина, відчуває всі суспільні зв’язки”⁴². Оскільки людина живе в суспільстві, то вона виробила певні “поняття про життя з людьми, про обходження з ними; то є поняття істинності, справедливості, правди, приязні та добра. Ці поняття є основою моральності...”⁴³. Саме мораль “змінює тваринну природу людини..., робить її здатною до сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові”⁴⁴.

Як бачимо, людина у Франка — біосоціальна істота. Біологічне в ній не можна відірвати від соціального і навпаки, тому, як ми говорили в попередній темі, мислитель доводить єдність фізичних і антропологічних наук. Характеристика соціальної сутності людини у нього в чомусь нагадує марксистську: людина є сукупністю всіх суспільних відносин. Але І.Франко й тут відрізняється від марксизму, наголошуючи на етнічних зв’язках і їх впливі на людину. Крім того, у К.Маркса людина є, перш за все, інтегратором економічних, матеріальних відносин, а Франко наголошує на її духовності, в структурі якої виділяє моральність. Ф.Енгельс визнавав, що К.Маркс, долаючи ідеалізм у розумінні історії, основну увагу звернув на матеріальні фактори суспільства й людини, а духовна сторона в марксизмі лишилась у тіні. І.Франко, віддаючи шану матеріалістичному розумінню історії, акцентує на духовності людського буття. У нього “вічний революціонер — дух, що тіло рве до бою”.

У статті “Поза межами можливого” І.Франко вважає марксистський “економічний” матеріалізм одностороннім, бо рушієм людської діяльності, ця теорія визнає лише економічні фактори. Український мислитель впевнений, що індивідом рухає “цілий комплекс його фізичних і духовних потреб”. Особливу

роль відіграє при цьому ідеал — “життя індивідуального” в суспільній сфері. Ідеал людина пізнає не тільки розумом, але й відчуває серцем. Тому І.Франко ідеал свого героя шукає шляхом художньо-образного, чуттєвого осмислення дійсності.

Він у багатьох своїх художніх творах здійснює пошук ідеалу, розробляючи тему “особистість — народ”. У вірші “Каменярі” сформульований погляд на героя як людину, що присвятила себе прокладанню стежини до щасливого майбуття людства. Пізніше у своїх філософських творах таких людей І.Франко назве авангардом армії людства, що прокладають стежку для поступу, яку народ перетворює на широку дорогу. В інших поезіях, найчастіше в поемах, в статтях І.Франко прагне в різних аспектах розглянути проблему відношення особи й народу: конфлікт громадського й особистого (“Святий Валентій”, “Бідний Генріх”, “Іван Вишенський”), вірність народу й кара за зраду (“Похорон”), ідеал безмежної відданості народові, готовності віддати за нього життя (“смерть Каїна”, “Мойсей”). Це зближує його з романтизмом у філософії, де високо піднімається роль особистості як носія духовних ідеалів в народ. Отже, для проблемного бачення І.Франком людини характерним є етико-антропологічний підхід та екзистенційно-художній характер.

Українська поетеса, літературний критик, громадський діяч Л.Українка була першою з так званих українських неоромантиків: для її художніх творів характерне переплітіння реальності й історії, за допомогою чого вона показує стан сучасного їй суспільства, філософські осмислює якості особистості. Філософсько-антропологічні думки пронизують і її літературознавчі статті, в яких вона демонструє глибокі знання і вміння аналізувати історико-філософські твори.

Так, у статті “Утопія в белетристиці” Л.Українка розглядає сутність та роль утопічних вчень та їх ідеалів в історії суспільного розвитку. Вона відзначає утопію в науковому значенні і в літературно-художньому. Якщо наука в утопії бачить теорію, що не має ніяких шансів на здійснення, то для літератора — це образ прийдешнього життя людства, змальований на полі якогось ідеалу. На її

думку, в літературній утопії, якщо вона талановита або геніальна, завжди міститься зерно життєвого, яке доповнює наукову теорію. В утопіях поетеса бачить вираз прагнень людини до щастя, гуманістичних поривань, мрій про справедливе суспільство, які потім втілювались в теорії.

Наприклад, релігійна уява про рай, знаходить втілення в сучасному виразі “соціалістичний рай”, що є свідченням зв’язку між прадавньою легендою та новітньою теорією соціалізму. У теологічній ідеї раю, який треба заслужити, Л.Українка вбачає прообраз думки про людську самодіяльність. У легенді про вихід євреїв з вавилонського полону, пише вона, багато єврейських мислителів вбачали ідеал політичної незалежності і державної сили. Певні риси соціалістичного ладу є і в теорії ідеальної держави Платона, бо в ній відсутня приватна власність. Але корінний недолік цієї утопії Л.Українка вбачає в тому, що Платон забуває про людину. Він не задумався над тим, чи люди погодяться на таке суспільство, де будь-яке індивідуальне почуття буде принесене в жертву громадським інтересам. “В Платоновій утопії ми бачимо модель громадського механізму, але не бачимо людини”⁴⁵, пише Л.Українка. Отже, вона високо цінувала індивідуальне в людині, не мислила його у відриві від суспільного.

Для поетеси-мислительки індивідуум завжди прагне до свободи, до волі. У статті “Державний лад” вона вважає, що держава має забезпечити громадянам всі людські й громадські права. Під людськими Л.Українка розуміє такі права, “які належать кожній людині окремо”, а під громадськими “ті, що стосується до цілої громади людей”. Як бачимо, індивідуальне і суспільне у неї не тотожне, хоч вони й “дуже сплетені між собою”. Мова тут йде переважно про політичну свободу людини, як вираз її вільного життя. Свободу ж у широкому смислі слова, мислителька розуміла як можливість вибору без примусу ззовні. У драмі “Камінний господар” поетеса вкладає в уста Анни такі слова:

“То де ж була та воля,
Коли був примус бити й грабувати,
Щоб вас не вбили люди або голод,

Я в тім не бачу волі”.

Як і в І.Франка, в творах Л.Українки однією з найважливіших рушійних сил людини виступає любов, змістилищем якої є “серце”. У вірші “Коли втомлюся я життям щоденним” читаємо про її переконання:

“Загинув би напевно люд щасливий,
Якби погасла та маленька іскра
Любові братньої, що поміж людьми
У деяких серцях горіла тихо”.

Герої поетеси — це борці за щастя, за волю, вони не терплять пасивності, покірності, рабства. Таким є легендарний Прометей, який дав людям вогонь, пішовши на муки, таким є неофіт (“У Катакомбах”), який не хоче бути рабом, навіть Божим. У повсякденній важкій роботі поетеса вбачає смисл життя, яке вона порівнює з підніманням каменю на високу гору (“*Contra spem spero*”). Цим образом вона є прямим попередником екзистенціального Сізіфа А.Камю з його твору “Міф про Сізіфа”.

Глибокою екзистенційністю творчість поетеси проникнута там, де вона зображає єдність людини й природи. Романтикою глибинних почуттів особистості оповитий образ Мавки (“Лісова пісня”), яка “покинула високе верховіття і низько на дрібні стежки спустилась, одягши жебрацькі шмати”, злившись з природою, що віддала їй всю свою красу й силу, зробила тіло безсмертним. У цьому упевнена Мавка:

“О, не журися за тіло!
Ясним вогнем засвітилось воно,
Чистим, палючим, як добре вино,
вільними іскрами вгору злетіло.
Легкий, пухкий попілець
ляже, вернувшись у рідну землю,
вкупі з водою там зростить вербицю. —
стане початком тоді мій кінець”.

Для поетеси героями є ті люди, які глибоко відчують у своєму єстві національні риси характеру (Оксана в “Боярині”), переживають за нещасну долю свого краю (Цикл “Сльози – перли”), борються за його незалежність (“Роберт Брюс, король шотландський”).

Екзистенційний підхід до проблеми людини в суспільстві притаманний українському письменнику-мислителю М.Коцюбинському. В художніх творах він осмислює суперечливість людського існування у світі з ціннісно-семантичних позицій, зберігаючи концептуальну основу екзистенціальних традицій української філософії і розвиваючи їх в умовах доби кінця XIX – поч. XX ст. При цьому людська екзистенція вплетена автором в культурний контекст епохи. М.Коцюбинський в цьому плані схожий на Ф.Достоевського, з’ясовуючи як роль соціального середовища, так і “провину” індивіда у формуванні його особистості, в здійснених ним вчинках. Зовнішній світ виступає по відношенню до особистості як чужий, як середовище гноблення, що не забезпечує свободи й можливостей реалізації індивідуального творчого потенціалу. “Провина” індивіда письменником вбачається як спроба самореалізації себе особою будь-якою ціною, шляхом свавілля. Письменник зосереджує увагу на такій проблемі, як взаємонівелюючий вплив людських існувань, які призводять до втрати індивідуальності. У творі “Intermezzo” він пише, що індивід фактично стає невідомим суспільства, “сього многоголового звіра”. “Бо життя безупинно і невідомо іде на мене, як хвиля на берег. Не тільки власне, але й чуже. А врешті- ніби я знаю, де кінчається власне життя, а чуже починається? Я чую, як чуже існування входить в моє, мов повітря крізь вікна і двері, як води потоків у річку. Я не можу розминутись з людиною. Я не можу бути самотнім”⁴⁷. Письменник заздрить планетам, які мають свої орбіти. А суспільство як система людських взаємовідносин, масових комунікацій, мов хвиля, обточує камінці, і всі вони зрештою стають однаковими — кругленькими. До речі, цю аналогію пізніше використовує й екзистенціаліст М.Гайдеггер. М.Коцюбинський як особистість відчуває втому від людського середовища, яке він звинувачує: “Ти не тільки ідеш поруч зі мною, ти влазиш всередину в мене. Ти кидаєш у моє серце, як до

власного сховку, свої страждання і свої болі, розбиті надії і свій розпач. Свою жорстокість і звірячі інстинкти. Весь жах, весь бруд свого існування...

Ти хочеш бути моїм паном, хочеш взяти мене...мої руки, мій розум, мою волю і моє серце... Я живу не так, як хочу, а як ти мені кажеш, в твоїх незлічених “треба”, у безконечних “мусиш”⁴⁸. Звернемо увагу, що письменник згідно українському розумінню глибинного єства індивідуальності іменує його “серцем”.

Серед інших гуманістично-екзистенціальних проблем, які ставить і прагне осмислити М.Коцюбинський, виділимо такі: суперечливий характер індивідуального та родового (“Для загального добра”, “На камені”), стан розірваності свідомості, коли людина не може практично досягти того, що є в глибині її існування, екзистенції (“Сон”, “На віру”, “В дорозі” та ін.) протистояння індивідом за допомогою волі власним інстинктам (“Невідомий”), відчуження та самовідчуження, сенсу життя та абсурдності світу (“Fata morgana”, “Що записано в книгу життя”).

Однією з провідних тем творчості М.Коцюбинського є втрата органічного зв’язку людини з природою, з ненькою-землею, в чому проявляється його антеїзм. Письменник застерігає людину, яка ставиться до природи як завойовник, “одягає землю в камінь і залізо...бичує святу тишу землі скреготом фабрик, громом коліс, бруднить повітря пилом і димом”⁴⁹, про майбутні катастрофічні наслідки для самої неї. М.Коцюбинський вихід шукає в поверненні людини до природи, в постійному діалозі з нею, коли природа “втілюється” в сутність особистості.

