

87.3/4 Рос 2 12

Л 25

ЛАРІОНОВА ВІКТОРІЯ КОСТЯНТИНІВНА

ІСТОРІЯ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Навчальний посібник



Міністерство освіти і науки України
Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника
Кафедра філософії та соціології

В.К. Ларіонова

Історія російської філософії

Навчальний посібник

НБ ПНУС



790109

Івано-Франківськ
«Симфонія форте»
2014

УДК 1(091)(470+571)

ББК 87.3 (4Рос) я 73

Л 25

Рецензенти:

Мовчан В.С. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Осташук І.Б. – доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства, теології та культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Рекомендовано до друку

Вченою радою філософського факультету

Прикарпатського Національного університету

імені Василя Стефаника

Ларіонова В.К.

Л 25 Історія російської філософії: навчальний посібник / В.К. Ларіонова. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2014. – 196 с.

Даний навчальний посібник є систематизованим викладом поглядів російських мислителів XIV–XX століть. Книга дає загальне уявлення про основні етапи розвитку російської філософії, напрями філософської думки, провідні проблеми, свосвідність та взаємозв'язок зі світовою філософією.

Навчальний посібник адресований студентам, аспірантам вищих навчальних закладів.



На обкладинці:

Михайло Нестеров. Масло. 1917

«Філософи Павло Флоренський і Сергій Булгаков»

© Ларіонова В.К., 2014

Зміст

ВСТУП

Тема: ЗАРОДЖЕННЯ І СТАНОВЛЕННЯ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	8
1. ТРАДИЦІЇ І ОСОБЛИВОСТІ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	8
2. ЕТАПИ РОЗВИТКУ	11
Тема: ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ В КУЛЬТУРІ МОСКОВСЬКОЇ РУСІ.....	13
1. ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО РОЗВИТКУ В XIV–XVI ст.	13
2. СВИТОГЛЯДНІ ЗАСАДИ СУПЕРЕЧОК НЕСТЯЖАТЕЛІВ І ЙОСИФЛЯН. ПРОБЛЕМА СТАВЛЕННЯ ДО РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ.....	15
3. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА Й ІСТОРІОСОФСЬКА ДУМКА В XIV–XVI ст.....	19
Тема: ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА У XVII СТОЛІТТІ	20
1. РОСІЙСЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО	20
Тема: РОЗВИТОК РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ У XVIII СТОЛІТТІ	24
1. ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА	24
2. ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ: РЕЛІГІЙНИЙ ФІЛОСОФ ТА ІДЕОЛОГ ПЕТРОВСЬКИХ РЕФОРМ.....	27
3. «КОРПУСКУЛЯРНА ФІЛОСОФІЯ» М.В. ЛОМОНОСОВА	33
4. ГУМАНІСТИЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ О.М. РАДІЩЕВА.....	35
ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ТЕОРЕТИКІВ ПРОВІДНИХ ІДЕЙНИХ ТЕЧІЙ У РОСІЇ XIX СТОЛІТТЯ	
Тема: «СЛОВ'ЯНОФІЛИ» І «ЗАХІДНИКИ» ЯК ПРЕДТЕЧА РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ В РОСІЇ	38
1. ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ «СЛОВ'ЯНОФІЛІВ».....	38
2. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ «ЗАХІДНИКІВ».....	45
3. ГУРТОК М.В. СТАНКЕВИЧА	49

Тема: ФІЛОСОФІЯ РОСІЙСЬКОГО РАДИКАЛІЗМУ	51
1. О.І. ГЕРЦЕН: ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ, ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА	51
2. ФІЛОСОФІЯ РЕВОЛЮЦІЙНОГО АНАРХІЗМУ М.О. БАКУНІНА	53
3. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП М.Г. ЧЕРНИШЕВСЬКОГО	54
Тема: РОСІЙСЬКА РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ В ПОШУКАХ АБСОЛЮТУ (XIX–XX ст.)	58
1. ОСНОВНІ ІСТОРИЧНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ В РОСІЇ	58
2. ОСОБЛИВОСТІ РОСІЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ XIX–XX ст.	61
Тема: ФІЛОСОФІЯ РОСІЙСЬКОГО КОСМІЗМУ	68
1. ФІЛОСОФІЯ «ЗАГАЛЬНОЇ СПРАВИ» М.Ф. ФЕДОРОВА	69
2. БІОЛОГІЧНЕ МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА: СМЕРТЬ – БЕЗСМЕРТЯ	69
3. ОСОБИСТІСНИЙ ЗРІЗ ЕТИКИ КОСМІСТІВ (ЛЮБОВ, ПРОБЛЕМА СТАТІ, РОДИННІ СТОСУНКИ)	70
4. ІДЕЯ ПАТРОФІКАЦІЇ М. ФЕДОРОВА	73
5. ФІЛОСОФСЬКИЙ МОНІЗМ К.Е. ЦІОЛКОВСЬКОГО	75

ФІЛОСОФІЯ РОСІЙСЬКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕСАНСУ

Тема: ФІЛОСОФСЬКА СИСТЕМА ВОЛ. СОЛОВЙОВА	78
1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФІЛОСОФСЬКЕ СТАНОВЛЕННЯ	78
2. ІДЕЯ ВСЕЄДНОСТІ	82
3. СОФІОЛОГІЯ	82
4. ІСТОРИОСОФІЯ. ІДЕЯ ТЕОКРАТІЇ	84
5. МОРАЛЬНІСНА ФІЛОСОФІЯ. «ВИПРАВДАННЯ ДОБРА»	87
Тема: «КОНКРЕТНИЙ ІДЕАЛІЗМ» СЕРГІЯ МИКОЛАЙОВИЧА ТРУБЕЦЬКОГО	92
1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ	92
2. ГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ І РЕЛІГІЯ У ТРАКТУВАННІ ТРУБЕЦЬКОГО	93
3. КРИТИКА АБСТРАКТНОГО ІДЕАЛІЗМУ. ВЧЕННЯ ПРО КОНКРЕТНЕ СУЩЕ	96

4. ВЧЕННЯ ПРО СОБОРНУ ПРИРОДУ СВІДОМОСТІ	98
5. ІДЕЯ УНІВЕРСАЛЬНОЇ ЧУТТЄВОСТІ	100

ЗАВЕРШЕННЯ КЛАСИЧНОЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В КІНЦІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТЬ. ФІЛОСОФІЯ СРІБНОГО ВІКУ

Тема: РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ СИСТЕМИ В.В. РОЗАНОВА І Д.С. МЕРЕЖКОВСЬКОГО	103
1. СВІТОРОЗУМІННЯ В.В. РОЗАНОВА. МІСТИКА СТАТІ	103
2. «МІСТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ» Д. С. МЕРЕЖКОВСЬКОГО	109
3. ФІЛОСОФІЯ СИМВОЛІЗМУ	112
Тема: ФЕНОМЕН РОСІЙСЬКОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ЗАРУБІЖЖЯ ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ	116
Тема: ХРИСТІЯНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ М. О. БЕРДЯЄВА	120
1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ЕТАПИ ТВОРЧОСТІ	120
2. ІДЕЇ «НЕОХРИСТІЯНСТВА»	122
3. ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ МЕТОД ПІЗНАННЯ І ФІЛОСОФУВАННЯ	123
4. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І «ПАРАДОКСАЛЬНА ЕТИКА»	126
5. ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ І ТВОРЧОСТІ	130
6. ІСТОРИОСОФІЯ І РОСІЙСЬКА ІДЕЯ	133
Тема: ХРИСТІЯНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ЛЕВА ШЕСТОВА	136
1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ	136
2. ЛЕВ ШЕСТОВ: «ПІСЛЯ» КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	138
3. «ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ» Л. ШЕСТОВА	142
4. ЦАРСТВО АБСУРДУ І БОГ	143
Тема: СИСТЕМА ТЕОКОСМІЧНОЇ ВСЕЄДНОСТІ С.Л. ФРАНКА	149
1. ОСНОВНІ ЕТАПИ ЖИТТЄВОГО І ТВОРЧОГО ШЛЯХУ	149
2. МЕТАФІЗИКА ВСЕЄДНОСТІ С.Л. ФРАНКА. БУТТЯ ЯК НАДРАЦІОНАЛЬНА ВСЕЄДНІСТЬ	150
3. ПІЗНАННЯ ЯК ІНТУЇТИВНЕ ОСЯГНЕННЯ	152

4. ПРО ПРИРОДУ ЛЮДИНИ. МЕТАФІЗИКА ОСОБИСТОСТІ: ПРОЕКТ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ.....	154
5. ОНТОЛОГІЯ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО БУТТЯ	157
6. ЕТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ	159
Тема: ІНТУЇТИВІЗМ ТА ІЄРАРХІЧНИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ М.О. ЛОССЬКОГО	161
1. ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ	162
2. ІНТУЇТИВІЗМ, АБО МІСТИЧНИЙ ЕМПІРИЗМ.....	164
3. ФІЛОСОФІЯ ЦІННОСТЕЙ М.О. ЛОССЬКОГО. АКСІОЛОГІЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ МОРАЛІ	166
Тема: «РЕЛІГІЙНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ» С.М. БУЛГАКОВА	168
1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ТВОРЧА ЕВОЛЮЦІЯ	168
2. ВЧЕННЯ ПРО СОФІЮ	169
3. ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ, АБО ГРАМАТИКА БУТТЯ.....	173
Тема: «КОНКРЕТНА МЕТАФІЗИКА» ПАВЛА ФЛОРЕНСЬКОГО	174
1. ЖИТТЯ І ТВОРЧІСТЬ.....	174
2. «КОНКРЕТНА МЕТАФІЗИКА».....	175
3. ТЕОДИЦЕЯ І АНТРОПОДИЦЕЯ	176
4. ВЧЕННЯ ПРО СОФІЮ	178
5. ФІЛОСОФІЯ МОВИ І КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ПОГЛЯДИ.....	178
Тема: В.Ф. ЕРН – БОРОТЬБА ЗА ЛОГОС	180
1. ЖИТТЄВИЙ І ТВОРЧИЙ ШЛЯХ.....	180
2. КОНЦЕПЦІЯ «ЛОГІЗМУ».....	181
3. ПРО СВОЄРІДНІСТЬ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	182
Тема: ЄВРАЗІЙСТВО – СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ	184
1. ВИТОКИ ЄВРАЗІЙСТВА.....	185
2. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ	186
3. ІСТОРІОСОФІЯ.....	186
4. ЄВРАЗІЙСЬКИЙ «ПРОЕКТ».....	186
Тема: ФІЛОСОФІЯ «ВИЩОГО СИНТЕЗУ» О.Ф. ЛОСЄВА.....	187
1. ІДЕЇ ВСЕЄДНОСТІ І ДІАЛЕКТИКИ	189
2. ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ, ЧИСЛА І МІФУ	190
3. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ	191
4. ДОСЛІДЖЕННЯ З ІСТОРИЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	191
ЛІТЕРАТУРА.....	195

ВСТУП

Виокремлення **російської філософії** в спеціальний розділ визначено перш за все тим, що вона є оригінальним історико-філософським феноменом, який у своїх кращих проявах сягає світового значення. При цьому її найвизначніших представників відділяє від нас зовсім небагато часу, в широкому розумінні вони є нашими сучасниками і співрозмовниками.

Водночас російська філософія продовжує розглядатись за межами Росії переважно як маргінальне явище. На це було багато історичних та ідеологічних причин, серед яких – «пізній старт» російської філософії стосовно західноєвропейської та пов'язані з цим значні *елементи запозичення*; її переважно *релігійний характер*, який у сучасному секуляризованому суспільстві подеколи справляє враження відвертої архаїки; трагічний *розкол російського суспільства в ХХ ст.*, який призвів до остракізму будь-якої «неофіційної» філософії внаслідок занадто глибокого втручання владно-ідеологічних відносин у сферу філософського дискурсу. Одночасно в самій Росії немарксистська (домарксистська) філософія ризикує сьогодні перетворитись на нову ідеологему і перебрати на себе всі пов'язані з цим плюси та мінуси, повторивши деякою мірою досвід марксизму.

Зрештою, філософські здобутки російських мислителів залишаються нині переважно прихованим скарбом, що дає волю різного ґатунку суб'єктивним тлумаченням її світоглядного та практичного змісту. Для українського філософського загалу така ситуація є вкрай небезпечною і може врешті-решт відгукнутися спотвореним тлумаченням історії української філософії. Адже залишається не спростованим фактом *довготривале спільне існування російської та української філософських традицій у межах єдиного інтелектуального простору*. Не відкидаючи і не применшуючи ментальних розбіжностей українського та російського світоглядів, необхідно визнати, що це тривале співіснування призвело до виникнення значного простору змішування та поєднання, а також істотних сил тяжіння і впливу, без врахування яких неможливо адекватно відтворити ані російський, ані український історико-філософський процес.

Одним із найважливіших завдань вітчизняної філософії є *вивчення взаємозв'язку і взаємовпливу філософських культур різних народів*. Це дасть можливість глибше зрозуміти причини виникнення й функціонування тих чи інших філософських учень, простежити еволюцію філософських ідей, усвідомити внутрішню логіку формування філософської думки народу на певному етапі його розвитку.

Вивчення зв'язків філософської культури українського народу з філософськими культурами інших народів (перш за все російського) дає можливість поглибити розуміння суті характерних ознак й особливостей історико-філософського процесу в Україні, показати плідність для духовного розвитку українського народу співробітництва й ідейної єдності його мислителів з мислителями інших народів.

Тема: ЗАРОДЖЕННЯ І СТАНОВЛЕННЯ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

1. ТРАДИЦІЇ І ОСОБЛИВОСТІ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ
2. ЕТАПИ РОЗВИТКУ

1. ТРАДИЦІЇ І ОСОБЛИВОСТІ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У науковій літературі по-різному вирішується питання про національну своєрідність російської філософії. Одні підкреслюють її тематичну «всеохоплюваність», другі – «літературоцентризм», включеність філософування в контекст художньої і публіцистичної творчості, треті – особливу «націленість на культуру». На думку литовського дослідника Антанаса Мацейни, якщо джерелом *античної філософії* був **подив**, а *західноєвропейської* – **сумнів**, то *російської* – **страждання** [1, с. 30-31].

У російській філософії є своє поле проблем, свій кут зору, власний стиль філософствування, свій образ філософа, своє тлумачення місця філософії в житті і «є свій власний (національний) тембр голосу, в неї є свої особливі психологічні обертони» [2, с. 52]. Цей власний тембр голосу складався під впливом реального матеріального і духовного буття Росії. А воно багато в чому

визначалося впливом східнослов'янської родової і візантійської основ, східним християнством (православ'ям). Цією обставиною пояснюється той факт, що починаючи з XI ст. до сучасності російська філософська думка переважно апелювала до *православ'я*, вбачаючи своє головне призначення в обґрунтуванні ідеї російського православного царства.

Науковий аналіз своєрідності російської філософії став можливим тільки з середини 50-х рр. XX ст. Але це питання не дуже-то хвилювало російських істориків філософії. Тому з найбільшою точністю питання про своєрідність російської філософії досі розроблене не російською історико-філософською наукою, а зарубіжними російськими філософами. При цьому поза полем їх зору опинилися всі матеріалістичні напрями російської філософської думки, які розглядалися ними як просте запозичення ідей західноєвропейської філософії, що не мали ґрунту в російській духовній культурі, хоча вони і відзначали переважаючий їх вплив на суспільну свідомість, особливо в 60-70-х рр. XIX ст.

Запозичення лежить біля джерел російської філософії: спочатку це був *візантеїзм*, що проник на Русь із прийняттям християнства, пізніше – *європеїзм*, засвоєний російським суспільством у процесі політичних перетворень XVII–XVIII ст. Запозичення, проте, не зводиться до наслідування, епігонства; воно саме у собі містить елементи творчості, національної специфіки.

Переважна більшість істориків російської філософії (окрім Г.Г. Шпета і Б.В. Яковенко) сходяться на думці, що головною особливістю російської філософської думки є її зв'язок з *релігійним світоглядом*. «Увесь розвиток російської філософії, – пише, наприклад, М. Лосський, – націлений на тлумачення світу у дусі християнства» [3, с. 517]. Безумовно, метафізичний план зближує філософію з релігією, демонструючи спільність їх походження, але, зрозуміло, не може бути й мови про їх тотожність.

Початок самостійної філософської думки в Росії пов'язаний із прагненням «спростувати *німецький тип філософування* на основі російського тлумачення християнства, що спирається на твори Отців східної церкви і виникло як результат національної самобутності російського духовного життя» [3, с. 25].

Ще одна особливість російської філософії, яку не всі історики філософії висувають на перший план, але якої ніхто не заперечує, – це її *антропоцентричність*, увага до проблем людини.

В.В. Зеньковський, православний мислитель і богослов, однак, зазначає, що «російська філософія не геоцентрична (хоча в значній частині своїх представників глибоко й істотно релігійна), не космоцентрична (хоча питання натурфілософії дуже рано привертала до себе увагу російських філософів), – вона найбільше зайнята темою людинознавства, проблемою долі людини, її шляхів, сенсом і метою історії» [4, с. 16].

Обґрунтувавши тезу про антропоцентричність російської філософії як її своєрідну межу, В.В. Зеньковський підходить до ще однієї характерної особливості російської філософії, яку відзначають й інші історики філософії. Мова йде про *панморалізм*, про моральний аспект багатьох обговорюваних у російській філософії проблем [4, с. 16].

Характерно, що, вважаючи невірною загальноприйнятю, як пише М. Лосський, думку, нібито російська філософія в основному займалася *проблемами етики*, бо в Росії велися дослідження у всіх областях філософії, він, проте, підкреслює, що всі російські філософи «навіть займаючись областями філософії, далекими від етики, як правило, не упускали з поля зору зв'язок між предметами їх досліджень і етичними проблемами» [3, с. 515].

Хотілося б відзначити ще одну особливість російської філософії, яка характеризує не лише релігійну думку, а й матеріалістичні напрями, – це незначний *інтерес до проблем гносеології*.

Звичайно, в Росії були досить серйозні дослідження в царині теорії пізнання. Досить назвати одного М. Лосського, щоб відкинути думку про відсутність в країні визначних праць з проблем гносеології. Проте ніхто в Росії, за винятком невеликої групи неокантіанців (О.І. Введенський, І.І. Лапшин, П.І. Новгородцев, Г.І. Челпанов, С.І. Гессен та ін.), не розглядав теорію пізнання головною проблемою, що створює саме філософське знання.

Про *онтологізм* російської філософії писали багато істориків філософії, відзначаючи, що в центрі багатьох філософських пошуків були проблеми сущого, буття, пошук Абсолюту, сенсу

життя. Російська філософія принципово онтологічна, пріоритет вона відводить не пізнанню, не ідеї, не суб'єктові, що пізнає, а буттю.

Російська філософія отримала міжнародне визнання починаючи з Володимира Соловйова і завдяки його послідовникам. Крім того, є ряд галузей, де російська філософія досягла успіхів самостійно. Російська філософія пододала провінціалізм і зарозумілість і саме в еміграції досягла цілковитої зрілості.

С.Л. Франк, М.О. Лосський, В.В. Зеньковський бачать специфічну ознаку російської думки в *радикальному інтуїтизмі*. Якраз російська «*духовна філософія*» залишається найменш відміченою Заходом, і радянські історики (не прихильники «*фундаментальної теології*») обходять її стороною.

Характеризуючи кінець ХІХ – початок ХХ століть, М.О. Бердяєв писав, що це була епоха «*пробудження самостійної філософської думки, релігійного пошуку*» [5, с. 149].

2. ЕТАПИ РОЗВИТКУ

Релігійний напрям філософії охоплює три самостійних етапи.

Перший етап припадає на період московської централізації. Головними подіями епохи Московської Русі стали відродження і розвиток *державності*. Передумови для її розквіту були закладені ще в умовах феодальної роздрібленості. Перемогу в історичному суперництві отримала Москва.

Розвиток духовної культури Росії ХІІІ–ХV ст. найменше висвітлено в історичній, зокрема історико-філософській, літературі. Стосовно цього періоду обмежуються загальним твердженням, що татаро-монгольська навала не тільки перервала розвиток Київської Русі, а й відкинула його на два століття назад. Проте М. Грушевський зазначав, що не слід перебільшувати згубного впливу татаро-монгольської навали, а тим більше вбачати в ній єдиний чинник розпаду Київської Русі.

У цей історичний період російська релігійна філософія трансформується в систему *апофатичного містицизму*. Цьому сприяє перш за все вплив ідей *афонського ісихазму*, що став офіційною ідеологією візантійського православ'я в середині

XIV ст. Головним представником цього містичного руху постає *нестяжательство*.

Другий етап пов'язаний з європеїзацією Росії. У цей період поряд із релігійною філософією в російській думці укорінюється ідеалістична філософія Заходу у всій різноманітності її форм і напрямів. Поперемінно, змінюючи одна одну, проходять стадії захоплення вольфіанством, шеллінгіанством, гегельянством тощо. Християнська й ідеалістична філософія розвиваються паралельними шляхами. Протиवाгою цій тенденції стає богословський євангелізм, або, власне, «євангельська філософія», яка стала плодом діяльності Тихона Задонського, що відродив традиції старомосковського містицизму. Чималий внесок в її розвиток роблять і оптинські старці Макарій та Амвросій. Свого піку євангельська філософія досягає в ученні московських слов'янофілів.

Третій етап у становленні російської філософії ознаменувався виникненням філософії Всеєдності і «нової релігійної свідомості». Це було викликано, з одного боку, зростанням радикалістських настроїв у російському суспільстві, а з іншого – нестримним розповсюдженням позитивізму і матеріалізму. Філософія Всеєдності стала спробою подолання кризи, що склалася, і піднесення російської думки до загальноєвропейського рівня. Першим, хто досягнув успіху на цій ниві, був Володимир Соловйов. Його ідеї позначилися на творчості М. Бердяєва, С. Франка, П. Струве – представників так званої духовно-ренесансної лінії філософії Всеєдності. Носії «нової релігійної свідомості» прагнули віднайти духовні основи в справі свободи особи і творчого мислення.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

У чому полягають особливості російської філософії?

Охарактеризуйте основні історичні етапи розвитку філософії в Росії.

1. Мацейна А. Великий Инквизитор / А. Мацейна. – СПб., 1999. – С. 30-31.

2. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Соч. / Г.Г. Шпет. – М., 1989.

3. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М., 1991.

4. Зеньковский В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Л., 1991. – Т. 1. – Ч. 1.

5. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – Париж, 1949. – С. 149.

Тема: ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ В КУЛЬТУРІ МОСКОВСЬКОЇ РУСИ

1. ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО РОЗВИТКУ В XIV–XVI ст.

2. СВИТОГЛЯДНІ ЗАСАДИ СУПЕРЕЧОК НЕСТЯЖАТЕЛІВ І ЙОСИФЛЯН. ПРОБЛЕМА СТАВЛЕННЯ ДО РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ

3. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА Й ІСТОРІОСОФСЬКА ДУМКА В XIV–XVI ст.

1. ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО РОЗВИТКУ В XIV–XVI ст.

У XIV–XVI ст. країна відродилася з попелу руйнівної татаро-монгольської навали, перетворилася у міцну державу на межі європейського і азіатського світів.