Письменник започаткував в українській літературі жанр “потoku свідомості”, змальовуючи багат шаровість людської психіки, розкриваючи “конфлікти між різними сторонами “Я”, відтворюючи не тільки свідомі дії, але й заглядаючи в незбагненні глибини ірраціонального. Його цікавлять не стільки зовнішні спонуки людської поведінки, скільки внутрішні: мотивацію дій своїх героїв він шукає з позиції екзистенціального аналізу в ціннісних орієнтаціях індивіда.

Він прагне вивести детермінацію дій людини з її “серця”, а не лише звести їх до тиску зовнішнього середовища. Для нього людина, хоч і є “маленька біла цяточка”, що вплетена у Всесвіт та реалії безпосередньої людської колективності, але функціонує відносно автономно, самореалізуючи себе в процесі діяльності та відносин. Ідеалом духовної особистості в його творах виступає індивід, що прагне всієї повноти буття, вступаючи в діалог зі світом, шукає власного сенсу буття, свободи. Особистісний вимір свободи письменник вбачає в любові до ближніх, яких він визначає в часі і просторі як тих, хто тепер знаходиться поруч з тобою. Пошуки смислу життя як любові до ближнього для нього особливо різко виявляється в “граничній” ситуації, найвразливішою з яких є смерть. В етюді “Цвіт яблуні” письменник з великою художньою силою поринає у екзистенціальний стан почуттів батька, в якого вмирає донька. Людина стала чуткою “як настроєна арфа”; у всьому домі — щось велике невідоме, ...дихає, зітхає,...непокоїно калатає його серце”⁵⁰. Тільки в такому стані екзистенційно-граничної ситуації людина найглибше усвідомлює любов до іншого, до своєї дитини: “яка то радість слухати лопотання маленьких ніжок”⁵¹.

Аналіз світоглядного бачення людини трьома найбільш видатними українськими письменниками-мислителями кінця XIX - поч. XX ст. показує, що і в цей період національній філософській думці, як і в попередню добу, притаманне екзистенційно-гуманістичне, кордоцентричне осмислення особистості, її взаємодії з суспільним началом, з природою. Усій українській філософії є властивим наголошення на індивідуальності людського буття, його духовній сутності, пошуках смислу життя в досягненні щастя, у втіленні високих ідеалів у практиці, в єстві людини.

ПРИМІТКИ ДО ТЕМИ 4.

1. Антология мировой философии: В 4 т.—М.,1969.—Т.1.—Ч.2.—С.625.
2. Поучение Владимира Мономаха // Библиотека всемирной литературы.- Серия1.-М.,1969.—Т.15.—С.149.
3. Там само.—С.153.
4. Там само.

5. Слово Данила Заточеника //Історія філософії України. Хрестоматія.— К.,1993.—С.30.
6. Цит. за “Історія філософії на Україні”.—К.,1987.—Т.1.—С.307.
7. Там само.
8. Кониський Г. Загальна філософія...// Кониський Г. Філософські твори: У 2 т.— К.,1990.—Т.1.—С.403.
9. Там само.—С.404.
10. Там само.—С.407.
11. Там само.—С.424.
12. Там само.
13. Там само.—Т.2.—С.502.
14. Там само.—Т.1.—С.434.
15. Там само.—С.419.
16. Там само.—С.415.
17. Святий Димитрій Ростовський і його избранні творення.—СПБ.—1899-1998.—С.40.
18. Там само.—С.112.
19. Сочинення Димитрія, митрополита Ростовського.—К.,1824.—Ч.1.—С.404.
20. Сковорода Г. Байки Харківські //Сковорода Г. Твори: У 2 т.—К.,1994.—С.116.
21. Сковорода Г. Розмова, названа Алфавіт, або буквар світу //Там само.—С.431.
22. Там само.—С.447.
23. Сковорода Г. Лист до М. Ковалинського // Там само.—Т.2.—С.310.
24. Цит. за Чижевським Д. Нариси з історії філософії на Україні.—К.,1992.—С.117.
25. Куліш П.О. Чорна рада // Куліш П.О. Твори : У 2 т.—К.,1998.—Т.1.—С.68.
26. Юркевич П.Д. Серце і його значення в духовному житті людини...//Вибране.— К.,1993.—С.100.
27. Див. Закидальський Т. Поняття про серце в українській філософській думці //Філософська і соціологічна думка.—1991.—С.38.

28. Див. Тихолаз А. Передмова //Юркевич П. Вибране.—С.Х.
29. Там само.—С.ХІ.
30. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — С.167-168.
31. Шевченко Т.Г. Щоденник //Твори: В 5 т.—Т.5.—К.,1979.—С.290.
32. Шевченко Т.Г. Капитанша.—Там само.—Т.3.—С.406.
33. Шевченко Тарас. Кобзар.—К.,1997.—С.140.
34. Драгоманов М. Вибране.—К.,1991.—С.382.
35. Див. Історія філософії. Підручник.—К.,2001.—С.365.
36. Шевченко Т.Г. Щоденник //Т.5.—С.88.
37. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.—С.131.
38. Костомаров М. Закон Божий...//К.,1991.—С.29.
39. Шевченко Т.Г. Кобзар.—С.141.
40. Франко І. Тарас Шевченко //Франко І. Збір. тв. В 50-т.—Т.28.—С.122.
41. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами //Там само.—Т.45.—С.38.
42. Там само.—С.39.
43. Там само.
44. Там само.—С.40.
45. Українка Леся. Утопія в белетристиці //Історія філософії України. Хрестоматія.—С.410.
46. Українка Л. Державний лад //Там само.—С.412.
47. Коцюбинський М: Intermezzo //Коцюбинський М. Вибрані твори.—К.,1974.—С.274.
48. Там само.
49. Там само.
50. Коцюбинський М. Цвіт яблуні.— Там само.—С.195.
51. Там само.—С.200.

ТЕМА 5. УКРАЇНЬСЬКА ІСТОРІОСОФСЬКА ДУМКА.

ЛЕКЦІЯ 1.

1. Розуміння сенсу та рушійних сил історії киеворусичами.
2. Професори Києво-Могилянської академії про місце держави й церкви в історії.
3. Історіософські основи національної ідеї в Кирило-Мефодіївському братстві.

ЛЕКЦІЯ 2.

4. Раціоналістичне осягнення прогресу людства М.Драгомановим.
5. Концепція суспільного поступу І.Франка.
6. Історіософія М.Грушевського.

Розглянемо останню в даному спецкурсі проблему української філософії, в якій вирішувалось світоглядно-теоретичне осмислення нашими предками сенсу, рушійних сил, спрямованості історії, філософське обґрунтування суспільних перетворень в часі і просторі. Як і в попередніх лекціях, почнемо аналіз проблеми з доби Київської Русі.

ЛЕКЦІЯ 1.

1. У пам'ятках давньоруської культури чільне місце займає образ історії людства, прагнення пов'язати з нею історію Вітчизни, осмислити її роль у загальносвітовому суспільному процесі. Одним з перших цю проблематику почав розробляти автор “Слова про закон і благодать” Іларіон. Цей твір був написаний десь між 1037-1057 роками. У ньому яскраво видно, що історіософська концепція киеворусичів формується на перетині християнського бачення історії та народної тенденції, що тяжіла до реалістичного осмислення соціально-політичного стану держави й суспільства в ті часи. На основі універсалізму Біблії відбувається концентрація вирішення проблем розвитку Київської Русі в різних аспектах, на різних рівнях.

У своєму творі Іларіон біблійну історію використовує як символ, прообраз дійсної історії християнських народів. Основна мета, яку він ставить, — показати

зростання ролі божественного провіденціалізму в людській історії, яку він розділяє на дві епохи. В першу, язичницьку, панував іудейський закон. В цей час взаємовідносини між людьми характеризуються як рабські; вони будувались на засадах безмежної покори. Символом такого людського стану виступає біблійна рабиня Авраама Агарь. Друга епоха історії пов'язана з приходом на Землю Ісуса Христа, який дав людству “благодать”, в основі якої лежить істина і свобода, можливість для кожного віднайти шлях до вічного життя. Символом такого незрівнянно вищого етапу людства є біблійна дружина Авраама вільна жінка Сара. Отже, критерій прогресу — в свободі людини.

Переваги “Благодаті” над “Законом”, за Іларіоном, це переваги християнства над язичництвом. “Закон” замикався на одному народі — європейському, — звеличуючи його як носія месіанства і принижуючи інші. Тому “Закон” роз'єднував народи. “Благодать” — “Новий Заповіт” — визнає всі народи, всіх людей рівними, тому об'єднує їх, створюючи нові умови для розвитку єдиного загальнолюдського історичного процесу. Подальший рух всесвітньої історії уявляється київським мислителям як процес поширення християнства на всі народи. Християнізацію Київської Русі Іларіон розглядає як включення її до загальнолюдського потоку історії.

Хоч два історичні етапи різко відрізняються один від одного, але візантійська християнська традиція вимагала бачити між ними єдність: як “Біблія” складається з “Старого Заповіту” та “Нового Заповіту”, так і історія людства становить єдність двох історичних епох. В Іларіона цей принцип єдності набуває специфічного києворуського звучання: він поєднує славу язичницьких князів і християнських, підкреслюючи їх роль у творенні держави: “Похвалимо ж і ми по силі нашій малими похвалами велике і дивне створившого — нашого учителя і наставника, великого кагана нашої землі Володимира, внука старого Ігоря, сина славного Святослава, які в роки володарювання свого мужністю і хоробрістю уславилися в країнах багатьох, і понині перемоги і могутність їх споминається і прославляється. Адже не в слабій і безвісній землі володарювали, а в Руській, що звана і чувана є в усіх чотирьох кінцях землі!”¹ В уривку відчуваємо гордість за

Вітчизну, розуміння її визначного місця у світі. Іларіон, який був першим Київським митрополитом — русичем, надалі спрямовує своє “Слово...” на обґрунтування незалежності Русі від Візантійської імперії.

На протипагу гегемоністичним претензіям Візантії Іларіон прагне показати перевагу “нових” народів, які прилучились до християнства пізніше, ніж “старі” народи. Його аргумент такий: чим довший шлях заблудження народу, тим значимішим є прозріння, духовне переродження, яке здійснюється в результаті прийняття Христової істини. Таке розуміння “нового” характерне й для інших пам’яток давньоруської літератури. Воно є в “Промові філософа”, що включена до “Повісті временних літ”, де зішествя Христа на Землю розцінюється як акт любові Бога до “нових людей”. “Новими” князь Володимир в літописі називає щойно охрещених русичів. Усе нове, молоде, порівняно з попереднім, старим, набуває в киеворуській літературі вищої цінності. У цьому знайшло бачення руськими мислителями переваг своєї ранньофеодальної держави над Візантією, яка вже мала симптоми занепаду.

Започаткована Іларіоном історіософська тематика стає основним методологічним принципом “Повісті временних літ” — збірки літописів, об’єднаних і цілісно осмислених ченцем Нестором, якого називають “батьком” руської історії. Автори цього твору прагнуть не тільки описати події, але й порівняти їх з іншими фактами історії, віднайти їх причини та наслідки. Сенси людського життя визначається історіософськими проблемами: “откуда есть пошла Руская земля”, яке “буття Русі в світі” та ін. Літописці весь час проводять ідею єдності Руської землі. Особливо гостро ця проблема постає з посиленням феодальної роздробленості й постійної загрози іноземного завоювання. Символом єдності служить Київ. Не лише в XI ст., але й у XII – XIII ст., коли Київ утратив роль адміністративного центру країни, він у багатьох творах русичів зображується як духовний центр держави, “Русь” нерідко ототожнюється з Києвом. Навіть коли Батий завоював Київську Русь, автор “Слова про погибель Руської землі” оглядає Вітчизну з пагорбів Києва. Мислителі Київської Русі проводять думку про те, що всі її князі є представниками єдиної родини, пов’язані кровними узами, а тому

міжусобні війни є гріхом. Є заклики спільно воювати проти ворогів Руської землі. Автор “Слова о полку Ігоревім” виправдовує князя Ігоря, який, хоч і зазнав поразки, але сміливо воював проти ворогів землі Руської. Автор “Слова...” засуджує інших князів, які не підтримали похід новгород-сіверця на половців. Києворуські мислителі особливої ваги в умовах роздробленості земель надають моральним чинникам, вбачаючи в них значний фактор утвердження єдності Русі. Зокрема, ідея братньої любові, поваги молодих до старших лежала в основі культу мучеників Бориса і Гліба, святість яких вбачалась у тому, що принцип підкорення молодших старшому вони поставили вище власного життя.

У пам’ятках Київської Русі спостерігаємо спроби пояснити всезагальну причину історичних подій Божим промислом. Але при цьому виникала трудність: чому всесильний Бог дозволяє язичникам, південним кочовим народам здобувати перемоги над християнами-русичами, спалювати, грабувати їх міста й села, брати у полон людей. Це пояснювали гріховністю конкретних християн, яких Бог як люблячий батько карає, прагнучи, щоб діти стали кращими. Так, автор “Слова о полку Ігоревім” пояснює поразку князя тим, що він ішов проти моральних заповідей Бога. Ігор з військом йде у похід заради власної слави, ставлячи питання так: або голову втратимо, або нап’ємось шоломом води з Дону. Володимир Мономах, розуміючи Божу волю, повчав: воювати треба лише тоді, коли потрібно давати відсіч ворогові. А воїни Ігоря під час походу грабують і гвалтують. За ці “не Божі” справи й покарання — поразка. Коли ж Ігор розуміє свою провину, Бог надає йому можливість втекти з полону. Прибувши до Києва, Ігор іде до церкви з подякою Богові.

Отже, провідною тенденцією в поясненні причин історичних подій був провіденціалізм, божественне провидіння. Але його не абсолютизували, оскільки вірили й у християнську догму про особисту відповідальність людини перед Богом за свої вчинки. Тому київські філософи шукають і інші причини історичного процесу, які полягають у вільному виборі вчинків або в самовладді. Вважалося, зокрема, що Бог є причиною добра, а зло пояснювалось внутрішнім психологічним станом конкретної людини. Так, у літописі вбивство князя Бориса

в 1015 р. людьми Святополка пояснюється впливом на них сатани, але тут же автор додає, що зла людина гірша за “біса”, бо “біси” все ж бояться Бога, а зла людина його не боїться і людей не соромиться. Вчення про самовладдя є певним кроком до обґрунтування активності суб’єкта історії, яке все ж підпорядковане основній ідеї — провіденціалізму.

Традиційна давньоруська ідея людинолюбних “кар Божих”, як порівняно невелике тимчасове покарання за гріхи, після татаро-монгольського завоювання, що перетворило міста й села в братські могили, трансформується в фаталістичну ідею апокаліпсису. У літописах та церковних проповідях відчувається безсилля людини, безвихідь, очікування кінця світу. І лише в XV ст., коли українська земля переживає певне піднесення, в так званому “другому епосі” — думах, які є спадкоємцями билин, приходять герої (напр., козак Голота), що сповнені рішучості захистити Вітчизну. Народний оптимізм поступово певним чином впливає на зміну змісту агіографічної літератури, в якій святі зображуються не просто мучениками, а борцями за віру й Вітчизну (напр., замучені татарами чернігівський князь Михайло та його боярин Федір, ростовський князь Василько тощо).

Основні досягнення історіософії києворуської доби, особливо такі, як: бачення критерію прогресу людства в зростанні свободи (“благодаті”), відстоювання незалежності й єдності руських земель, активність індивіда як суб’єкта історії та ін. стали основою соціально-філософських та історіософських ідей українського Відродження.

2. Уже у творах діячів Острозького культурного центру та братств, як відзначено в попередній лекції, людина виступає активним суб’єктом історичної дії, борцем за свою віру й церкву, які є символами незалежності народу від іноземних поневолювачів. В умовах, коли влада на українських землях належала польському королеві, була чужою й ворожою народу, Київський митрополит П.Могила упорядковує й систематизує православне українське богослужіння, прагне зміцнити церковну організацію. Він розвиває ідею верховенства влади

православної церкви над державною. Так у передмові до “Учительного Євангелія 1637 року” П.Могила аргументує переваги стану священників над світською владою, над станом “цесарским и королевским” - тим, що Бог дав церкві володіння душами людей, а феодалам — володіння над людськими тілами та маєтностями. Хто мислить інакше, той, на думку митрополита, є зрадником українського народу. Але таке твердження для П.Могили є незаперечним, коли мова йде про панування польсько-литовської влади в Україні. Коли ж у його творах йдеться про православного царя, то про верховенство церкви відносно нього вже не говориться. Більше того, для П.Могили православний цар є ідеальним державцем, якщо він благочестивий, вірний Богові, від якого безпосередньо отримав владу і тільки якому він підкоряється. Відносно православного царя митрополит відводить церкві роль радника.

Питання про відносини держави й церкви як центральна історіософська проблема постає і в творах професорів Києво-Могилянської академії, які в специфічних історичних умовах життя України розвивали погляди П.Могили своєрідно. Не задовольняючись теологічною установкою, згідно з якою події визначаються промислом Божим, вони шукали земні причини історичного процесу. Найбільш вагомими факторами суспільних перетворень у їх уяві виступали держава й церква, роль яких професори прагнули визначити. Філософське розуміння як суспільства в цілому, так і ролі держави й церкви в оновленні українського суспільства кінця XVII ст. розробляє Л.Баранович, який був професором, ректором Києво-Могилянської академії, а потім довгий час очолював Чернігівську архієпископію, був місцеблюстителем митрополичого престолу, що давало йому змогу “зверху” поглянути й оцінити становище України другої половини XVII ст. в глобальному плані. Це була Україна — Руїна. Економічне розорення поєднувалось з боротьбою гетьманів та козацької старшини за владу, за маєтності. Замість влади закону й держави панувало свавілля сильного над слабким. Не було згоди й серед духовенства: одні противились з’єднанню української церкви з Московським патріархатом, другі тримались Москви, треті — Риму.

Л.Баранович роздумував, як упорядкувати українське суспільство. Корінь зла в суспільстві він вбачав у моральній недосконалості людей, яка зумовлена перебільшеною уявою про значущість чуттєво-тілесних потреб порівняно із духовними. Виходячи з цього, Баранович розробляє соціально-утопічний проект гуманістичного перетворення українського суспільства через моральне самооновлення людини. Цей процес, на його думку, полягає у переході людини від життя за законами Древнього Адама до статусу Нового Адама. Древній Адам вбачав добро у накопиченні речей, які задовольняють його пристрасті, бачив у матеріальному багатстві сенс життя. Така “ветха” людина якраз і панує в Україні-Руїні. Новий Адам користується матеріальними благами, створює їх, оскільки це необхідно для підтримання його фізичного існування. А центр діяльності нова людина переносить на оволодіння високою духовністю, на удосконалення своєї особистості, на добродійстві. Щоб оновити людину треба докорінно змінити її моральні засади. Як цього досягти?

Засобом гуманізації людських відносин, формування нової людини, перетворення Старого Адама в Нового Адама, за Барановичем, є держава. Разом з тим він розрізняє “державу духовну” (церкву) і світську державу. Оскільки світська держава в Україні слабка, її роздирають внутрішні протиріччя, то основну роль у вихованні нової людини має взяти на себе церква. Саме через посилену проповідницьку діяльність церкви, через її культурно-освітню роботу, на думку Барановича, можливе оновлення людини, а отже, й суспільства. Висока релігійність, що є основою моральності, освіченість пересічної особи є підвалинами сутності нової людини, яка зуміє господарювати у своєму краї, даючи усьому лад.

Як будь-яка соціальна утопія, вчення Л.Барановича містило в собі раціональні зерна мудрості, а особливо яскраво в ній знаходить прагнення вивести українське суспільство з кризи, створивши за допомогою релігійно-моральної та державно-просвітницької діяльності оновлене щасливе суспільство, яке визначається мислителем як “неуклонне”, тобто яке стоятиме вічно.

В Києво-Могилянській академії розробляється договірна теорія походження держави. Професори Академії добре знали вчення Т.Гоббса, Г.Гроція, С.Пуфендорфа та ін. західних філософів про походження держави. Спирались вони у вирішенні цієї проблеми й на вітчизняних мислителів, зокрема, на твори С.Оріховського-Роксолана. Відповідно до договірної теорії, Київські професори вважали, що держава існувала не завжди. До її виникнення люди жили у вільному стані, керуючись природним правом. Зрозумівши, що, борючись одне з одним за своє природне право на життя, вони можуть самознищитись, люди домовились, хто і як буде управляти, а інші мають підкорятись правителям. Ця теорія відображала на Заході прагнення буржуазії зняти ореол божественності з феодальної держави, що було ідеологічним обґрунтуванням можливості революційного знищення королівської влади й побудови буржуазної форми правління. В умовах тогочасної України XVII та XVIII століть смисл договірної теорії походження держави мислителями використовується відповідно до політичної ситуації.

У лекційних курсах професорів Кононовича-Горбацького та Гізеля, прочитаних в Академії за часів панування польської держави в Україні, акцентувалось на тому, що при порушенні суспільного договору з боку короля, тобто, коли в країні поширене беззаконня, народ має право “передомовитись”, силою відібрати владу у її володаря. Захищаючи свої свободи й права, народ, згідно природного права, може повстати проти гнобителів. Коли ж Україна перейшла під владу Росії, царизм зміцнився, а ряд професорів Академії став вірно йому служити, змінились і їх погляди. Вони стали ревно підтримувати просвічений абсолютизм. Наприклад, Т.Прокопович твердив, що, передавши волю цареві, народ вже не має права забрати у нього владу навіть за умови порушення монархом договору. Народ не може наказувати своєму повелителю, осуджувати його дії. Монарх же має право порушувати договір, турбуючись при цьому про безпеку й порядок, добробут і освіту громадян. Тобто Т.Прокопович має на увазі проведення соціально-економічних та політичних реформ государем.

Він теоретично підтримує реформи Петра I, якому слугував, зображуючи царя як виразника інтересів народу, його прав і благ.

Т.Прокопович визнавав, що державі передував природний стан людей, але розумів його інакше, ніж західні філософи. Якщо Гоббс стверджував, що до створення держави велась війна всіх проти всіх, а людина людині була вовком, а Пурендорф характеризував переддержавні відносини як мирні, то Прокопович описує природне життя людей як таке, якому були притаманні і війни, і мир, і любов, і ненависть. Український мислитель аргументував свій погляд тим, що людина наділена Богом свободою волі, тому може творити як добро, так і зло. Оскільки Божого в людині більше, то вона більше схильна до добра, вважав Прокопович.

М.Козачинський, на відміну від західного просвітництва, не проводив різкої межі між природним станом людини й державно-суспільним. На його думку, саме в державі природні права людини мають бути захищені, а отже, розвиватись найбільш повно. Адже “природний закон” — це захист права на життя, а саме держава має захищати життя, як і інші права своїх громадян. “Природний закон”, на думку М.Козачинського, даний Богом, тому він повинен втілитись у державне право і порушити його не може ніхто, навіть сам Бог, інакше він би суперечив своїм власним установкам.