Як і в попередні століття, шляхи розвитку і своєрідності староруської думки московського періоду безпосередньо залежали від *релігійної ситуації* в суспільстві. Основні тенденції останньої визначалися взаємодією духовної і світської влади та їх стосунків з Константинопольською патріархією. І лише з падінням Константинополя в 1453 році руська Церква отримала самостійність (автокефалію).

Зі зміцненням єдинодержавності доля Церкви повністю перейшла до рук московських государів. Цар Василій III (1505–1533) першим із государів поставив митрополитом Варлаама (1511–1521), оминувши формальності соборного призначення. 1589 рік був позначений введенням *патріаршества*, яке отримав Іов. Проте зміни в церковному ритуалі не додали влади вищій особі руської Церкви.

Єресь **Феодосія Косого** і **Матвія Башкіна** – перше суворе випробування автокефальної руської Церкви. Зародження єретичного руху означало, що на зміну проблемам, існуючим по лінії «*православ'я – язичництво*», прийшли інші.

З другої половини XIV і особливо в XV ст. зростає кількість *монастирів*, які на той час виконували роль навчальних закладів. Міста і монастирі були центрами зосередження інтелектуальних і культурних досягнень, зберігали духовні і матеріальні цінності минулого. Помітно активізувалися переклад нових і копіювання старих книг. Вже до початку княжіння Івана III була повністю відновлено і поповнено список книжкового фонду Київської Русі. Джерела свідчать, що наприкінці XIV ст. домінувала література містико-аскетичного змісту (твори Ісаака Сірина, Григорія Сінаїта, Сімеона Нового Богослова, Іоанна Синайського, Нікити Стіфаніта та ін.). Вони становили основу *ісихазму*, котрий переміг у Візантії.

Проникнення ідей ісихазму на Русь пов'язують передусім з діяльністю митрополитів, що призначалися в Константинополі, і перш за все Кіпріана і Фотія.

Поняття *ісихазму* означає *спокій, мовчання, тишу і усамітнення*. Цей грецький термін застосовували для позначення східнохристиянського чернецтва (аскетів і мовчальників). Містико-аскетична традиція в чернецтві склалася в XIV–XVI ст. і засновувалася на загостреному переживанні принципової несумісності духовного і матеріального начал, культивувала вкрай негативне ставлення до всього світського. Вважалося, що дуалістична розірваність буття долається максимальною обмеженістю плоті і звеличенням духу.

Поняття ісихазму почасти застосовують до цілком конкретного явища містично-аскетичної практики *візантійського богослова Григорія Палами* (1296–1359), який доводив можливість прижиттєвого обоження (злиття з Богом) шляхом повного зречення світу з наступним зануренням у безперервну молитву.

Григорій Палама не тільки виступив з яскравим захистом афонської містики на церковних соборах 1347 і 1351 рр., а й добився проголошення її офіційною ідеологією Візантійської імперії. За це його зачислили до лику святих, а його ім'я стало синонімом пізнього ісихазму.

Він був противником раціоналізації теології. З обуренням висловлювався проти «латинського вчителя» Томи Аквінського за виправдання ним логіки Аристотеля.

Григорій Палама і його послідовники, на відміну від ортодоксальних християнських містиків-аскетів, не вважали людське тіло джерелом гріха, схилилися до деякого зрівняння в правах духовного і тілесного начал. На цій підставі будувалося тлумачення християнського поняття *Фаворського світла* – енергії, що сходить від Бога і робить можливим прижиттєве обоження.

В епоху Московської Русі філософська проблематика формувалася здебільшого у творах перекладної літератури. Після двох століть перерви, викликані татаро-монгольською навалою, знову відроджується інтерес до «Ізбірника 1073 року», «Шестиднева» Іоанна, екзарха Болгарського, трактатів Іоанна Дамаскіна, творів Іларіона, Климента Смолятича та інших теолого-раціоналістичних текстів.

2. СВИТОГЛЯДНІ ЗАСАДИ СУПЕРЕЧОК НЕСТЯЖАТЕЛІВ І ЙОСИФЛЯН.

ПРОБЛЕМА СТАВЛЕННЯ ДО РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ

Важливим явищем в ідейно-релігійному житті Московської Русі стали розбіжності з питання *ставлення до монастирської власності*, поділивши ідеологів давньоруської Церкви на два ворожих богословських табори: *нестяжательів* – послідовників **Ніла Сорського (1433–1508)** і *йосифлян* – прихильників **Йосифа Волоцького (1439/1440–1515)**.

Ідеологія нестяжательства – ровесниця староруського чернецтва. Утвердження принципів і практики чернечого нестяжательства пов'язане з іменем *Феодосія Печерського*. Прихильники нестяжательства висунули гасло релігійного і духовного оновлення.

Ідейно-релігійною підставою нестяжательства була світоглядна концепція *протиставлення духовного і тілесного планів буття*. Нестяжательство Феодосія і його послідовників ґрунтується на онтологічному принципі несутності матеріального, який формує зневагу до світського і тілесного. На відміну від схимників

Афона, що прагнули усамітнення й особистого спасіння, руські нестяжателі подавали приклад служіння світу.

Взірцем нестяжателів є засновник та ігумен Троїцького монастиря **Сергій Радонежський** (1314–1392). Його учні йшли в ліси з метою засвоєння нових земель і жертвовного служіння людям. Усамітнення Сергія і його послідовників мало на меті самовдосконалення, щоб бути прикладом світу. Ігуменство Преподобного Сергія нагадувало ігуменство Преподобного Феодосія Києво-Печерського: та сама строгість до себе і любов до братії, та ж невтома в праці, безсонна ніч. Він учив не стільки словом, скільки своїми прикладами. На вітху братії кожен день відправляв він Божественну літургію.



Сергій зароджує статут спільного життя. В ідеалі монахи за статутом – члени одного тіла, слова «твое», «мое», які розривають людську спільність, для них чужі. Ідеальна спільність повинна була встановлюватись у всьому: спільний стіл, рівність в одежі, взутті, спільне для всіх житло, участь у богослужінні, молитві і сповідь перед ігуменом.

Роль Сергія Радонежського як видатного політичного діяча Середньовічної Русі була дуже велика. Саме на плечі Сергія Радонежського ліг тягар допомоги руському народові у визволенні від монголо-татарського ярма. Коли тривала Куликовська битва, святий ігумен Сергій зібрав в обителі Животворящої Трійці усю братію і читав молитву за успіхи великої справи. Тілом стояв він на молитві в храмі Пресвятої Трійці, а духом був на полі Куликовому.

Нестяжателів переважно хвилювало не особисте спасіння, а спасіння мирян через служіння їм. Наприклад, **Кирило Белозерський** – засновник однойменного монастиря – на продовження традиції Феодосія Печерського сповідував ідеал суспільного служіння і послуху, відкидаючи надмірну аскезу як самоціль. Він здобув славу як найбільш послідовний прихильник нестяжателів.

На перший погляд боротьба йосифлян і нестяжателів видається суто внутрішньою, як суперечка між двома напрямками православ'я. Проте вона велася за участі третьої зацікавленої сторони – світської влади. Спроби конфіскації церковної земельної власності було здійснено при царях Івані III та Івані IV. Вони були зацікавлені в послабленні авторитету Церкви, її внутрішньому самознищенні.

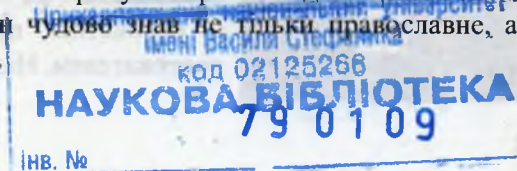
Ніл Сорський (1433–1508) – видатний ідеолог нестяжателів, «великий старець», «муж сили духовної». Походив із боярського роду Майкових. Прийняв постриг у Кирило-Білозерському монастирі. Здійснив подорож до Афона. Після повернення заснував власний монастир на річці Сорі. На церковному соборі 1503 р. відверто виступив проти монастирського землеволодіння, щоб «монастирі сіл не мали, а жили б ченці по пустелях, а годувалися б ручною працею».



Найбільш філософський твір Ніла Сорського – «*Статут*». У ньому розроблено теорію боротьби з людськими пристрастями. Присутній аналітичний синтез сенсуалістичної гносеології з психологічним аналізом внутрішнього світу людини, пристрастей. Відповідно до цієї теорії у людини постійно відбуваються внутрішні душевні протиріччя, джерелом слугують почуття, з яких у серце надходять образи. Воля людини сприяє відбору цих образів, а пам'ять їх або утримує, або ж відкидає, забуває. Вісім пристрастей затуляють шлях духовного сходження.

Ніл Сорський заперечував зовнішню формальну релігійну обрядовість, приділяв багато уваги чернечому самовдосконаленню, повставав проти монастирської власності.

До партії нестяжателів приєднався **Максим Грек** (Михайл Триволіс) (1470–1556), який прибув з Афона. Надзвичайно освічена людина свого часу, він чудово знав не тільки православне, а й католицьке богослов'я.



Молодість його пройшла в Італії у тісному спілкуванні з видатними гуманістами, такими як Піко делла Мірандола. Під впливом проповідей Савонароли він прийняв постриг і деякий час жив у католицькому домініканському монастирі у Флоренції. У творчості мислителя і богослова поєдналися греко-візантійські, гуманістичні і давньоруські традиції.

Його завданням було виправлення давньоруських богослужбових книг. Підтримка нестяжателів відіграла злу роль у його долі. Він був засуджений церковними соборами 1525 і 1531 рр. й ув'язнений. Помер у Троїце-Сергієвому монастирі.

Максим Грек схиляється до розуміння християнської філософії як соціального моралізаторства, що об'єднує начала віри і життя.

У творах Максима Грека міститься багато свідчень про античну філософію. Справжньою філософією він вважав філософію внутрішню (богослов'я), проте не заперечував користі і філософії зовнішньої. Здійснив обробку ідеї Платона про державу, надавши їй християнського спрямування.

До середини XVI ст. нестяжателство фактично зійшло нанівець. Багато його послідовників загинули у в'язницях, а інші втікали до Литви, в Україну.



Головним ідеологом, що став на захист монастирського землеволодіння, був **Йосиф Волоцький** (*Іван Санін*) (1439–1515). Крім того, він увійшов в історію як строгий „законник”, що боровся проти ересей. Почуття страху і покірності, що привносилися в суспільну свідомість йосифлянами, явно суперечать установкам на любов, усящення і особистий приклад, які властиві нестяжателам. Ні про яку рівність ченців,



котрі поділені на три категорії за добробутом і характером аскези, у них не йдеться.

3. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА Й ІСТОРІОСОФСЬКА ДУМКА В XIV–XVI ст.

Протягом XIV–XV ст. найбільш важливою була тема боротьби за звільнення з-під гніту завойовників. Суспільно-політичні ідеї цієї епохи втілювалися перш за все в суспільних перетвореннях і в *осмисленні історії*. На цьому ґрунті формувалася *національна російська ідея*. Вже в «Слові про загибель Руської землі» знайшла відображення ідея нездоланної волі до опору, з якої надалі розвилася ідеологія національного відродження. В XIV ст. спостерігається піднесення національної самосвідомості.

Після перемоги в 1380 році на Куликовому полі теорія князів як посланців Божих звільнилася від песимістичних настроїв.

У XVI ст. на Русі створюються нові проекти суспільно-політичних перетворень, пов'язаних з розвитком філософської думки. З ідеями кращого перетворення суспільства виступив письменник і публіцист **Іван Пересветов** – виклав у публіцистичній формі. Свої твори він у 1549 р. передав царю Івану IV. Ідеал Пересветова – сильна держава, якою править справедливий цар, що приборкує свавілля вельмож. Він проголосив також принцип переваги державної служби над походженням.