Вирішення проблеми співвідношення природного права і договірної теорії походження держави для професорів Академії стало підґрунтям розгляду взаємодії держави й церкви як двох тогочасних найважливіших інститутів політичної системи. У XVII ст., коли Україна спочатку була під владою Польщі, а потім українська церква боролась проти переходу під владу Московського патріарха й царя, в Києво-Могилянській академії продовжували концепцію П.Могили про зверхність своєї церкви перед іноземною державною владою. Погляди змінились після зросійщення української церкви. Особливо яскраво це видно у творах Т.Прокоповича, який теоретично прагнув обґрунтувати підкорення православної церкви цареві, ліквідацію патріаршої посади. Ось як

характеризує історик православної церкви Г.Флоровський основний зміст твору Т.Прокоповича “Духовний регламент”: “...Само государство определяет объем и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении. И потому на духовенство возлагается от государства множество всяких поручений и обязательств. Духовенство обращается в своеобразный служилый класс. И от него требуется именно так о себе думать. За церковью не оставляется и не признается право творческой инициативы даже в духовных делах”².

На захист прав церкви виступив С.Яворський, який викладав у Києво-Могилянській академії риторику, теологію, філософію, а останні два десятиріччя був блюстителем патріаршого престолу та Президентом Святійшого Правлячого Синоду. У своєму творі “Камінь віри”, не заперечуючи божественності царської влади, С. Яворський виступав проти її втручання до церковних справ, у зміст віровчення православ'я. Іноді, посилаючись на деякі висловлювання цього богослова-мислителя, твердять, що С. Яворський, виражаючи волю консервативної частини російського духовенства, боровся за піднесення церкви на державою. На ділі ж він лише прагнув, щоб церква мала сильний моральний вплив на державців, включаючи й царя. У своїх проповідях С.Яворський порівнює державу з колісницею, яка тримається на чотирьох колесах, які він розміщує ієрархічно так: перше — вищі чиновники, придворні; друге — генерали та офіцери; третє — церква; четверте — вся решта суспільних станів. Отже, церква в цій ієрархії суспільних станів поставлена лише третьою. Як “меч духовний”, вона має лише доповнювати “меч вещественный”, тобто світську владу.

Професорам Академії притаманні окремі твори, в яких є спроби виробити окремі принципи методології історичного дослідження. Одним з таких є прагнення, вслід за мислителями Київської Русі, розглядати вітчизняну історію як складову всесвітньої. Т.Прокопович вводить до свого лекційного курсу розділ “Про метод написання історії”. Він уже не задовольняється біблійним поясненням історичного процесу, а вимагає здійснювати його дослідження на основі документів, що відображають реальне життя різних народів. Такий підхід, на його

думку, є основним критерієм науковості історії. Мислитель надає історичній науці величезного значення, навіть вважаючи її основою філософії, юриспруденції, природознавства, медицини та ін.

Таким чином, проблема співвідношення ролі держави й церкви в суспільному розвитку для історіософської думки діячів Києво-Могилянської академії була зумовлена їх патріотичними прагненнями до здобуття свободи України, перетворення українського суспільства на краще. У XVII ст., коли українські землі спочатку були під владою Речі Посполитої, а після приєднання Лівобережної України до Росії не припинялись спроби відновити незалежну гетьманську владу, йшла боротьба за автокефалію української церкви, києво-могилянські мислителі прагнули довести зверхність церкви над державою, відводили церковній організації вирішальну роль в оновленні суспільства. Процес зміцнення влади царизму на Україні, зросійщення української церкви привів до зміни поглядів українських православних мислителів, які стали служити самодержавству. Вони пропагують ідеї просвіченого абсолютизму, владі якого має підкорятись і слугувати церква.

3. Наступний визначний етап української історіософії пов'язаний з започаткуванням вітчизняної національної ідеї діячами Кирило-Мефодіївського братства. Їхня думка йшла в руслі загальноєвропейського духовного процесу першої половини XIX століття, коли мислителі широко звертаються до пізнання історичного походження й особливостей конкретної нації. Поштовх до цього дали походи Наполеона, внаслідок яких багато європейських народів мало не позбулися своєї державності. Україна ж на цей час знаходилась під гнітом російського самодержавства. Середина XIX ст. знаменувала в Росії межовий період у зміні феодальних відносин капіталістичними, що сприяло пробудженню духовної сили в передовій частини української інтелігенції. Діячі Кирило-Мефодіївського братства і відносились до таких апостолів національної думки, які підвели підсумок попереднього духовного розвитку українства і започаткували його новий етап.

Ця “межовість” позначалась на специфіці їх історіософської та суспільствознавчої концепцій. Їх програмний документ “Книги буття українського народу” є варіантом романтичної ідеалізації історії людства, слов’янських народів, України в дусі біблійного витлумачення рушійних сил та мети прогресу, з одного боку, і початком реалістичних досліджень національних і соціальних феноменів — з іншого. За влучним висловом Д.Чижевського, у творчості кирило-мефодіївців поєднались християнство та романтичний націоналізм. “Книги...” зображають епічно-релігійну картину історії. Дещо про їх зміст вже було сказано в темі про концепцію пізнання в українській філософії. Зрештою, студент має опанувати змістом цього твору самостійно. Звернемо при цьому лише увагу на деякі особливості даного документу.

У “Книгах...” ми маємо справу не з історичним науковим твором, а з символічно-образним зверненням до етапів історії. Наприклад, автор цього твору М.Костомаров, оповідаючи про поневолення слов’ян, не розкриває реальних причин цього, а просто говорить: “І покарав Господь слов’янське племено гірше, ніж другі племена: бо сам Господь казав: кому дано більше, з того і зищеться”. Далі читаємо: “У пропала Україна”, а трохи згодом: “І встане Україна з своєї могили, і знову озоветься до всіх братів своїх слов’ян...” І це треба сприймати не як історичне дослідження, а як своєрідне пророцтво щодо подій ідеально-міфологічного виміру буття. Звичайно, це не означає “фіктивності” цих подій, але вони в творі існують не як реалії, а як ідеал, на який треба рівнятись, щоб досягти реального результату.

За релігійною формою слід побачити ті ідеї та образи, до яких вперше в українській думці звертаються кирило-мефодіївці. До них належать: образ нації як духовної спільноти людей, ідеал людини, яка своїм духом та поведінкою наслідує Ісуса Христа, ідея українського національного визволення й об’єднання автономних слов’янських народів у федерацію.

Україна, її народ у “Книгах...” постають вперше як об’єкт цілеспрямованого дослідження, хоч і в специфічній формі епічного месіанізму. Виходячи із християнського розуміння історії як визначеного Богом шляху

спасіння людства, М.Костомаров особливу роль відводить своєму народу. Українці розглядаються як один із біблійних народів, як рівноправний брат у “сім’ї Яфетовій”. Цим самим українці вводились як рівноправні у сім’ю інших християнських народів. В той же час Костомаров прагне обґрунтувати тезу, згідно з якою українці першими мають піднятися проти національного й соціального гноблення, створити свою державу й кинути визвольний клич іншим слов’янським народам. Ця місія пояснюється особливою глибиною християнізації українського народу; українці прийняли “віру Христову так, як ні один народ не приймав”. Далі, українці, крім Христа, нікому не корились, довго боронили вільний дух, носіями якого були козаки. І хоч врешті фізична сила козацька була зломлена царизмом, тому Україна “лежить в могилі”, але вона не вмерла, бо в народі живий дух вольності, свободи. Тому встане Україна з могили й підніме на боротьбу інші слов’янські народи.

На цьому месіанізм українського народу закінчується. У створеній всеслов’янській федерації всі народи будуть рівними. Ця позиція докорінно відрізняє слов’янофільську концепцію кирило-мефодієвців від російської чи польської, ідеологи яких мріяли об’єднати слов’ян під крилом Росії чи Польщі. У творах кирило-мефодіївців відсутній етнічний егоїзм та етнічна винятковість українців, є тільки прагнення довести історичну рівність свого народу з іншими.

Кирило-мефодіївцям належить і та заслуга, що вони першими поставили філософську проблему співвідношення національного, соціального та релігійного. Саме вивчення цього понятійного трикутника дає повну уяву про історичне буття українського народу, вирізняє його серед інших етносів. Спираючись на цю методологічну засаду, М.Костомаров розглядає єдність та відмінність українського та російського народів у статті “Дві руські народності”. Погоджуючись, що українці та росіяни є двома гілками руського народу, які доповнюють одна одну, мають жити в братській злагоді, Костомаров водночас зосереджується на їх відмінностях, бо різними були їх історичні шляхи. Українці, на думку Костомарова, є спадкоємцями київської традиції свободи й індивідуалізму, а росіяни успадкували володимиро-суздальську, а потім

московську традицію, що ґрунтується на авторитаризмі та підлеглості особи общині, колективу. Виходячи з цього, Костомаров визначає ще ряд відмінностей української та російської ментальності. Читаючи цю статтю, можна погоджуватись з ним чи заперечувати цю різницю в характерах двох народів, але за всім цим варто бачити прагнення автора довести, що українці живуть на споконвічній землі своїх предків, що цей народ не є якоюсь нижчою малоросійською гілкою старшого брата-великороса, а є самостійною нацією, що характеризується власним менталітетом, оригінальною культурою, мовою, навіть має суттєві ознаки релігійності, які не збігаються з російською. Звідси напрошується висновок: такий народ має право на самовизначення, на свою державність, хоч прямо такого висновку в статті автор не робить, живучи в умовах самодержавної Російської імперії.

Провідною ідеєю творчості для інших ідеологів братства, Т.Г.Шевченка та П.Куліша є любов до України, відданість їй. Навряд чи можна уявити собі поетичні рядки більш глибоко й сильно проникнуті болем за майбуття України, ніж оці шевченківські, де особисте підпорядковане загальнонаціональному:

“Мені однаково, чи буду
Я жить в Україні, чи ні.
Чи хто згадає, чи забуде
Мене в снігу на чужині –
Однаковісінько мені...
Та не однаково мені
Як Україну злії люде
Присплять, лукаві, і в огні
Її, обкраденую, збудять...
Ох, не однаково мені”.

Подібні роздуми й настрої без сумніву залишаються актуальними і в наш час.

“Україноцентризм” П.Куліша є тим стрижнем, що пронизує весь його світогляд. Ідея України для нього є критерієм, що дає змогу оцінити все розмаїття

суспільних явищ, стверджується ним через низку антитез, таких як: минуле й сучасне, народна й штучна мова, Захід і Схід, жіноче й чоловіче начало, врешті, хутори й міста. Не заперечуючи значення здобутків загальнолюдської цивілізації для України, раціонально їх усвідомлюючи, П.Куліш “серцем” відчуває чужість міста для українців. Саме в містах зникає українська мова, звичаї, не чути українських пісень, природного для українця спілкування між людьми та людини з природою. У містах втілюється шкільне догматичне навчання, яке вбиває природний розум особистості, здатність до творчого мислення. Тільки хутірне життя, в рамках якого формулювалась ментальність українця, здатне відродити українську духовність, глибоку православну віру. У своєму творі “Листи з хутора” він закликає до хуторянського, природного для українця способу життя, зріднення з землею. Згідно з його “хуторянською філософією” тільки простота народного життя, батьківсько-материнська наука дає людині “серце”, бо вона йде прямо з Євангелія. Отже, в “хуторянській філософії” поєднуються характерні для української думки антеїзм, кордоцентризм та релігійність. Українство має відновити й поширити мирну землеробську цивілізацію, на основі якої відродиться людська “сердечність”, православна моральність, міркує П.Куліш.

Сформульовані кирило-мефодіївцями початки української національної ідеї репрезентують не тільки цілісність буття українського народу, але й включають його у загальноєвропейський та загальнослов'янський контекст. Програма національного розвитку України мислиться лише за умов безконфліктності міжетнічних та міжрелігійних відносин як всередині майбутньої української держави, так і в федерації слов'янських народів. В основу такої моделі суспільства покладена толерантність, рівність, взаємоповага як народів, так і окремих індивідів. Між етнічними та релігійними чинниками встановлюється не ієрархічна залежність, яку ми ще бачили у Києво-могилянців, а гармонія: етнічний поступ залежить від духовної досконалості членів нації, на яких великий вплив має здійснювати християнська мораль. Кирило-Мефодіївські національно-романтичні ідеї в поєднанні з релігійністю ще довгий час визначали духовну атмосферу України, здійснювали суттєвий вплив і на російську думку. Зокрема

соціально-філософська та історіософська думка М.Драгоманова базувалась на концепції кирило-мефодіївців. Наступну лекцію ми й почнемо з розгляду історіософії М. Драгоманова.

ЛЕКЦІЯ 2.

4. М.П.Драгоманов передусім був ученим і мислителем, світогляд якого сформувався як на підвалинах українського національного менталітету, так і на раціоналізмі західноєвропейського Просвітництва, що спричинило появу ряду суперечливих тенденцій у його історіософії та соціальній філософії.

М.Драгоманов вважав себе спадкоємцем ідейних надбань братчиків. Дійсно, йому імпонували їх демократизм, спрямованість на досягнення політичної свободи, протест проти національного й соціального поневолення, ідея федералізму, зорієнтованість на вивчення історії народу, його культури, а не держави, відсутність месіанських домагань для українського народу тощо. Історіософія кирило-мефодіївців здійснила значний вплив на Драгоманова особливо своєю засадничою ідеєю: в основі історичного процесу лежать не матеріальні, а духовні чинники. Драгоманов цінував те, що праця братчиків сприяла самопізнанню українського народу, усвідомленню ним своєї окремішності, що слугувало утвердженню принципу народної волі й краєвої автономії. Сприйняв Драгоманов і костомарівську ідею про відмінність менталітету росіян та українців і про їх братню нерозривність в духовній сфері.

Але Драгоманов справедливо вважав, що у працях кирило-мефодіївців є лише первісні формулювання української національної ідеї. Як раціоналіст Драгоманов не міг погодитись з поясненням історичного процесу в біблійному плані, він виступав проти перебільшення ролі релігії в оновленні суспільства. Певну позитивну роль християнства в історії цивілізації він визнає. Християнська мораль сприяла обґрунтуванню рівності всіх народів, зближенню націй, а отже, виникненню ідеї космополітизму, прихильником якої був цей учений. Загалом же він доводив принципову несумісність релігії та науки. Оскільки історіософія братчиків спиралась на релігію, а не на наукове обґрунтування, то Драгоманов

висловлював переконання, що їх соціально-політична програма була не більше, як романтичною мрією. Він робить висновок, “що то були ще й не думки, а більше мрії, мрії людей більш з добрим серцем, ніж із ясним політичним розумом і наукою, яка веде чоловіка, не тільки бажаючи того чи іншого, а ще й працювати, щоб бажання стало хоч коли-небудь ділом...”³. Хоч Драгоманов не збагнув відмінності між художньо-образною формою викладу і науковою (ми про це говорили відносно його оцінки творчості Т.Г.Шевченка), але він був правий у тому, що абстрактне проголошення національної ідеї без раціонального обґрунтування шляхів її втілення у життя є лише половина справи.

У чому ж вбачав М.Драгоманов суть і джерело історичного розвитку? Які особливості його філософії історії?

Історіософські принципи Драгоманова ґрунтуються на узагальненні здобутків сучасної йому історичної науки, є підсумком досягнення світової історії, особливо європейської. Він був визнаним фахівцем у галузі вивчення історії стародавнього світу. Все це стало для нього підґрунтям для досягнення української історії. На його думку, філософія історії за своєю суттю та завданнями зводиться до вироблення критерію та ідеалу, згідно з якими потрібно з'ясовувати причини явищ та давати загальну оцінку епохи.

Історичні ідеали Драгоманов зводив до трьох варіантів. Перший орієнтував на пошуки ідеалу в минулому; другий стверджував, що здійснення ідеалу неможливе в цьому житті; третій визнавав необхідність поступового вдосконалення суспільства у відповідності до уявного ідеалу. Перші два варіанти для Драгоманова неприйнятні, бо вони або кличуть у минуле, або породжують песимізм. Третій варіант ідеалу для нього лежить в основі теорії прогресу, яку Драгоманов називав найпродуктивнішою в історіософії XVIII – XIX століть. За його переконанням, віра в “безупинний поступ громадянства” рятує людину від песимізму, від ідеалізації минулого, спонукає істориків шукати внутрішні причини суспільних явищ, закономірності історичного процесу, дозволяє більш правильно оцінити роль випадковості й особи в історії. Часом Драгоманов дуже

категорично стверджує ідею постійного поступу історії, абсолютизує його. У статті “Чудацькі думки про українську національну справу” він стверджує, що в суспільстві нема “нічого постійного, стоячого (статичного)”, а є лише переміни та динаміка руху. Він був упевнений, що немає і не може бути постійних національних ознак, нема вічних політико-адміністративних порядків.

М.Драгоманов проявляв великий інтерес до фундаторів теорії прогресу, зокрема, до вчень Гердера та Гегеля. Він відзначав позитивну роль німецької історіософії прогресу для свого часу, але критично її оцінював. Український мислитель не згоден з німецькими філософами в тому, що вони зводять прогрес до загальнолюдського процесу, не беручи до уваги життя кожного окремого народу. Крім того, Драгоманов заперечує, що будь-яке наступне історичне явище з усіх боків вище за попереднє. Він не сприймає тези німецьких філософів, за якою прогрес здійснюється через зовнішні зіткнення народів, бо при цьому ігнорується внутрішній процес життя конкретного народу. Врешті, для Драгоманова є чужою ідея провіденціалізму, заперечення месіанської ролі народів, яку пропагував Гегель.

Драгоманівська концепція філософії історії, спираючись на ідею прогресу, лежить у площині соціологічного розуміння історичного прогресу. Основною рушійною силою прогресу він вважав людську думку, що покликана народжувати нові потреби й шукати засоби їх задоволення. Поступ для нього полягає в досягненні вищого ступеня духовної культури й соціальної справедливості, в утвердженні невід’ємних прав людини. Поступ досягається тому, що люди завжди борються за краще життя, не мирячись з існуючим станом речей. Отже, поступ є безперервним і закономірним. Історична наука має віднайти загальні явища, які повторюються в історії, які є ознакою її закономірності. Якщо вчений помічає низку однопорядкових історичних фактів, вичленує з них родові ознаки, робить висновок про їх повторюваність, то це і є, по Драгоманову, історичний закон.

У своїй магістерській дисертації “Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит” М.Драгоманов, розробляючи загальнофілософську концепцію

історії, пропонує розглянути історію конкретного народу, пізнаючи внутрішні і зовнішні причини подій, вивчаючи комплексно історію держави, історію цивілізації та історію поширення ідеї певного народу. При цьому він віддає пріоритет аналізу історії цивілізації, яку він називає внутрішньою історією народу. Держава не є зовнішньою оболонкою народу. Виходячи з цих методологічних принципів, Драгоманов розробляє свої соціально-політичні установки, ліберальну ідею.

Драгоманов вбачає основну функцію держави в забезпеченні свободи кожній особі. На практиці ж відбувається зворотне: держава обмежує свободу індивіда. Своєю внутрішньою й зовнішньою діяльністю держава приносить користь лише верхівці суспільства. Тому історія свободи вбачається йому як процес обмеження державної влади. На Драгоманова певний вплив мав анархіст Бакунін, але з ним він був не згоден у тому, що шлях до бездержавності полягає в повстанні та змовах. Анархічний ідеал Драгоманова сформувався в основному під впливом француза Прудона. Цей ідеал в суспільно-політичній сфері передбачає ліквідацію держави, заміну її добровільними асоціаціями гармонійно розвинених особистостей, які можуть обходитись в діяльності й спілкуванні майже без застосування примусу. Такою первинною асоціацією має бути громада, яку формують у відповідності зі своєю волею свободні індивіди. Прообраз подібної асоціації Драгоманов вбачав у деяких протестантських організаціях, зокрема, в баптистських громадах, які є незалежними церквами, що добровільно об'єднуються в союз. Він навіть бажав, щоб баптизм поширювався якомога більше в Україні, що допоможе потім всім українцям об'єднатись у соціалістичні громади, а останні — в федерації. Спілку вільних самоврядних громад — федерацію — він протиставляв унітарній державі. Практично до такого ідеалу в сучасному світі, на думку Драгоманова, наближається устрій Швейцарії. Громадівський соціалізм українського вченого заснований на ліберальній ідеї про визнання людської особистості вищою цінністю, про можливість досягнення всебічно розвинутої, гармонійної особистості, що забезпечує її життєдіяльність у

громаді. Людська одиниця дбає про добробут громади, а громада знає про здібності й потреби кожного і створює умови для їх розвитку й забезпечення.

Аналогічно визначається нація у системі людства: громади складають націю, а нації — всесвітнє людство, в якому панує мир, злагода, взаємодопомога. Національність для Драгоманова — це лише “форма”, “контур”, який повинен бути заповнений космополітичним змістом. Його план перебудови суспільства зводиться до наступного: громади об’єднуються у федерацію в межах України, яка входить спочатку до федерації народів Російської імперії, а потім — до всеслов’янської федерації. Таку позицію піддали критиці різні українські діячі. Зокрема, І.Франко оцінив дану ідею як “общерусизм на українському ґрунті”.

Відповідаючи своїм опонентам, Драгоманов стверджував, що він обстоює національну самобутність українства, прагне його відродження, але не хоче плутати поняття “національне” і “націоналізм”. Він писав: “Національності я признаю, а тільки противлюсь націоналізмові, тобто примусу держатися звисних почуттів і думок (політичних і культурних) по тій причині, що вони національні або (частіше) вважається за таке”⁴. Національну ідею він не вважав ліками від усіх бід народу, але був упевнений, що її абсолютизація може “служити джерелом великих помилок”. Єднання з російським народом, на його думку, потрібне для досягнення “волі, освіти й добробуту”. Така його поміркованість у національному питанні і тепер використовується деякими прибічниками “об’єдинительства” з Росією, яке століттями доказало свою неспроможність, утопічність в плані нерівноправності відносин, невиправданих різких негативних оцінок російськими діячами української культури.

Шлях до досягнення ідеального суспільства, громадського соціалізму, федеративного устрою Драгоманов вбачав у праці інтелігенції по поширенню освіти серед народу, в розвитку науки, в пропаганді світлого майбутнього. Він не сприйняв “наукового соціалізму”, який пропагував класовий підхід і революційне перетворення суспільства. Драгоманов не визнавав революційного шляху перетворення суспільства, бо політична революція тільки змінює форму

панування, але не здатна змінити суспільний лад, витворити новий. Крім того, благородна мета оновлення суспільства вимагає адекватних засобів. Революція чи бунт є насильством, несуть загибель людей, тому вони є негідними засобами для втілення у життя ліберальної ідеї, щастя для всіх людей.