Мислитель критично ставився до порядків, що існували в російському суспільстві. Основою справедливого соціального устрою він вважав встановлення реальної рівності між усіма громадянами. Він одним із перших підняв голос проти закабалення, оскільки, на його думку, відсутність свободи вбиває хоробрість і відвагу і не може сприяти просвітництву держави. Наприкінці XV – у першій третині XVI ст. виникло ще одне політичне вчення, котре ставило за мету піднесення влади московських царів. Це була теорія «*Москва – третій Рим*» псковського старця Філофея.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

У чому полягають особливості інтелектуального розвитку Росії в XIV–XVI ст.?

Перерахуйте зовнішні ідейно-філософські впливи на культуру Московської Русі.

Розкрийте зміст поняття «сіхазм».

Проаналізуйте світоглядні засади суперечок нестяжателів і йосифлян.

Розкрийте зміст теорії старця Філофея «Москва – третій Рим». У чому полягало її історичне значення?

1. Иосиф Волоцкий. Послания Иосифа Волоцкого / Иосиф Волоцкий. – М.; Л., 1959.

2. Нил Сорский. Послания / Нил Сорский // Труды отдела древнерусской литературы. – Л., 1974. – Т. 29.

3. Пересветов И.С. Сочинения И. Пересветова / И.С. Пересветов. – М.; Л., 1956.

4. Филофей Псковский. Послания старца Филофея / Филофей Псковский // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI вв. – М., 1984.

Тема: ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА У XVII СТОЛІТТІ

1. РОСІЙСЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО

У XVII ст. в основному завершився багатівіковий процес розвитку середньовічної руської культури. Петровські перетворення, котрі почалися на межі XVII–XVIII ст., суттєво змінили традиційний устрій матеріального і духовного життя держави, поклали початок новій російській культурі.

Російське Просвітництво охоплює період з середини XVII до першої третини XIX ст.

Головні риси російської філософської думки цієї доби:

- традиційна укоріненість у релігійній свідомості;
- тяжіння до проблем етики й естетики;
- особливий інтерес до історіософської проблематики;

– публіцистичність стилю;

– конфесійна замкнутість держави.

Ці риси генетично пов'язані з попередніми етапами розвитку філософської думки. Недостатня розвинутість понятійно-логічних форм певною мірою компенсувалася напруженою діяльністю в інших сферах людського духу.

Тільки із заснуванням Києво-Могилянської академії (1632) західна філософська традиція починає сприйматися в більш чи менш значущому обсязі спочатку в Україні, а потім у Росії. Київська академія, що стала після входження в 1654 р. України до складу Росії російським навчальним закладом, і створена в 1687 р. в Москві *Слов'яно-греко-латинська академія* поклали початок *професійній філософській освіті в Росії*. Засновники Московської Слов'яно-греко-латинської академії брати **Іоаній і Софроній Ліхуди** дотримувалися грекофільського напряму. Московська академія багато в чому була подібною до Києво-Могилянської академії, діяльність якої значною мірою вплинула на становлення професійної філософської освіти в Росії.

Доктрина самодержавства, вироблена Іваном Грозним у полеміці з князем **Андрієм Курбським** (1528–1588), домінувала і під час царювання Олексія Михайловича.

А. Курбський втік від неласки царя до Польщі. В еміграції займався самоосвітою і творчістю. Написав публіцистичний твір *«Історія про великого князя Московського»* і багато різних послань, перекладів патрістичної класики.

Суттєвим стимулом для збагачення духовного життя того часу стала так звана *«Книжкова справа»*. Виправлення слов'янських перекладів Біблії і богослужбових книг мало прислужитися справі церковного відродження. Кадри для цієї мети закликали з Києва. У 1649 р. в Москву приїздить Єпіфаній Славінецький (пом. у 1675), а в 1650 р. – Арсеній Сатановський і Дамаскін Птицький. Поступово навколо Єпіфанія Славінецького сформувався гурток учнів, що склали так званий грекофільський релігійно-філософський напрям. Крім релігійної літератури, Єпіфаній перекладав праці Фукідида, Плінія Молодшого, Еразма Роттердамського.

У цілому Єпіфаній Славінецький ставився до філософії досить обережно, що пояснюється його боротьбою з так званою

„латинською партією”, прихильниками посилення західного впливу.

Особлива напруга в російській думці XVII ст. виникла в зв'язку з *розколом*, наслідком *церковної реформи*, що проводилася під приводом повернення до грецьких витоків православ'я. Для зміцнення самодержавства цар Олексій Михайлович рукою патріарха всія Русі Нікона в 1653 році провів реформу Церкви. Виправляли богослужбні книги, вносили зміни до культової практики. По суті, реформу було спрямовано на підпорядкування Церкви монархії.

Патріарх Нікон, людина сильної волі, втілював у життя плани, що були сформовані ще до початку його патріаршества (1652).

Дуже багато людей були незадоволені наслідками цієї реформи. Опозицію очолював протопоп Аввакум. Тисячі старообрядців були охоплені релігійним фанатизмом. Почалися масові самовбивства: самоспалювання – «вогонь очищає». Горіли цілі сім'ї та села.

Протопоп Аввакум (1621–1682) з 1653 р. енергійно боровся з новими впровадженнями в православну Церкву, що на той час дорівнювало боротьбі з урядом. Під час п'ятнадцятирічного перебування в сирому земляному зрубі в Пустозерську Аввакум не припиняв своєї боротьби й з глибини своєї земляної тюрми не переставав духовно керувати розкольніцьким рухом. У своїх молитвах, подвигах він доходив до нестямного екстазу.

Саме тут він написав свої головні твори: «Книгу бесід», «Книгу тлумачень», «Житіє» та інші. В 1682 р. його разом з найближчими сподвижниками заживо спалили в зрубі за «великі на царський дім хули».

Аввакум був пристрасним проповідником, написав декілька десятків творів і повчальних послань. Написане ним у в'язниці «Житіє» отримало визнання як видатний твір російської літератури.



В історіософському плані Аввакум був оптимістом. Він не вірив у швидке пришествя антихриста і був глибоко переконаний у відродженні „стародавнього російського благочестя”.

Головою «латинської партії» при царському дворі був **Сімеон Полоцький** (Самуїл Омелянович Петровський-Сітніанович, 1629–1680). Він був людиною широкої ерудиції: крім філософії, захоплювався медициною, алхімією і астрологією, був талановитим педагогом; став засновником російської драматургії.

Філософські погляди Сімеона Полоцького сформувалися під впливом томізму, який він вивчав у єзуїтському колегіумі у Вільно. Він поділяв філософію на три види: розумову (логіку), природничу (натурфілософію) і етику.

Цікавим є його твір «Ріфмологіон». У главі «Філософія» наводиться визначення філософії, що дав Фалес Мілетський (мудрість розуміється як найвища цінність).

Наприкінці XVII – на початку XVIII ст. російська філософія переживає принципово новий, переломний етап свого розвитку, оскільки саме з цього часу ми можемо констатувати наявність в Росії професійної філософської думки. Філософія виступає тепер у вигляді цілісної системи теоретичного знання, до того ж як самостійна наукова дисципліна.

До XVIII ст. в Росії домінувала так звана *внутрішня філософія*, котра покликана була турбуватися про спасіння душі, що знайшло своє втілення в практиці духовного наставництва. Зовнішня ж філософія, спрямована на пізнання матеріального світу, посідала підпорядковане становище.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Охарактеризуйте передумови та специфіку російського філософського світогляду XVII ст.

Окресліть головні риси російського Просвітництва.

Яке історичне значення мало створення в Москві Слов'яно-греко-латинської академії?

1. Аввакум Петров. Послания и челобитные / Аввакум Петров. – СПб., 1995.

2. Лихуд С. Ответ Софрония Лихуда / С. Лихуд // Историко-философский ежегодник-1993. – М., 1994.

3. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили / Д.С. Лихачев. – Л., 1973.

Тема: РОЗВИТОК РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ У XVIII СТОЛІТТІ

1. ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА

2. ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ: РЕЛІГІЙНИЙ ФІЛОСОФ ТА
ІДЕОЛОГ ПЕТРОВСЬКИХ РЕФОРМ

3. «КОРПУСКУЛЯРНА ФІЛОСОФІЯ» М.В. ЛОМОНОСОВА

4. ГУМАНІСТИЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ О.М. РА-
ДІЩЕВА



З кінця XVII – початку XVIII ст. на-
став новий етап в історії Росії. Він був
зумовлений об'єктивно назрілими пе-
ретвореннями, які провів цар Петро I,
і європеїзацією країни. В силу особ-
ливостей переходу країни від Серед-
ньовіччя до Нового Часу, минаючи
Ренесанс і Реформацію, в російській
думці цього періоду утворилось скла-
дне поєднання старого і нового, оригі-
нального і запозиченого. Так модерніза-

ція московського самодержавного устрою в дусі європеїзованої
Російської імперії сприяла розвитку соціально-політичної філо-
софії в напрямку ідеології *освіченого абсолютизму*.

1. ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА

Філософська думка Росії XVIII ст. являла собою само-
стійний етап в історії російської філософії. Це період, коли
виникає *професійна філософська* думка. Філософія постає у
вигляді теоретичного знання, стає самостійною науковою дис-
ципліною.

Давньоруське любомудріє не мало особливих пристрастей до
системності, оскільки зміст тоді домінував над формою. На Русі
здавна формувався духовно-практичний спосіб засвоєння світу.
Філософію сприймали як доброчесне життя, шлях до вищого світу.

У плеяді просвітників Києво-Могі-
лянської академії помітною є фігура
Стефана Яворського (1658–1722) – ук-
раїнського та російського письменника,
церковного і політичного діяча, філософа.

Народився Ст. Яворський (у миру
Симеон Іванович) у містечку Яворові на
Галичині в православній сім'ї. Здобув
освіту в Києво-Могілянській академії.
У 1684 р. Ст. Яворський виїжджає з Києва,
продовжує навчання у Львові, Любліні,
Познані, Вільно, там приймає *уніатство*.



Повернувшись з-за кордону, відмов-
ляється від уніатства, вступає в ченці під ім'ям Стефана.

Отримавши ступінь магістра філософії та вільних мистецтв,
повертається до Києва, де починає викладати у Києво-Могілян-
ській академії. Для цього публічно зрікається уніатства і знову
повертається у лоно православної Церкви.

Витримавши екзамен перед професорами Київської академії,
декілька років викладає у ній риторику, поетику, філософію і бого-
слов'я, стає префектом Академії.

Ще за кордоном він почав писати вірші українською, ла-
тинською, польською та російською мовами, за що отримав високу
оцінку й звання «лавроносного поета». Пізніше писав панегірики
Петру I.

1697 р. Яворський на запрошення Петра I відбув до Ро-
сії. Був там митрополитом, екзархом, в Москві обіймав посаду
проректора Слов'яно-греко-латинської академії, в якій реформу-
вав навчальний процес на зразок Києво-Могілянської академії
та західноєвропейських університетів, заснував при Академії те-
атр, підтримував реформи Петра I, але рішуче виступав проти

підпорядкування Церкви світській владі, стверджуючи пріоритет Церкви над світською владою в політичних справах.

Філософські погляди Ст. Яворського знайшли своє відображення в його курсі «Філософські змагання», який він читав у Київській академії. Курс складався з трьох частин: логіки, фізики та метафізики. Маючи теологічну спрямованість, він водночас містив багато нових положень та ідей, які відповідали поглядам того часу.

У *натурфілософському курсі* Ст. Яворський, незважаючи на дотримання загальної теїстичної концепції про створення світу Богом, спостерігається та позначається вплив ідей пантеїстичного ототожнення Бога з природою.

Щодо *поняття матерії*, то він вважав, що вона ніким не створена і не знищувана. Вона (першоматерія) є справжньою причиною форми та її поєднання. Матерія має своє власне існування, відмінне від існування Бога. Вона діяльна, активна, постійно знаходиться в русі, який має чотири види: народження і загибель, ріст і зменшення, зміну якості, просторове переміщення. Розглядаючи проблему зміни речей, він використовує не просто поняття «заперечення», а «заперечення заперечення», хоча до висновку про його всезагальну закономірність ще не доходить. *Діалектичні здогадки* містяться у нього і при вирішенні питання про рух і спокій, їх суперечності.