Попри суперечливість історіософських та соціально-філософських поглядів Драгоманова, його анархізм та недооцінку ідеї нації як інтегруючої в програмі відродження України, відзначимо загальний україноментальний контекст його філософствування. Він проявився у пошуках методології вивчення історії окремих країн, що було важливим для пізнання особливостей розвитку й місця України в світі, започаткованого кирило-мефодіївцями. Драгоманівський громадський соціалізм орієнтований на індивідуально-автономні параметри особистості, що є виразом українськості мислення. Врешті, вся творчість українського історика й мислителя проникнута гуманістичним ставленням до людини, пропагандою пріоритетів духовності. Прихильність до поступу людської історії, розгортання свободи, праця, спрямована на зростання самосвідомості українства та ін. сприяли пожвавленню у 80-і роки XIX ст. українського національного руху, особливо в Галичині, де розвивав літературну й громадську діяльність у дусі ідей Драгоманова І.Франко та його соратники.

5. До кінця 80-х років XX ст. в радянській літературі панувала думка про те, що у своїх соціально-філософських поглядах І.Франко був дуже близьким до марксизму, але в певних позиціях до нього “не доріс”. Дійсно, український мислитель досить добре знав марксистське вчення, особливу увагу звертав на матеріалістичне розуміння історії та соціально-політичні висновки, які випливали з нього. Але ставлення до марксизму у Франка було критичним; він по-справжньому глибоко прагне з’ясувати сильні й слабкі сторони цього вчення.

Так, у праці “До історії соціалістичного руху. Параграф 1. Комуністичний маніфест 1848 р.” Франко аналізує статтю російського емігранта В.Черкезова “Доктрини Маркса”, в якій цей автор прагне довести, що “Маніфест Комуністичної партії” К.Маркс і Ф.Енгельс списали у французького соціаліста-

утопіста В.Консідерана, твір якого “Маніфест. Принципи соціалізму” був виданий у 1843 р., тобто на п’ять років раніше марксистського “Маніфесту”. Франко виявляє більшу об’єктивність, говорячи, що спільність марксистських ідей з вченням утопістів є лише свідченням того, що марксизм виник не на порожньому місці. Крім цього, він зазначає, що в “Маніфесті...” тільки намічені основні риси нового світогляду. Франко високо цінує марксистські положення про провідну роль економічних матеріальних чинників у суспільстві, про історію як природно-історичний процес. Але він проти абсолютизації цих положень. У його розумінні, суспільну історію слід розглядати насамперед як історію “культури чи історію розвитку народів”. Франко проти як вульгаризації марксизму, так і його догматизації. Дану статтю, як зазначає Франко, він написав не для того, щоб принизити Маркса і Енгельса як науковців, а для того, щоб “розбити легенду про їх месіянство й непомилковість, про те, що вони майже з нічого створили “науковий соціалізм” і дали в своїх написаннях нову об’яву, нове євангеліє робочому народові всього світа”⁵.

У ряді інших робіт І.Франко теж висловлює своє ставлення до марксизму. Вслід за Марксом він аналізує загострення протиріччя в тогочасному капіталістичному суспільстві між кооперацією виробництва та індивідуальним привласненням виробленої вартості, що веде до росту багатства на одному полюсі і злиднів на іншому. За таких умов посилюється класова боротьба. Франко не уявляв для трудового народу іншого шляху досягнення справді людського життя, окрім боротьби. Він не відкидає можливості революції, стихійного збройного повстання, але тут же усвідомлює згубність його, закликаючи до “підготовки й освіти народу” з тим, щоб “запобігти страшному й кривавому вибухові, який через кривавий утиск, злидні й збільшення кількості пролетаріату був би невідворотним, для всієї народної освіти, для всього поступу дуже шкідливий”⁶. Він висловлює сподівання на те, що коли народ і буржуазія будуть просвічені інтелігенцією, то революція протікатиме мирним шляхом. Мислитель пропагує необхідність демократизації суспільства, досягнення в ньому реальних політичних свобод шляхом свідомої участі трудящих у парламентських виборах,

шляхом створення робітничих товариств, кооперації і т.п., що допомагає боротись за економічні права, згуртовує робітників. Думки про можливість здобути політичну владу мирним шляхом, обґрунтовані ним у творі “Мислі о еволюції історії людськості” (1881 р.), не зазнали істотних змін протягом всього життя письменника. Він проти “закривавлення світу”, обґрунтовуючи гуманістичну спробу мирної революції, заснованої на милосерді та взаєморозумінні класів.

Наслідуючи Драгоманова, Франко уявляє собі соціалістичний лад як вільну федерацію общин, організованих за принципом широкого самоуправління. Тому він категорично відкидає можливість існування держави при соціалізмі, а тим паче був противником диктатури пролетаріату. Він аналізує опис Енгельсом переваг соціалістичної, “народної держави”, яка буде про всіх турбуватись, налагодить життя, “як добре заведений годинник”. Саме це й бентежить Франка. Він передрікає, що всеохоплююча опіка такої держави перетвориться на тотальний контроль, знищивши свободу вибору, вільне волевиявлення особистості. Це буде казармена рівність: “Народна держава була б величезною народної тюрмою”. Крім того, Франко ставить питання: чи вистачить сили вчорашнім революціонерам утриматись від спокуси захопити владу назавжди, знищити владу капіталістів і встановити владу керманічів? Існування протягом кількох десятиліть в СРСР так званої диктатури пролетаріату, яка нібито переросла згодом в загальнонародну державу, підтвердило побоювання українського мислителя: тут встановилась диктатура партійно-державної верхівки.

І.Франко не погоджувався з марксизмом і в тому, що національне питання є другорядним порівняно з соціальними й політичними проблемами. Так, критикуючи українських соціал-демократів в огляді марксистського журналу “Вільна Україна”, він дорікає їм передусім за те, що вони не уяснили свого національного характеру, не відчули, “що вони насамперед українці, а потім соціал-демократи”. Франко бачив, що нерідко принципом інтернаціоналізму прикривають панування однієї нації над іншою, своє духовне відчуження від рідної нації. Саме нація, на його переконання, є невід’ємною частиною історичного процесу. У праці “Поза межами можливого” мислитель, правильно

оцінюючи політичну тогочасну ситуацію, робить висновок, що здійснення ідеалу національної самостійності України поки що неможливе, але за це треба боротись. Він закликає пам'ятати що “...тисячні стежки, які ведуть до його осущення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди до нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи може, звернемо на зовсім інші стежки”⁷. Шляхами до здійснення ідеалу, на його переконання, є посилена робота інтелігенції по розвитку української культури, “плеканню” національної мови, поширенню сітки навчальних закладів, бо без письменства, науки й освіти народу вільна Україна неможлива.

Як і кирило-мефодіївці та Драгоманов, Франко не протиставляє українську націю іншим, не говорить про її винятковість чи месіанізм. Для нього всі народи є рівними і мають права на самостійність та вільний розвиток. Отже, І.Франко ставив перед вітчизняною інтелігенцією важливу конструктивну програму — “витворити з величезної етичної маси українського народу українську націю, суспільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, звідки б вона не йшла, та при тім придатний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайповнішим їм темпі загальнолюдських культурних здобутків”⁸. Високо піднімаючи завдання національного визволення, “вагу національного питання”, мислитель ніколи не розглядав його як самоціль, а як “тільки один з проявів розвою народу”, що можливий лише у взаємодії з іншими народами. Для нього характерна категорична відмова від ненависті до інших націй, заклик до них співпрацювати в федеративному началі для загального добра.

І.Франко не відступає від традиції кирило-мефодіївців і в розумінні рушійних сил історії та її суті. Для нього історія — це передусім “історія народних мас і тих соціальних економічних та духовних течій, які з переможною силою проявляються в її житті”. Для нього народ — “це ті нижчі верстви, які найменше зазнали цивілізаційних змін, найбільше зберегли слідів давніших епох розвитку”⁹. Тому, щоб пізнати історичне минуле, треба вивчати народну історію

через усну народну творчість. Хоч є й інша історія — історія пануючих класів, яку мислитель вважає власне історією цивілізації, яка є справою і заслугою меншості. Ці “дві історії” варто вивчати в комплексі, поєднуючи пізнання документальних матеріалів та народну творчість.

Погляд на історію Франко здійснює, створюючи свою оригінальну концепцію поступу. Він зазначає, що його вчення про поступ спирається як на “загальні закони еволюції в органічній природі”, які були відкриті Ч.Дарвіном і Г.Спенсером, так і на марксистську теорію прогресу. Але концепція Франка корінним чином відрізняється як від натуралістичних чи позитивістських, так і від матеріалістичного розуміння історії. Вона зорієнтована не на пошук аналогій між процесами природи й суспільними перетвореннями, як це притаманно позитивістам натуралістичного спрямування у розумінні суспільства, а на пояснення саме суспільного життя людей з нього самого. Вчення про поступ це й не однонаправлений марксистський прогрес від нижчих формацій до вищих внаслідок економічного розвитку, суперечностей між продуктивними силами й виробничими відносинами, які розв’язуються соціальною революцією.

У роботі “Що таке поступ?” І.Франко зазначає, що ніхто не сумнівається у зміні суспільного життя. Але складніше відповісти на питання: змінюється життя на краще, чи на гірше для людей? На відміну від західних мислителів, для яких критерієм прогресу є нагромадження добра за допомогою розуму чи крокування до “світлого майбутнього”, в українського мислителя суспільні перетворення вимірюються самопочуттям людей, їх задоволеністю світом. Тобто вчення про поступ спирається на людський вимір суспільних перетворень, вимагає визначити його не тільки розмірами економічних чи соціально-культурних досягнень, але й моральними та естетичними мірками. Не відкидаючи значення економічного прогресу для людей, Франко вважає, що основне в поступі людства — це розвиток людської індивідуальності. На його думку, економічний прогрес повинен “доводити рівночасно до чим раз більшого вироблення людської індивідуальності... Ся друга сторона розвою робиться дорожчою навіть від громадського розвою продукції”¹⁰.

Поступ у Франка — це не однолінійно спрямований розвиток по висхідній. По-перше, поступ не охоплює в кожную конкретну епоху все людство, бо частина його й досі живе в стані “не дуже далекім від повної дикості”. Іншою особливістю поступу є його “поліцентризм”. У певний час суспільні перетворення ніби концентруються навколо окремих “столиць”, від яких відходять “резонансні хвилі”. Вони рухаються до різних “центрів”, з одного краю до іншого, знищуючи старе й створюючи нове. При цьому руйнується не тільки віджиле, але й таке, що ще мало слугувати людям. Поступ здійснюється хвилеподібно: “на зміну хвилі високого підйому приходять хвилі упадку, знесилля і зневіри”. Отже, поступ, за вченням І.Франка, поліваріантний, у суспільних перетвореннях одночасно присутні як прогрес, так і регрес. Чільне місце в поступі займає людина, бо суспільство є сфера родового буття людини. Здобутки й негаразди в суспільних перетвореннях Франко покладає на людину. Він націлює людину на те, щоб вона була творчою й винахідливою, мислячою й працьовитою, уважно слідкувала за появою нових “хвиль” поступу, тоді й буде досягнуто успіху. Поступ є там, де вміють визначати й реалізувати можливе, відокремивши його від неможливого. Реалізуючи можливості, люди почувають себе краще. Вони мислять і діють як реалісти, а реалізм, з погляду І.Франка, є філософією дійсності того світу, який розуміють і перетворюють люди в процесі поступу.