Проблему співвідношення філософії і теології Яворський розглядав з позиції визнання *подвійної істини*, цим самим надаючи філософії власної самостійності. Однак, не заперечуючи ролі і значення розуму людини, він не допускав втручання останнього у віру. Вищою мудрістю він все ж таки вважав *теологію*.

Вирішуючи проблему *пізнання*, Яворський стверджував, що об'єкти відчуттів існують поза ними, створюючи чуттєві образи. Поділяючи чуття на зовнішні і внутрішні, він тим самим був близький до вчення Дж. Локка про первинні і вторинні якості речей.

Значна увага в його натурфілософії приділяється вченню про властивості оформленої матерії, дається ґрунтовний аналіз світобудови за Аристотелем, Д. Скотом, Н. Коперніком.

2. ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ: РЕЛІГІЙНИЙ ФІЛОСОФ ТА ІДЕОЛОГ ПЕТРОВСЬКИХ РЕФОРМ

Найяскравішою постаттю серед *просвітників* першої половини XVIII ст. був **Феофан Прокопович** (1677–1736). З усіх просвітників Києво-Могилянської академії дослідники чи не найбільшу увагу приділили саме його життю і творчості. Він був видатним українським та російським політичним, громадським і церковним діячем, вченим, філософом, поетом.



Ф. Прокопович (*Єлисей Церейський*) народився в сім'ї київського міщанина. Залишившись у трирічному віці сиротою, виховувався у свого дядька Феофана Прокоповича, на честь якого він після повернення з-за кордону і прийняв його прізвище.

З 1687 р. Прокопович навчається в Києво-Могилянській академії. Не закінчивши в ній останнього курсу богослов'я, відправляється за кордон, щоб поглибити свої знання.

Для того, щоб мати можливість успішно навчатись у західноєвропейських навчальних закладах, він змушений був прийняти уніатство. Навчаючись у багатьох містах Західної Європи і ґрунтовно оволодівши знаннями, Ф. Прокопович у жовтні 1701 р. втікає з Рима, порвавши з католицизмом. Пішки проходить Францію, Швейцарію, Німеччину, де знайомиться і захоплюється ідеями гуманізму, просвітництва, реформаторства. В 1702 р. повертається в Україну. З 1705 по 1716 р. викладає у Києво-Могилянській академії риторіку, піїтику, арифметику, геометрію, філософію, богослов'я. У 1711–1716р. стає ректором Академії.

У 1716 році закінчився київський період життя і творчості Ф. Прокоповича, коли він виявив себе вченим, філософом, і почався петербурзький, коли він більше займався політичними, церковними справами. На запрошення царя Петра I він переїздить спочатку до Москви, а потім до Петербурга, де стає радником

царя з питань освіти і Церкви, обіймаючи посади єпископа, віце-президента Синоду, архієпископа. Він – активний учасник реформ Петра I. Ф. Прокопович багато уваги приділяє *просвітництву*, стає найосвіченішою людиною в Росії.

Зупинимося на деяких аспектах діяльності Феофана Прокоповича-філософа. Як стверджують його біографи, він обстоював необхідність «секуляризації суспільної думки», вивільняючи її від «богословського полону», був теоретиком системи філософського деїзму і принципів «природного» права». Обґрунтовував найновіші для його часу принципи логіки, риторики й теорії істини, естетичні поняття і канони. Але світогляд Прокоповича не позбавлений суперечностей, двоїстості й парадоксальності.

Ф. Прокопович – автор ряду навчальних посібників, історичних праць: першої світської трагікомедії «*Володимир*», «*Духовного регламенту*», філософсько-юридичного трактату «*Правда волі монаршої*», промов, проповідей тощо.

Всі просвітницькі твори Ф. Прокоповича спрямовано проти прихильників церковної автономії. У цьому питанні, як і в питаннях про співвідношення філософії і теології та інших, він є постійним опонентом Ст. Яворського, Ф. Лопатинського та ін.

Викладаючи в Києво-Могилянській академії філософський курс, Ф. Прокопович прагне звільнити філософію від схоластики, пропагує ідеї вчених і філософів Нового Часу – Н. Коперника, Г. Галілея, Ф. Бекона, Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спінози, Дж. Локка та ін.

У своєму натурфілософському курсі, вирішуючи питання про відношення Бога до світу, Ф. Прокопович спирається на положення, за яким Бог визнається основою і творцем усього існуючого. Водночас його поглядам притаманна певна непослідовність, коли він стверджує, що «*матерію не можна ніколи ні створити, ні зруйнувати, ні зменшити, ні збільшити*» і що «*розвивається вона за своїми власними закономірностями*». Найімовірніше, ці думки є проявом пошуку, процесу формування позиції мислителя.

Ф. Прокопович висловив деякі *діалектичні міркування* щодо проблеми руху, саморуху в природі, визнаючи його зачинателем життя усього: «*Рух є немовби якимось загальним життям усього світу*».

Бог, на думку Прокоповича, створював не таку природу, яка б вимагала чужої праці, а таку, що задовольняє саму себе. Проблема простору, часу розглядається ним з точки зору їх об'єктивності, єдності з матерією і рухом.

Характерною є позиція Прокоповича в питаннях *гносеології*, відношення науки і релігії, розуму і віри. Вона зумовлена в основному його практичною діяльністю як визначного діяча і теоретика реформ Петра I, для яких потрібні були розвиток освіти, науки і водночас опора на віру. Такий підхід давав можливість знімати гострі суперечності між наукою і релігією, розумом і вірою, тим самим зміцнювати позиції розуму та науки і водночас вдало обґрунтовувати релігійні положення, пристосовуючи їх до нових умов.

Визнаючи об'єктивність природних законів, Ф. Прокопович вважав, що вони діють і в *історичному розвитку*, в людській діяльності. Деякі погляди на історію він виклав у праці «*Про метод писання історії...*»

Ф. Прокопович висловив гуманістичні ідеї і у вирішенні проблем *людини*, її місця в природі й суспільному житті. Людину він вважав рівною всій природі, зробленою «*з тієї самої, що й все інше, матерії, але знаменитішою від самого неба*». Велич людини – в її творчій праці, завдяки якій створюються всі матеріальні і духовні цінності.

Неабиякий інтерес виявив вчений і до питань про державу, Церкву, їх взаємовідносини. Будучи прихильником теорії *освіченого абсолютизму*, освіченого монарха, «*філософа на троні*», Прокопович відстоював позицію підпорядкування церковної влади світській і тут же доводив, що хоч влада дана монархові народом, але сама воля народу впливає з волі Божої.

Кінець XVIII і початок XIX століть знаменував собою наступ російського самодержавства на українську мову, культуру, філософію. На цей час остаточно зникла державність України у формі Гетьманату, було зруйновано Запорізьку Січ. Національна енергія українського народу переключалася з політики на культуру.

До числа ідеологів петровських реформ слід віднести В.М. Татіщева і А.Д. Кантемира.

Василь Микитович Татіщев (1686–1750) походив із стародавнього дворянського роду, що брав свій початок від князя Смоленського.

Початкову освіту здобув у Артилерійській школі Я.В. Брюса, з яким надалі підтримував тісні стосунки.

З 1712 по 1716 рр. жив у різних німецьких державах: Пруссії, Саксонії, Сілезії, де вивчав інженерну справу, фортифікацію, артилерійське мистецтво, історію, педагогіку, географію, філософію, одночасно виконував відповідальні дипломатичні доручення.

З 1724 по 1726 рр. він перебував у Швеції, де познайомився з видатними діячами шведської культури. Займав відповідальні адміністративні посади. Потрапив в опалу і помер під домашнім арештом у своєму маєтку Болдіно.

Татіщев був людиною енциклопедично освіченою. Крім *«Історії Російської з найдавніших часів»*, здобув визнання працями в галузі природознавства, географії і педагогіки.

Під впливом просвітницької літератури у Татіщева склався філософський світогляд, просякнутий духом *скептицизму*. Його філософські погляди найбільш виразно викладено в трактаті *«Розмова двох приятелів про користь наук і училищ»* (1733, опублікований лише в 1887 р.).

Головним у гуманітарних науках він вважав *самопізнання людини*. Як знаряддя такого пізнання передбачалося використовувати природне *«світло розуму»*. Під добром Татіщев розумів «спокій душі або совісті», насолоду матеріальними і духовними благами цього світу. Такі принципи сприяли побудові *конвенціональної* (заснованої на договірних засадах) системи моральних правил, що було властиве просвітницькій літературі XVIII ст.

Татіщев запропонував оригінальну класифікацію наук, поклавши в її основу принцип корисності. Науки він поділяв на потрібні, «щегольські», «допитливі» і «шкідливі».



Богослов'я відносив до дисциплін «тілесних» і тому включав до дисциплін «потрібних», тлумачив у пантеїстичному дусі, що дозволяло розглядати природу як сукупність проявів Бога. «Потрібні» науки: логіка, фізика, хімія – ті, що сприяють матеріальному добробуту і збереженню тіла людини. До «щегольських» відносив різні види мистецтва, до «допитливих» – астрологію, фізіогноміку і хіромантію. «Шкідливі» науки включали ворожіння і чаклунство.

Державу Татіщев розумів як продукт державного договору. Будучи прихильником сильної державної влади, він, проте, не зводив її до абсолютизму, не вважав його універсальною формою влади. Проте пов'язував її з рядом факторів: географічним розташуванням країни, кількістю населення, поширенням освіти в різних прошарках суспільства. Для Росії монархію вважав найбільш прийнятною формою правління, проте пропонував і деякі засоби щодо її обмеження, вважав припустимим делегувати законодавчу владу «народному загалу», під яким розумів сукупність різних прошарків тодішнього суспільства.

Антіох Дмитрович Кантемир (1708–1744) був сином *молдавського господаря*, який, рятуючись від турецького султана, разом із сім'єю втік до Росії, де став радником Петра I.

Освіту здобув у Слов'яно-греко-латинській академії, Санкт-Петербурзькій Академії наук, також навчався в Лондоні і Парижі, де в 30-40-ві роки служив як надзвичайний посланець (у Парижі він і помер).

У Санкт-Петербурзькій академії наук він вивчав філософію (у Х.Ф. Гроса), фізику. Співпрацював із Феофаном Прокоповичем, з благословення якого було написано його знамениті *«Сатири»*.

Під час перебування за кордоном особливо тісні стосунки Кантемир підтримував з наступними мислителями: Ш.Л. Монтеск'є



і П.Л. Мопертюї. Всебічну освіченість і винятковий розум російського посланця було оцінено видатними представниками європейського Просвітництва. Так, Вольтер писав: «Я знаю, що з Ваших рук виходять плоди і квіти всіх кліматів: мови сучасні і давні, філософія і поезія – всі Вам доступні однаковою мірою».

Кантемир переклав російською мовою філософські твори Б. Фонтенеля, Ш.Л. Монтеск'є. Він узагалі вважається творцем першого варіанта російської літературної мови, в основі якої є мова розмовна.

До філософських творів Кантемира слід віднести *одинадцять «Листів про природу і людину»*, де філософія визначається як «грунтовне знання». При цьому він її поділяв на логіку, етику, фізику і метафізику.

За характером своїх поглядів він належить до раціоналістів дійсного спрямування. В молоді роки Кантемир перебував під впливом ідей Р. Декарта, проте пізніше від них відмовився.

У поглядах на природу і суспільство він залишився механіцистом. У теорії пізнання припускав елементи сенсуалізму, проте тільки на початкових стадіях пізнавального процесу.

Геліоцентрична система знайшла в його особі відданого прихильника.