Отже, спроби одночасно зарахувати І.Франка до прихильників марксистського матеріалістичного розуміння історії чи до позитивістського її тлумачення є тенденційними і не відповідають дійсності. Обидва ці філософські напрямки мали вплив на світогляд письменника-мислителя, але в його оригінальній концепції поступу, яка не втратила своєї актуальності й для сучасної України, він на чільне місце ставить свідому діяльність індивіда, результати якої приводять до утвердження людини в світі, до її щасливого самопочування. І.Франко, як і М.Драгоманов, в своїх філософсько-соціологічних поглядах органічно поєднує традиції українського романтизму та науковість підходу до аналізу суспільних явищ. Він поєднує екзистенціально-гуманістичне й раціоналістичне осмислення історичного процесу.

6. Вершина української історіософії кінця XIX – поч. XX ст. пов'язана з творчістю М.С.Грушевського. Він не залишив окремої праці, де б обґрунтував своє розуміння історичного процесу, але як великий історик у своїх наукових дослідженнях постає мислителем філософського спрямування, створює свою історіософську концепцію.

На загальнофілософські переконання М.Грушевського великий вплив здійснили І.Кант та Г.Гегель. Зокрема, український історик вважав І.Канта найбільшим філософом всіх часів за те, що той “піддав глибокій критиці поняття людини про зовнішній світ”, завдав найтяжчого удару старій метафізиці, яка вважала людські поняття дзеркальним відбитком навколишньої дійсності. Кант спрямував учених на мислене конструювання об'єкту пізнання за допомогою розуму.

М. Грушевському прийнятний діалектичний метод Гегеля, який він використовує досить широко в своїх творах. Взяв на озброєння історик і вчення німецького діалектика про “абсолютну ідею” як основу життя суспільства, трансформувавши її в плані української традиції в дух нації.

На формування основ методології М.Грушевського мали вплив позитивісти. Перш за все, Грушевському в їх концепції імпонувала вимога опори на достовірні факти. В О.Конта він приймає схему прогресу за трьома стадіями (теологічна, метафізична, позитивна), хоч заміняє контівського “вічного бога” поняттям “вічний прогрес”, в якому провідна роль належить інтелігенції. У П.Спенсера М.Грушевський бере на озброєння ідею про розвиток суспільства, в якому еволюція переривається “малими революціями”, під час яких і висуваються політичні “герої”.

М. Грушевський розвиває “народницьку” традицію української історіософії, яка йде від кирило-мефодіївців до Франка. У нього народний дух є головною рушійною силою історичного процесу: “Дух народу — ось що зрештою визначає істинну долю тієї чи іншої людської спільності... Історія громадянства — це історія людського духу...З кожним духовним піднесенням виникає ініціатива в

інших сферах соціального життя — в мистецтві, політиці, індустрії”¹¹,- пише він в праці “Початки громадянства”. Людський дух у нього завжди має яскраво виражений національний характер, тому історія є поступ “національного духу народу”.

Посилаючись на подібні висловлювання Грушевського, в радянській історіософії його причисляли до ідеалістів у розумінні історії. Але ж Грушевський не зводить пояснення історичного процесу лише до духовних чинників, а називає й культурні, економічні як одні з найважливіших. Так, в “Очерке украинского народа” він зазначає: “Независимо от общих руководящих принципов современного исторического исследования, в истории украинского народа — вообще на первый план должны быть выдвинуты явления экономической и культурной эволюции”¹². Крім цього, історик вважав що слід враховувати природний та психологічний фактори. Тобто у вивченні історичного процесу він стояв на позиції теорії факторів.

Наголошуючи на тому, що сповна увагу в історичному дослідженні слід приділяти народові, Грушевський не відкидає і ролі видатних осіб, розглядаючи їх як результат переломних епох в історії. На його думку, Іван Вишенський “цінний нам особливо як продукт української культури і українського життя”, Богдан Хмельницький зібрав революційну енергію мас та досяг значних успіхів у визвольній війні завдяки “щасливому збігу обставин”. Але видатні особи досягають успіху лише тоді, коли спираються на народ. Дмитро Вишневецький мав успіх, бо робив ставку на “сіромах і козацьку голоту”. Хмельниччина була визначним етапом поступу українського народу, який боровся за політичні культурні й національні ідеали нації.

У поняття ”український народ” Грушевський перш за все включив селянство, яке ніколи не зраджувало національних інтересів і має стати основою відродження України; село є основним джерелом української самобутньої культури з найдавніших часів. Але до поняття “народ” Грушевський включає й інтелігенцію, яку називає мозком нації. Він упевнений, що без активності

інтелігенції нація буде байдужою, пасивною, й некультурною. У тому разі, коли інтелігенція не працює в народі, то він або спить, або шаленіє в хаосі інстинктивної помсти.

М. Грушевському притаманний історико-соціологічний метод дослідження, який він першим застосував в українській історіографії. Будучи в Парижі, він докладно осягнув французьку соціологічну школу (Е. Дюркгейм, Л. Леві-Брюль та ін.). У своїх історичних творах він аналізує соціально-класову структуру того чи іншого суспільства, не обминає питання про полярність різних станових груп населення в Україні, їх боротьбу за свої інтереси. Соціальну напруженість, міжкласові конфлікти він пояснює комплексом причин, серед яких основне місце належить соціально-економічним факторам. Наприклад, визначаючи причини визвольної війни українства в 1648-1654 рр., Грушевський пише, що “Руховою силою сього великого перевороту була продиктована соціально-економічними умовами боротьба за визволення українських мас...”¹³. Винуватцем конфліктів між народом і державою він завжди вважав державу, яка проводить антинародну політику.

М. Грушевський визнає існування об'єктивних законів суспільного розвитку. Але з історичного матеріалу він ясно бачив, як окремі особи і навіть верстви населення мало рахуються з об'єктивними законами розвитку. Живучи свій короткий вік, людина вже сьогодні хоче бачити результати своєї активності, які б задовольняли її інтереси. Та, на його переконання, як би люди не намагались нетерпляче спонукати чи гальмувати суспільний розвиток, відмінити суспільні закони, суть яких є баланс соціальних та політичних сил, вони не можуть. Звичайно, суб'єкти історії здатні вплинути на ритм історичних подій, на їх часовість, як зазначав Грушевський.

Визнання об'єктивних законів історії не означає близькість Грушевського з марксизмом. Його наукова спадщина має обмаль посилань на твори класиків марксизму; він не був його популяризатором. Правда, Грушевський видав збірник “З починів українського соціалістичного руху”, де говориться, що дякуючи

Зіберу, марксизм набув популярності в Україні й Росії, є розповіді про популяризаторів марксизму Франка, Павлика, Подолинського та ін. Але тут же він називає вчення Маркса “схемою соціального й економічного життя”. На його думку, втиснути всі колізії історії, суспільного життя в цю схему є безглуздом.

Характерним у цьому плані є аналіз в “Початках громадянства” роботи Енгельса “Походження сім’ї, приватної власності і держави”, яку Грушевський називає класичною в соціалістичній літературі. Популярність праці Енгельса він пояснює талановитістю викладу проблеми, де минуле перегукується з сучасністю, вмінням аргументувати соціалістичну точку зору, критикою буржуазної моралі тощо. Віддавши належне марксисту, український мислитель зазначає недоліки роботи: Енгельс бере факти з книги Морган “Первісне суспільство”, але при цьому те, що для Морган іноді є гіпотезою, марксист проголошує незаперечною теорією. У Морган та Енгельса є цінні, навіть геніальні спостереження, але вони далеко не охоплюють глобальної проблеми походження сім’ї, приватної власності й держави. Грушевський бачить недолік марксизму в тому, що це вчення дає набір формул суспільного розвитку. А теорія має тільки спонукати історика до подальших пошуків у певному напрямку. Енгельс, пишучи свою роботу, спирався на обмежений фактичний матеріал, тому його категоричні висновки однобокі. Констатуючи це, Грушевський наводить дані з “Історія України-Руси” про своєрідність процесів, подібних до описаних Морганом та Енгельсом, в українських землях.

Критичний аналіз окремих марксистських робіт значно в більшій мірі, як ми бачили, був притаманний І.Франку, на якого марксизм мав чималий вплив. Для Грушевського ж марксизм ідейно не сприйнятий, але як істинний учений, він не лає це вчення, а бачить в ньому як позитивне, так і негативне.

Історіософські пошуки стали для Грушевського основою при вирішенні національного питання, яке стояло в центрі уваги його творчих доробок. Оскільки народ є дійсним творцем історії, то маємо вивчати історію народів, а не держав. Витоки історії українського народу він вбачає в добі Київської Русі, а

найзначнішою епохою — період козацтва, яке було “носієм і виразником національних стремлінь українського народу”. Звертаючись до діалектичних понять Гегеля, Грушевський княжу добу позначає тезою, козацьку-антитезою, а синтез поступу буде в “столітті українського відродження”. Історіографічна концепція втілена в “Історії України-Руси”, де дослідження історії українського народу, суперчило офіційній російській методології, за якою потрібно вивчати історію держави — Російської імперії.

У творчому доробку Грушевського прослідковане етнокультурне становлення українського народу. В ряді цікавих розвідок він поряд з іншими факторами формування світогляду української людськості розглядає вплив на нього релігії. Для Грушевського, релігія є способом усвідомлення соціальним суб’єктом “пограничних умов свого буття” на основі віри в надприродне. Це визначення лишається цінним і для сучасного релігієзнавства. На думку українського мислителя, релігійність націй має свої особливості. Так українця в релігії приваблює в основному не догматика, а світоглядно-моральний аспект, який слугує йому у визначенні поведінки в світі, духовно-практичної дії, стає організуючою силою в його національному житті. Висновок Грушевського дуже потрібний нам у розумінні того, чому українська філософія проникнута релігійністю, який характер її впливу на теоретичний світогляд українства.

На основі величезного матеріалу про історію народів, зокрема українського, В.Грушевський сформулював теоретичне положення, яке іноді називають “законом суверенізації націй”. Він виклав його так: “Цілковита самостійність і незалежність суть послідовне завершення запитів національного розвитку й самовизначення будь-якої народності, що займає певну територію і має достатні нахили на енергію розвитку”¹⁴. Значить, сама об’єктивна логіка життя, викликана потребами саморозвитку, приводить до необхідності національної самостійності. Незалежність неможлива без підвалин громадянськості, без відчуття себе як частини народу. В ідеалі для свого вільного розвитку кожен народ не потребує неодмінної політичної самостійності. Але ідеальної держави й політичного устрою на практиці не існує. На ділі панують держави, які ставлять народ в

нерівне між собою становище, пригнічуючи нації, тому народи прагнуть вирватись з багатонаціональної держави й створити незалежну.

Грушевський висловлював побоювання, що коли російський народ правильно не розв'яже міжнаціональну проблему, то він ефективно не вирішить і своїх внутрішніх завдань, зокрема, не створить громадянського суспільства. Коли ж народи стануть політично самостійними, то можна об'єднатись добровільно в федерацію на рівних правах. Таку вільну спілку народів Грушевський вважав ефективною і з економічного, і з морального поглядів. Національні меншості, на переконання Грушевського, в державі повинні мати рівні права з етнічною більшістю. У 1917 році, коли в Україні почалась боротьба за незалежність, він писав: “Ми добуваємо державне право для української землі не для того, щоб панувати над національними меншостями”¹⁵.