Свої погляди на устрій світобудови Кантемир виклав у притках до «Розмови про множинність світів» Фонтенеля, які зустріли в російському суспільстві різкий опір.

Політичні погляди Кантемира гармоніювали з переконаннями ранніх французьких просвітників. Він виступав проти феодалної моралі, визнавав природну рівність усіх людей, закликав до поширення освіти, що, на його думку, повинно було сприяти розвитку політичної активності громадян. Пов'язував моральну оцінку людської поведінки з користю для вітчизни, вказуючи на необхідність більш раціонального виховання, котре би сприяло формуванню у підростаючого громадянина навичок працелюбності, чесності і чеснот.

Наприкінці життя, правда, став віддавати перевагу способу життя, далекому від громадських турбот, усамітненню, поміркованості, тихим заняттям наукою, існуванню, що узгоджується з ритмами природи.

3. «КОРПУСКУЛЯРНА ФІЛОСОФІЯ»

М.В. ЛОМОНОСОВА

Михайло Васильович Ломоносов (1711–1765) увійшов в історію як мислитель, що збагатив своїми працями фізику, хімію, геологію, астрономію, біологію, космогонію, історію, теорію російської мови і літератури, етнографію та інші галузі знань. Він одним із перших у Росії побачив необхідність взаємодії науки і філософії, про що свідчить уся його творча діяльність.



В умовах російської дійсності того часу його місія воїна просвітництва, видатного мислителя, наукового лідера європейського гатунку була тяжкою, а інколи і драматичною.

М.В. Ломоносов народився в родині селянина-помора у Денисівці Холмогорського повіту Архангельської губернії. До 12 років, навчаючись у школі, він напам'ять міг відтворити сторінки «Псалтиря», «Слов'янської граматики» Мілетія Смотрицького, «Арифметики» Леонтія Магніцького (була книгою для читання, що містила нариси з історії філософії починаючи від Піфагора, Платона, Аристотеля і Епікура, інформацію про природу, Землю, інші планети Сонячної системи).

Восени 1730 р. Ломоносов відправляється до Москви, супроводжуючи обоз із рибою. Був зарахований на навчання до Слов'яно-греко-латинської академії.

З 1734 р. Ломоносов продовжив навчання в Києво-Могилянській академії переважно з метою поглибити знання з латини, історії філософії і природознавства; а в грудні 1735 р. був скерований у Петербурзьку академію наук і зарахований до числа учнів, що готувалися до поїздки за кордон, у Німеччину.

З початку 1736 р. у складі групи російських студентів навчався в університеті Марбурга, де слухав лекції Х. Вольфа; у 1739 р. був переведений до Фрейбурзького університету для вивчення мінералогії, гірської справи, хімії.

Філософські погляди Ломоносова можна визначити як *природничо-науковий реалізм*. Кардинальним поняттям є «матерія». Інколи він ототожнював це поняття з категоріями «сутність», «буття», «річ». У своєму вченні про матерію Ломоносов звертався до філософської традиції минулого: до надбань античності, філософських ідей Нового Часу. З його точки зору, при зіставленні понять «матерія» і «тіло» слід враховувати, що *«Тіла складаються з матерії і форми»*... і що *«остання залежить від першої»*.

Ломоносов розрізняв три види матерії: 1) власну; 2) сторонню і 3) тяжіючу. Розкриваючи специфіку кожної з них, він відзначав, що третя – це носій ефекту тяжіння і відштовхування.

У тісному зв'язку з поняттям матерії Ломоносов розглядав категорії *«простір»*, *«протяжність»*, *«час»*, *«сутність»*, *«інерція»*, *«рух»*.

Природничо-наукові погляди Ломоносова значною мірою спираються на його *«корпускулярну філософію»*, що являє собою своєрідну єдність філософських, методологічних і прогностичних ідей. Атоми поділяються на два види: першочастинки і корпускули. Їх розрізнення можна визнати передбаченням відкриття атома і молекули. Витоки своїх атомістичних уявлень Ломоносов вбачав у вченнях Х. Вольфа, Р. Бойля, І. Ньютона.

У своїх дослідженнях явищ природи він поєднував емпіричні методи з теоретичними, природничо-наукові підходи зі світоглядними. Вихідними для нього були природа і її засади. В пізнанні закономірностей, причин явищ повинні брати участь як органи відчуттів, так і розум. Він дотримувався детерміністської орієнтації.

У другій половині XVIII ст. поряд із релігійною духовно-академічною філософією формується *світська професійна філософія*, орієнтована переважно на науку і суспільну практику. За словами В.В. Зеньковського, *«XVIII століття в Росії остаточно виборолло для філософії її особливе місце, остаточно зміцнів її секулярний характер»*.

Ідейним і організаційним центром такої філософії став відкритий у 1755 р. в **Москві університет**, що мав три факультети: філософський, юридичний і медичний.

Світоглядним ґрунтом мислителів, як правило, був *деїзм*, що являв собою своєрідну форму вільнодумства.

4. ГУМАНІСТИЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ

О.М. РАДІЩЕВА

Олександр Миколайович Радіщев (1749–1802) – геніальний письменник, поет, публіцист, філософ, економіст, людина енциклопедичної вдачі, учений-дослідник. О.М. Радіщев створив гуманістичне вчення, в якому по-новому осмислюються філософські, етичні й естетичні завдання свого часу.



Як російський просвітител, він відіграв визначну роль у розвитку духовної культури і філософської думки Росії. Це і ода *«Вільність»*, і *«Подорож з Петербурга до Москви»*, і вершина філософської творчості – трактат *«Про людину, її смертність та безсмертя»*.

Першими підручниками для нього були Псалтир і Часослов. Навчання в Московському університеті зробило значний вплив на світогляд молодого Радіщева. Це був час високого авторитету М.В. Ломоносова і його школи, захоплення працями Ф. Прокоповича, Д. Кантеміра, І. Посошкова, етнографічними, історичними і економічними творами, економічними розвідками В. Татіщева.

У 1766 році для вивчення правових наук Радіщева було скеровано до Лейпцігського університету – крупного наукового центру з розробки гуманітарних знань.

У 1789 році О.М. Радіщев закінчив свою книгу *«Подорож з Петербурга до Москви»*, що включала філософські, правові, економічні, політичні, етичні проблеми. За виданням книги було заслання, що замінило страту. О.М. Радіщева було відправлено на північ Сибіру – до Тобольська, а потім переправлено до фортеці Ілімськ.

У засланні Радіщев продовжує займатися творчою діяльністю: створює низку філософських творів, зокрема трактат *«Про людину, її смертність і безсмертя»*, присвячений питанням філософії, матеріальної і духовної культури. Для Радіщева людина – це мікрокосмос, що відображає багатство сил Всесвіту. Не випадково

він звертається до філософсько-антропологічних проблем, зокрема до питання про співвідношення душі та тіла. Крізь чотири книги трактату «Про людину, її смертність і безсмертя» проходить проблема природи духовного, смертності та безсмертя душі. Вченого цікавлять проблеми «меж розуму», «душі», основи душевних процесів. Виступаючи з ідеєю безсмертя душі, Радіщев говорить про її особливу організацію: складається душа з частин чи являє щось цілісне? «Душа», за Радіщевим, має бути чимось «внутрішнім», здатною породжувати «уявність». Він вважав, що душа пов'язана з матеріальним субстратом, яким є тіло людини, а через нього – і з усім космосом. Радіщева цікавили питання про причини і закони активності свідомості, про активний характер «мисленості» як «сили», що впливає на всі сфери людського буття.

Він вважає, що життя і смерть взаємопов'язані. «Душа» йде в «інший світ», у світ космосу, продовжуючи «відчувати» і «страждати» у присутності Бога. Міркуючи про універсальний, космічний зв'язок, мислитель не просто закликав «розширювати коло знань», а вимагав бачити «нелінійний порядок» причин і наслідків.

Його цікавить «таємниця будови мозку», генезис сил його «складання».

Пізнаючи природу, вважає Радіщев, людина тим самим пізнає і Бога. Він розглядав *логіку* як найважливіше знаряддя пізнання, істотну складову гносеології, доводив, що мислення не має іншого призначення, крім пізнання.

Радіщев пропонує концепцію *теорії виховання*, вважаючи, що шляхи і засоби етично-естетичного виховання людини відкриває саме філософія. Впливаючи на людину, «середовище» включає не лише природні явища, а й явища суспільні, і насамперед духовний досвід людей. Відкидаючи ідею про вроджений характер етичних норм, Радіщев вважав, що звернення до Бога формує високу моральність.

Для формування особистості необхідна постійна внутрішня робота над собою, вдосконалення достовірно людських якостей, доброчесностей, милосердя, співчуття, що приведе людину до високої духовності, до Бога. Він був упевнений, що людина завдяки

волі повинна уникати робити зло. Людина «народжена з відчуттям, що спрямовує її до Великого і до вдосконалення себе» [5, с. 220].

Радіщев бачив реальні основи людської спільності в справедливості і взаємодопомозі, виводячи залежність моралі від загальної трудової діяльності.

Творча спадщина О.М. Радіщева – важлива віха в розвитку російської філософської думки кінця XVIII – початку XIX століть.

Остаточо російська філософська думка сформувалася лише в петровській, петербурзькій Росії. Сталося це після того, як у XVIII ст. в Росії жив і творив провісник російської релігійної філософії Г. Сковорода, і після того, як у XIX ст. Росія відгукнулася на клич Петра грандіозним явищем російської культури і російської самосвідомості – О. Пушкіним.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

У чому полягала просвітницька діяльність Феофана Прокоповича?

Розкрийте зміст «корпускулярної філософії» М.В. Ломоносова. Проаналізуйте трактат О.М. Радіщева «Про людину, її смертність і безсмертя».

Які є підстави стверджувати, що виникає професійна філософська думка?

1. Прокопович Ф. Слово о власти и чести царской // Ф. Прокопович. Соч. – М., Л., 1961.
2. Прокопович Ф. Регламент, или Устав духовные коллегии / Ф. Прокопович // В.Т. Смирнов. Феофан Прокопович. – М., 1994.
3. Прокопович Ф. Логика / Ф. Прокопович // Філософські твори. В 3 т. – К., 1980. – Т. 2.
4. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву; О человеке, его смертности и бессмертии; Вольность // А.Н. Радищев. Избр. филос. соч. – М., 1949.
5. Радищев А.Н. Полное собрание сочинений / А.Н. Радищев. – М., 1952. – С. 220. – Т. 2.

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ТЕОРЕТИКІВ ПРОВІДНИХ ІДЕЙНИХ ТЕЧІЙ У РОСІЇ ХІХ СТОЛІТТЯ

Тема: «СЛОВ'ЯНОФІЛИ» І «ЗАХІДНИКИ» ЯК ПРЕДТЕЧА РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ В РОСІЇ

1. ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ «СЛОВ'ЯНОФІЛІВ»
2. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ «ЗАХІДНИКІВ»
3. ГУРТOK М.В. СТАНКЕВИЧА

На початку ХІХ т. намічається поширення двох суперечливих тенденцій, які в 40-60-і рр. цього ж століття визначалися «слов'янофілами» і «західниками». В першій акцентувалась увага на самобутності російської думки, на неповторній своєрідності російської духовності. Друга прагнула „вписати” Росію в процес розвитку європейської культури. Її представники вважали, що в зв'язку з тим, що Росія стала на шлях цивілізованого розвитку пізніше за інші країни Європи, вона не тільки повинна вчитись у Заходу, але й пройти той самий історичний шлях.

Праці «західників» відтворювали ідеї відомих європейських філософів – Шеллінга, Фіхте, Канта, Гегеля, Фейербаха, французьких матеріалістів ХVІІІ ст.

1. ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ «СЛОВ'ЯНОФІЛІВ»

Представниками російської філософсько-ідеологічної теорії *слов'янофільства* є О.С. ХОМ'ЯКОВ (1804–1860), І.В. КИРЕЄВ-СЬКИЙ (1806–1856), К.С. АКСАКОВ (1817–1860), Ю.Ф. САМАРІН (1819–1876).

Олексій Степанович Хом'яков (1804–1860) – російський релігійний філософ, поет, публіцист, економіст, історик.

Народився в Москві у дворянській родині. Господарство вела його мати, і пізніше Хом'яков говорив, що саме їй зобов'язаний вірністю православній Церкві і вірі в російський національний

дух. Вчився в Московському університеті на фізико-математичному відділенні, три роки служив у кавалерії, в 1828 р. брав участь у російсько-турецькій війні. Багато їздив Європою. В 1847 р. зустрічався з Шеллінгом, намагаючись з'ясувати його інтерпретацію християнства.

Літературну спадщину Хом'якова переважно становлять поеми, трагедії, політичні і релігійно-філософські статті. Основна праця – «Думки про питання загальної історії».

Він був універсально освіченою людиною, мав феноменальну пам'ять, знав філософію, богослов'я, історію, мовознавство. Успішно займався сільським господарством і сконструював паровий двигун, відзначений премією на виставці в Лондоні. Хом'яков носив бороду і одягався у старовинне російське вбрання, підкреслюючи тим самим свою любов до селян.

Думка про самобутність російської філософії зародилася у Хом'якова ще в 20-ті роки під впливом «любомудрів». Вихідним моментом його філософських пошуків став аналіз німецької класичної філософії, передусім філософії Гегеля – кумира тодішньої російської освіченої молоді. У результаті вивчення його творів Хом'яков доходить висновку, що, попри всю свою велич, гегелівська філософія має і суттєві недоліки. Основний її недолік вбачався в тому, що Гегель довів раціоналізм до крайньої межі, став на шлях виведення самого світу з абстрактних логічних понять. З гегелівською філософією Хом'яков пов'язує духовну і релігійну кризу Заходу.

Філософію Гегеля Хом'яков вважав апогеєм раціоналізму, який прийняв «закони розуміння за закони цілісного духу», забуваючи, що «поняття є те, що розуміється в розуміючому», але реальність залишається поза розуміючим. На думку Хом'якова, «жива істина», а тим більше істина Божа, не вкладається в рамки логічного пізнання, бо є безпосередньо даним об'єктом віри. Тільки там, де досягнуто гармонії віри і розуму, є «цілісний розум».



Першоосновою усього існуючого Хом'яков вважав «розум, що воліє», під яким розумів Бога.

Усі філософські погляди Хом'якова (як і інших «слов'янофілів») формуються під впливом православно-російського напрямку суспільної думки Росії. Людина – обмежена істота, наділена раціональною волею і моральною свободою. Ця свобода означає вибір між любов'ю до Бога і самолюбством, між праведністю і гріхом. Цей вибір визначає остаточне відношення обмеженого розуму до його першопричини – Бога. Оскільки всі люди перебувають у стані дійсного чи можливого гріха, то тільки Божа милість спасає їх усіх. Саме тому боголюдина – Ісус Христос, носій справедливості Вічного Отця – будить у людині повне усвідомлення своєї провини і разом з тим є безмежною любов'ю Отця. Він об'єднує себе з кожним, звертається за допомогою до Отця і любить його правду. А правда полягає у його тілі – Церкві.

Основний принцип Церкви полягає не в підкоренні зовнішній владі, а в *соборності*.

Важливий методологічний принцип релігійно-філософських поглядів «слов'янофілів» – поняття *соборності*, що передбачає *єдність на основі духовної спільності*. Соборність проявляє себе у всіх сферах життєдіяльності людини – церкві, сім'ї, суспільстві. Соборність ґрунтується на «безумовних», не залежних від зовнішніх форм виразу істинах, які забезпечують існування Церкви протягом усієї історії її розвитку. Ці істини – результат їх духовних пошуків.

Серцевиною всієї соборної свідомості є Нікео-царгородський символ віри, що лежить в основі віровчення Руської православної Церкви (12 догматів і 7 таїнств). Соборність може бути зрозумілою і засвоєною лише православними, а для «чужих і незваних» вона недоступна. Адже слідом за розколом християнства в католицизмі ліквідовано церковну свободу, оскільки існує догмат про непогрішність Папи Римського; в той же час протестантизм абсолютизує людську свободу, індивідуальне начало, яке руйнує церковність. Тільки православ'я гармонійно поєднує свободу і необхідність, індивідуальну релігійність із церковною організацією. У православному культі завдяки церковним обрядам

виховуються найбільш важливі «почуття серця», цього не може замінити теоретичне, умоглядне вивчення віри.

Хом'яков критикував вади російського життя, закликав Росію до покаяння, щиро любив усі слов'янські народи і сподівався, що всі вони утворять єдиний непорушний союз.

Іван Васильович Киреевський

(1806–1856) також народився у Москві, в дворянській сім'ї. Здобув дуже добру домашню освіту, знав сучасні і стародавні мови. Тісний контакт з культурним середовищем учених, письменників, поетів вплинув на формування його поглядів. Під час відвідань Західної Європи в 1830 р. зустрічався з Гегелем, Шеллінгом, слухав їхні лекції. Повернувшись до Росії, займався редакторською діяльністю, писав статті з філософії. Поширення його філософсько-публіцистичних праць у Росії зустріли вороже, особисто цар Микола I обмежив його волю. Останні роки життя Киреевський перебував у селі і працював над «*Курсом філософії*».



У Киреевського пробуджується мрія про створення самобутньої російської філософії, джерело якої спочатку він знаходить у Шеллінга. Але потім звертається до спадщини св. Отців Церкви, знаходячи в них умоглядя та роздуми не менш глибокі, ніж у Шеллінга. Основним принципом, який яскраво виявляється у творчості І. Киреевського, був, на мою думку, принцип *цільності людини*, що розглядався як базовий для людського життя. Людина повинна прагнути зібрати в одну неподільну цільність усі свої окремі сили, які в звичайному становищі людини знаходяться в стані розрізненості й суперечності.

Культура Заходу неприємно вразила його однобічністю і вузьким дріб'язковим раціоналізмом, тому головну перевагу російського розуму і характеру він бачив у *цілісності*. Треба зібрати в одну неподільну цілісність логічну здатність розуму, голос захопленого почуття, і навіть пануючу любов свого серця

слід співвіднести з іншими вимогами духу, зазначає він. «Віра, не визнання чужого запевнення, але дійсна подія внутрішнього життя, через яку людина виходить в істотне спілкування з Божественними речами (з вищим світом, з небом, з Божеством)». Киреевський вірив, що, об'єднавши всі духовні і душевні сили, людина знайде здатність містичного інтуїтивного збагнення світу і Бога. Авторитетними і значними були для нього праці Отців Церкви, бо сприяли подоланню суперечності між вірою і знанням. У зв'язку з цим варто зупинитися і на понятті «духовного розуму», яке допомагає мислителю переосмислити традиції раціоналізму, не відкидаючи розум і не виражаючи позицію дуалізму віри і розуму. Саме православне мислення, на думку І. Киреевського, поєднуючи мислення і сердечне прагнення, долаючи «автономність» розуму, піднімає розум вище його звичайного рівня.

Як і всі «слов'янофіли», Киреевський сприймає релігію на філософській основі, містицизм поєднує з палкою любов'ю до Росії і вірою в її велике призначення. Акцентуючи увагу на моралі, він вважає, що на високій стадії розвитку розум підноситься до рівня «духовного бачення», без якого неможливо обійняти істину божественну. Якщо об'єднати в одне гармонійне ціле всі духовні сили (розум, почуття, естетичний сенс, любов, совість, прагнення до істини), людина набуває здатності до містичної інтуїції і споглядання, які роблять для неї доступною суперраціональну істину про Бога і його ставлення до світу. Джерела такої філософії Киреевський знаходить у творах Отців Церкви.

Киреевському близька думка Блеза Паскаля про те, що, крім «логіки розуму», існує «логіка серця». Серце тут теж виступає інструментом пізнання. Філософія має на меті охопити світ як ціле, як раціональність та інтуїцію. Для здійснення цього мало вміти оперувати логічними формами, мати чуттєвий досвід, потрібні ще і досвід душі, самоспостереження і аналіз душевного життя інших. Ці міркування Киреевського не були абстрактними, бо сучасна йому філософія вже із середини XIX століття стала посилалися на результати досліджень різноманітних форм людського досвіду.

Протиставляючи Захід Росії, Киреевський говорить, що там ми бачимо роздвоєність духу, науки, держави, класів, сімейних

прав і обов'язків, а Росії, навпаки, властиві прагнення до цілісності буття, єдність внутрішнього і зовнішнього, постійна пам'ять про відношення всього тимчасового до вічного і людського до Божественного.

Слов'янофільські ідеї Киреевського тісно пов'язані з його вченням про особистість та його *антропологією* – вченням про духовну сферу як «внутрішнє ядро» в людині. Внутрішня людина відокремлена від зовнішньої не онтологічно, а гріхом, і тому пізнання істини залежить від влади гріха над людиною. Зверненість до внутрішнього світу людини через релігію вимагає від неї свідомого вибору між добром і злом. Поставивши завдання розробки християнського православного світогляду, Киреевський тим самим визначив програму подальшого розвитку російської філософії.

Костянтин Сергійович Аксаков (1817–1860) та Юрій Федорович Самарін (1819–1876) свій життєвий шлях почали у відомих дворянських родинах, закінчили Московський університет, брали активну участь у літературному, суспільному, культурному житті того часу, вивчали класичну філософію. На їх творчість і світогляд вплинули ідеї О.С. Хом'якова та І.В. Киреевського.



Для Аксакова характерна надмірна ідеалізація російської історії. Російський народ він вважає вищим за усі інші народи саме тому, що в ньому найбільше розвинуті загальнолюдські принципи і «дух християнської гуманності». Західні народи страждають від національної винятковості або її протилежності – космополітизму, тобто від заперечення національного принципу; і те, й інше неправдиве.

Вважаючи, що саме селяни наділені релігійно-моральним світоглядом завдяки православній вірі, Аксаков пише, що у вирішенні соціальних питань вони керуються справедливістю і бережуть інтереси всієї общини в цілому і кожного окремого її члена.

Сучасники зазначали, що саме за те, що він приписував російському народові високі якості, Аксакова можна назвати «драматичним альтруїстом» і проповідником «містичного демократизму».

Він побачив у російському народі розуміння істотних розбіжностей між *країною і державою*. Країна в народному розумінні означає громаду, яка живе за внутрішнім моральним законом і віддає перевагу шляху миру, шляху Христа. Держава створена нами вимушено під тиском войовничих сусідів. Держава діє відповідно до зовнішнього закону, отримуючи користь із примусу. Основи високої моральності російського життя Аксаков бачив у селянстві, яке ще не зіпсоване цивілізацією.

Юрій Федорович Самарін присвятив своє життя політичній і суспільній діяльності, розробляв проект звільнення кріпаків. Багато уваги приділяв питанню походження релігії. Вважав, що «серцевина поняття про Бога містить у собі безпосереднє відчуття його впливу на кожну людину».

Як усі слов'янофіли, особливо старшого покоління, був прибічником самодержавства, яке, стверджував він, для виконання своєї історичної місії отримує підтримку від Бога.

Оцінюючи значення «слов'янофілів» у суспільній думці Росії, слід відзначити, що вони різко критикували поширену тезу про непримиренну суперечність між релігією і філософією. Більшість із них визнавали важливу роль філософських пошуків у житті розсудливих людей, закликали до створення самобутньої російської філософії як загальної основи всіх наук і духовного досвіду російського народу. Ця філософія покликана служити поглибленню соборного начала.