У творчому доробку М. Грушевського знаходять завершення історіософські змагання, які були притаманні цілому ряду українських вчених XIX століття: Антоновича, Костомарова, Драгоманова, Франка. Український історик, спираючись на зібраний, систематизований і проаналізований ним величезний фактичний матеріал крізь призму досягнень світової філософської думки, зумів створити цілісну філософію історії, основним принципом якої є багатофакторність у поясненні історичного процесу за умови виділення основного - духовності народу. Національна ідея Грушевським була розроблена настільки, що стала керівництвом до дії українських патріотів у їх боротьбі за незалежну Вітчизну в 1917-1919 роках. І хоч Грушевський та його соратники зробили чимало практичних помилок і їх боротьба не увінчалась успіхом, це не принижує значення ідей Грушевського. Тому ми спробували акцентувати увагу на явно непересічних думках цього вченого-політика, які мають актуальність у нашій незалежній Україні.

ПРИМІТКИ ДО ТЕМИ №5.

1. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать //Історія філософії України. Хрестоматія.—С.17.
2. Флоровський Г. Пути русского богословия.—Париж.—1937.—С.84.
3. Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли і соціалізм //Драгоманов М.П. Вибране.—С.348.
4. Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу //Там само.—С.493-494.
5. Франко І. До історії соціалістичного руху...//Філософська і соціологічна думка.—1990.—№1.—С.80.
6. Франко І. Що таке соціалізм? //Франко І. Твори: В 50 т.—Т.45.—С.53.
7. Франко І. Поза межами можливого //Там само.—С.285.
8. Франко І. Одвертий лист до галицької української молоді //Там само.—С.404.
9. Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві //Франко І. Твори: в 50 т.—Т.45.—С.254-255.
10. Франко І. До історії соціалістичного руху...//Філософська і соціологічна думка.—1990.—№1.—С.83.
11. Грушевський М. Початки громадянства.—Прага.—1921—С.15.
12. Грушевський М. Очерк украинского народа.—К.,—1904.—С.7.
13. Грушевський М. Історія України Руси.—Т.9.—С.6.
14. Грушевський М. Освобождение России и украинский вопрос.—СПБ.—1907.—С.61.
15. Грушевський М. Вільна Україна.—К.,1917.—С.11.

ВИСНОВКИ

Розглянувши, як виникали, ставились і вирішувались основні проблеми в українській філософській думці від її зародження до початку XX століття, коротко підсумуємо сказане. При цьому, як і в текстах окремих лекцій, ми не ставимо завдання виявити недоліки вітчизняної філософії, її слабкі сторони порівняно з західноєвропейською чи світовою. Про це писали деякі автори за радянських часів, на “нерозвиненості”, неоригінальності української філософії прагнуть акцентувати за рубежами нашої країни, а дехто й досі заперечує наявність специфічності теоретичної української світоглядної думки, недооцінює її значення. Тому дозволимо зосередити увагу на головних особливостях, оригінальності вирішення проблем українськими мислителями в основних складових філософії: онтології, гносеології, філософській антропології та історіософії.

Зародившись у Київській Русі, українська філософська думка в сфері онтології зіткнулась із необхідністю поєднання суперечливих розумінь світу в християнстві та язичництві. Ця проблема вирішувалась з позиції плюралізму. Надалі вітчизняні мислителі протягом багатьох століть, як правило, традиційно віддавали перевагу плюралістичному баченню світу, що базувалось на неоплатонізмі та ареопагітизмі. Серед українських філософів не знаходимо “чистих” матеріалістів, ідеалістів або дуалістів, а бачимо пошуки кількох буттєвих начал або кількох світів, що є різними, але взаємопов’язаними. Особливо чітко ця тенденція відобразилась у добу українського Ренесансу (К.Транквіліон-Ставровецький та ін.), козацького бароко, що є епохою становлення вітчизняної класичної філософії (Києво-Могилянська академія, Г.Сковорода). Якщо на Заході основне питання філософії ставилось як проблема відношення матерії й свідомості, то українські мислителі переважно зайняті пошуками світу, який би влаштував людину і в творенні якого вона сама брала участь.

Навіть у XIX столітті, коли академічна філософія зазнала великого впливу з боку німецької класичної філософії, ідеалістичні вчення Канта, Гегеля та ін. “просіювались” крізь сито православного віровчення, набуваючи специфічного християнського відтінку. У філософії П.Юркевича, що є вершиною академічної теоретико-світоглядної думки XIX ст. в Україні, нема сприйняття якоїсь однієї течії — матеріалізму чи ідеалізму — як “істинної”, а є прагнення синтезувати кращі їх сторони з християнським світобаченням, створити нову онтологію.

Кінець XIX – поч. XX ст. характерний тим, що у світогляді українських вчених та письменників панує реалізм у ставленні до світу, який включає в себе риси матеріалізму, поєднаного з діалектикою, елементи позитивістського розуміння світобуття (М.Драгоманов, І.Франко та ін.) та практично-буттєве розуміння розмаїття дійсності, реалізоване в принципі антеїзму.

У галузі гносеології з часів її зародження в XI ст. центральною проблемою була суперечність між розумом і вірою, раціональним та ірраціональним моментами пізнання. Проблема вирішувалась шляхом діалектичного синтезу цих протилежностей, причому в окремі періоди одна з них розглядалась як щось “зверхнє”, як вирішальний фактор пізнання та світорозуміння. Так, віра висувалась на перший план діячами вітчизняного Ренесансу, коли йшлося про збереження православ'я як прапору боротьби за незалежність, у академічній філософії XIX ст., яка була під каблуком російської православної церкви. Особливе місце у вітчизняній філософській культурі займає ідея “сердечного” пізнання, яке є символом ірраціонального, що поєднується з раціональним, доповнює його.

Українську гносеологію також пронизує ідея взаємозв'язку чуттєвого та логічного у пізнавальному процесі; тут, як правило, не було, як на Заході, чітко виражених сенсуалістів та раціоналістів: чуттєвість та логічне мислення так різко не розводились по різні боки. Це давало можливість більш продуктивно вирішувати традиційну для українців проблему пошуків за видимим невидимого, за явищем — сутності, за дійсним — можливого.

Зрештою, відмітимо пошуки вирішення проблеми взаємодії індивідуального та суспільного пізнання. З середини XIX ст. ця проблема набуває особливої актуальності, трансформуючись у відношення суб'єктів пізнання: нація – індивід (Кирило-Мефодіївське братство, І.Франко та ін.).

Філософська антропологія в центр уваги ставить проблему відношення індивідуального й загального. Вона вирішувалась двопланово аж до кінця XVIII ст.: людина розглядалась як мікрокосмос, “копія” Всесвіту і як неповторна особистість, що органічно пов'язана з суспільним цілим. Включення людини в космос призводило до пошуків її місця у Всесвіті, які в XIX ст. завершилися утвердженням ідеї антропоцентризму (Т.Г.Шевченко та ін.), піднесенням людини на найвищі щаблі буття. Лінія індивідуалізації особистості найяскравіше вимальовується в концепції “серця”, що є зародженням екзистенціальних мотивів у вітчизняній філософській думці, які справили вплив формування екзистенціалізму XX ст. на Заході (Г.Сковорода, П.Юркевич та ін.).

Для філософії освіти в Україні є характерним екзистенційний підхід до становлення особистості. Не відкидаючи впливу зовнішніх факторів (природних та суспільних) на формування особи, українські мислителі акцентували на внутрішньо-індивідуальних, кордоцентричних процесах, на самотворенні людини як неповторної одиниці родової спільності. Для української філософської антропології характерний гуманізм, звернений до пересічної людини-трудівника, пошуки шляхів її щастя, смислу життя.

Історіософські та соціально-філософські проблеми в українській думці впливали й вирішувались у відповідності з загальнофілософськими проблемами, розглянутими вище, та диктувались становищем Вітчизни в різні періоди її минулого. Українська історіософія, пік розвитку якої припадає на XIX — поч. XX ст., поєднує в собі романтичний та раціоналістичний підходи до вияву рушійних сил, сенсу історичного процесу. Відсутність власної держави, підневільність іноземним загарбникам є причиною породження й поширення ідей боротьби за національну незалежність, пошуків шляхів збереження народної самобутності,

мови, культури. В історіософських творах народ, його дух виступає як вирішальна сила суспільного розвитку, на нього покладають надії по національному відродженню. XIX ст. характерне створенням філософських основ національної ідеї та її інтенсивною розробкою, пошуками коренів та особливостей ментальності українства, а також його місця у світовій спільноті.

У наш час, коли відбувається відродження української духовності, в якій чільне місце займає філософська культура, знання традиційних концепцій, тенденцій національної філософської думки є важливим важелем для остаточного подолання догматизму радянського періоду, для становлення сучасної вітчизняної філософії, яка знаходить все більше визнання у всьому світі.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА ДО ВСЬОГО СПЕЦКУРСУ

ПЕРШОДЖЕРЕЛА

1. Гоголь Н. Выбранные места из переписки с друзьями.—М.,1990.
2. Грушевський М. На порозі нової України.—К.,1991.
3. Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу //Вибране.—К.,1991.
4. Костомаров М.І. Книга буття українського народу.—К.,1991; Две русские народности.—Харков,1991.
5. Кониський Г. Загальна філософія, поділена на чотири відділи //Кониський Г. Філософські твори: У 2 т.—К.,1994.—Т.1-2.
6. Куліш П. Хутірська філософія. - Хроніка 2000. Наш край. - 1993. - Вип.1- 2(3-4).
7. Прокопович Т. Натурфілософія або фізика //Прокопович Теофан. Філософські твори: У 3 т.—К.,1979.—Т.2.
8. Сковорода Г. Ікона Алківіадська. Наркіс. Потоп Зміїний. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті. Розмова, названа алфавіт, або Буквар світу. Тлумачення із Плутарха про тишу серця //Сковорода Г. Твори: У 2 т.—К.,1994.—Т.1,2.
9. Франко І. Що таке поступ?; За межами можливого //Твори: В 50 т.—К.,1986.—Т.45.
- 10.Шевченко Т.Г. Щоденник //Шевченко Т. Твори в 6 т.—Т.5.—К.,1963.
- 11.Юркевич П.Д. Ідея. З науки про людський дух. //Юркевич П. Вибране.—К.,1993.
- 12.Уривки з творів українських мислителів студент. також знайде в книгах: Історія філософії України. Хрестоматія.—К.,1993; Пам'ятки братських шкіл на Україні.—К.,1988. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: У 2 ч.—К.,1995; Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії.—К.,2000.

ПІДРУЧНИКИ ТА НАВЧАЛЬНІ ПОСІБНИКИ

1. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії.—К.,2001.
2. Волинка Г.І., Гусев В.І., Огородник І.В., Федів Ю.О. Вступ до філософії.—К.,1999.
3. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій.—К.,1996.
4. Історія філософії України. Ред. М.Ф.Тарасенко та М.Ю.Русин.—К.,1994.
5. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах.—К.,1997.
6. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії.—К.,2000.

МОНОГРАФІЧНА ЛІТЕРАТУРА

1. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції. Дрогобич.—1997.
2. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі.—К.,1993.
3. Історія філософії на Україні.—К.,1987.—Т.1,2.
4. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї в Україні.—К.,1990.
5. Стратій Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.—К.,1992.
6. Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали.—К.,1992.
7. Попович М. Микола Гоголь.—К.,1989.
8. Попович М.В. Нариси з історії української культури.—К.,1998.
9. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.—К.,1992.
10. Шевченко В.І. Концепція пізнання в українській філософії.—К.,1993.
11. Шевченко В.І. Нарис філософської думки Чернігово-Сіверщини (XI – поч. XVIII ст.).—К.,1999.
12. Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича.—К.,2001.