Виходячи з вирішальної ролі соборного начала «слов'янофіли», ніби відсторонюючись від історичних реалій, розглядали *народ* як набір постійних ідеальних якостей, тобто виділяли в ньому



певну незмінну «духовну сутність», субстанцією якої виступають православ'я і общинність. Великі особистості – представники народного духу, і їхня велич залежить від того, наскільки вони зуміли виразити прагнення народу. Таке розуміння ролі особи приводить їх до висновку, що монархія – найкраща форма правління для Росії, оскільки цар (Михайло Романов) одержав владу не від Бога, а від народу шляхом виборів. Тому для того, щоб виправдати своє призначення, самодержець повинен діяти в інтересах усієї землі російської.

Росія, спираючись на православну духовну основу, йде своїм особливим шляхом, який «виріс із специфічної соціальної організації – сільської общини, «миру». Діяльність общини «слов'янофіли» ідеалізують, оскільки всі її члени виступають «товаришами і пайщиками». «Слов'янофіли» вимагають зробити общинний принцип усезагальним.

2. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ «ЗАХІДНИКІВ»

2.1. Початок російської філософії. П.Я. Чаадаєв

Яскравим контрастом поглядам «слов'янофілів» є «західники». Як уже зазначалося, їх прагнення пов'язані з тим, щоб Росія засвоїла європейську науку, плоди багаторічного просвітництва. «Західників» мало цікавила релігія. Одні з них високо цінували політичну свободу, а інші були прибічниками соціалізму в тій чи іншій формі.

Чільне місце серед «західників» належить П.Я. Чаадаєву.

2.1. Початок російської філософії. П.Я. Чаадаєв

Петро Якович Чаадаєв (1794–1854) – представник західництва в російській філософії. Публіцист і філософ, один з основоположників філософії історії в Росії. Був сином заможного поміщика. Навчався в Московському університеті, служив в армії, брав активну участь у війні 1812 р. проти Наполеона, в закордонних походах російської армії. Він був високоосвіченою молодою людиною, мав відмінні манери і вирізнявся на балах. Саме про нього Пушкін писав: «Второй Чадаев, мой Евгений...» Зустріч з імператором Олександром I восени 1820 року істотно вплинула на нього. Він подав у відставку, відчувши «велике розчарування».

З 1823 по 1826 рр. проживав за кордоном, де познайомився з Шеллінгом і довго з ним листувався.

За своїми політичними переконаннями був близький до декабристів, проте під час повстання жив за кордоном. Основний філософський твір Чаадаєва – трактат «Філософічні листи». Це вісім листів, написаних французькою мовою і адресованих дамі, котрій автор дає певні поради щодо організації свого духовного життя.



Перший лист було надруковано у журналі «Телескоп» в 1836 р. У ньому автор радить своїй кореспондентці дотримуватися церковних обрядів, виховувати покру, що, на його думку, «зміцнює розум». У 1829 році він писав про те, що російська цивілізація відзначається сумною особливістю: вона все ще відкриває істини, які стали звичними в інших країнах і навіть серед народів більш відсталих. Чаадаєв вважав, що Росія стоїть ніби поза часом, всесвітнє виховання людського роду на неї майже не поширилося.

Досить критично висловлюється на адресу Росії, стверджуючи, що вона нічого не дала світові, нічого його не навчила. Слугує лише для того, щоб дати якийсь важливий урок для наступних поколінь: «Ми не належимо... ні до Заходу, ні до Сходу, у нас немає традицій того й іншого... Одинокі в світі, ми нічого не дали світу, нічого не навчили його; ми не внесли жодної ідеї в масу ідей людських...» [6, с. 25].

Приголомшливі відкриття, зроблені Чаадаєвим, і сьогодні актуальні. Він бачив, що в Росії ніщо не стоїть міцно на місці, усе немов на роздоріжжі. Ні в кого немає визначеного кола дій, немає твердих правил. Чаадаєв зазначав, що всі народи мають періоди бурхливих хвилювань, вибору життєвих орієнтирів. Тоді в суспільстві киплять пристрасті, шалені пориви. Але юність минає і настає пора досвіду, зрілості. Росія ж не має нічого такого. «Спочатку дике варварство, потім грубе марновірство, далі – іноземне панування, жорстоке, принизливе, дух якого національна

влада згодом успадкувала – сумна історія нашої юності», – писав Чаадаєв.

Пізніше філософ доходить висновку, що безплідність історичного минулого Росії є певним благом, оскільки російський народ, не скутий скам'янілими формами життя, володіє свободою духу для виконання великих завдань майбутнього.

Водночас він підносить Західну Європу, вважаючи, що там ідея обов'язку, справедливості, права, порядку зародилась із подій, утворивши суспільство. Чаадаєв вбачав у пануючій на Заході католицькій Церкві прибічницю просвітництва і свободи. Одночасно Чаадаєв критикував кріпосне право в Росії. За цей лист Микола I оголосив його божевільним. «Телескоп» закрили, редактора журналу професора Недеждіна вислали, а цензора, який дозволив надрукувати цей лист, звільнили.

Наступні листи Чаадаєва побачили світ лише в 1935 році (за винятком шостого і сьомого, котрі опубліковані зовсім недавно).

Головним філософським питанням Чаадаєв вважав питання про співвідношення світу фізичного і світу духовного. Обґрунтував визнання наявності єдиної світової причини існування духовного і фізичного світу, де, критикуючи Гегеля і спираючись на трансцендентальну естетику Канта, поділяв основні моменти позитивної філософії Шеллінга.

На думку Чаадаєва, історичний процес не може бути пізнаний у рамках емпіричної описової історії, а дається тільки *філософією історії*. Відповідно до своєї загальнофілософської концепції він одним із перших у Росії робить спробу сформулювати фундаментальні положення філософії історії, дати тлумачення людської історії як *цілісного феномену*. На його думку, смисл історії визначається *провидінням*, а керівною і постійно панівною ідеєю історії є ідея *релігійного єднання*, яка привноситься у світ християнством і ним оберігається.

Історію людства Чаадаєв пов'язує зі *свободою*. Свобода особистості розглядається ним у плані свідомого залучення до завдання загальнолюдського прогресу як історична необхідність, яка розвивається в нації, через рух конкретних націй. Досягнення конкретних національних цілей рухає весь рід людський, де вищою

метою та основою майбутнього суспільства має стати здійснення *єдності людського роду, гармонії особистих та суспільних інтересів, свобода особистості*. Засобом досягнення подібного стану майбутнього суспільства філософ вважав виховання морально досконалої та освіченої особистості, висловивши парадоксальну думку про те, що соціалізм переможе не тому, що він правий, а тому, що неправі його противники.

У своєму трактаті «Філософічні листи» Чаадаєв подає широку картину релігійного світогляду і всебічно його обґрунтовує. Він пише, що слід перш за все покладатися на дію релігійних почуттів на нашу душу.

Філософські і релігійні погляди Чаадаєва тісно переплетені.

Кріпацтво було ненависне Чаадаєву. Однак різко негативне ставлення до російської дійсності, настільки очевидне в його першому листі, згодом трохи згладилося як під впливом революційних подій у Європі, так і під впливом його друзів.

В іншому своєму творі – «Апологія божевільного», написаному в 1837 р. і оприлюдненому тільки після його смерті в 1862 р. в Парижі князем Гагаріним, Чаадаєв більш тверезо оцінює історію Росії. Він пише, що безплідність історичного розвитку Росії в минулому являє собою в деякому сенсі благо. При цьому він надавав великого значення православ'ю, яке, на його думку, спроможне оживити тіло католицької Церкви. Покликання Росії полягає в здійсненні остаточного релігійного синтезу. Він визнавав, що в майбутньому Росія стане інтелектуальним центром Європи, якщо, звичайно, асимілює все найбільш цінне в Європі і здійснить місію, покладену на неї Богом. У цих думках Чаадаєв перегукується з ідеями «слов'янофілів».

Порушивши тему історичності християнства, Чаадаєв зробив її однією з центральних тем російської релігійно-філософської думки і тим самим дав поштовх становленню культурно-історичної альтернативи «слов'янофілство–західництво».

Історіософію Чаадаєва можна розглядати як ранній варіант західництва, проте фактично його вплив на становлення російської філософії (перш за все в постановці проблем історичної долі Росії) був значно ширшим.

Більшість його праць було видано тільки після смерті автора, зокрема: Сочинения и письма: В 2 т. – М., 1913-1914; Непубликованные статьи // Звенья. – 1924. – Кн. 3-4; Афоризмы и разные заметки. Открытки и разные мысли // Вопросы философии. – 1986. – № 1; Сочинения. – М., 1989.

3. ГУРТОК М.В. СТАНКЕВИЧА

Виникнення «західницького» руху пов'язане з діяльністю гуртка **Миколи Володимировича Станкевича** (1813–1840) при Московському університеті, куди входили В.Г. Белінський, К. Аксаков, поети М. Кольцов і М.Ю. Лермонтов, М.О. Бакунін та ін. Основну увагу там приділяли вивченню європейської поезії, музики, філософії.



Сам М.В. Станкевич, виходець з того самого середовища, що й його друзі, був добре обізнаний з філософією Шеллінга, Гегеля. Він тлумачив Гегеля не в дусі абстрактного панлогізму, а в дусі конкретного ідеал-реалізму, що виражає загальну тенденцію російської філософії до конкретизації.

Життя для Станкевича безмежне у просторі і часі, а людина являє собою єдність розуму, волі і почуттів, яка відображає реальний зміст природи. Єдність роду людського здійснюється за допомогою любові. Людина повинна піднятися до стану нормальної людини і далі до стану довершеної людини.

Західництво у поглядах Станкевича припускало не заперечення російського життя, не тільки його критику. Він виходив з того, що у світі діють дух, розум, і це його заспокоювало. Автоматична дія розуму неминуче приведе, за Гегелем, до утвердження розумної дійсності.

Демократизм Станкевича полягав саме в тому, що перед загальними законами людського буття всі люди рівні, а тому суспільні блага і блага культури повинні належати усім.

До «західників» належав **Віссаріон Григорович Белінський** (1811–1848) – літературний критик, філософ, за переконаннями – революціонер-демократ. Він був добре обізнаний з філософією Шеллінга, Фіхте, пізніше став захопленим гегельянцем і використав філософію Гегеля у своїх критичних статтях і естетичних поглядах.

У 1841 р. Белінський захопився французьким соціалізмом (Сен-Сімона), який став для нього «ідеєю ідей», а в середині 40-х років – філософією Л. Фейєрбаха.

Саме утвердження персоналістського ідеалу підштовхнуло Белінського до утопічних соціалістичних побудов. Його соціалізм більше схожий на варіант соціального лібералізму, тобто утвердження абсолютної цінності особистості в поєднанні з пошуком соціальної правди.

Протягом свого короткого, але діяльного життя Белінський часто міняв філософські погляди, що відобразалось у його творах. Він нічого не зробив для розвитку російської філософії, але не викликає сумніву його великий вплив на російську культуру.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Які основні світоглядні позиції «слов'янофілів»?

У чому полягає концептуальна спрямованість філософських поглядів «західників»?

1. Киреевский И. В. Деятельный век; О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России; О необходимости и возможности новых начал для философии // И. В. Киреевский. Критика и эстетика – М., 1979.

2. Самарин Ю. Ф. Два слова о народности в науке // Ю. Ф. Самарин. Избр. произв. – М., 1996.

3. Хомяков А. С. «Семирамида». Исследование истины исторических идей // А. С. Хомяков. Соч.: В 2 т. – М., 1994. – Т. 1.



4. Хомяков А. С. О старом и новом; Мнение иностранцев о России; Мнение русских об иностранцах // А. С. Хомяков. О старом и новом. Статьи и очерки. – М., 1988.

5. Чаадаев П. Я. Философические письма; Апология сумасшедшего; Письма к Ф. Шеллингу (1832) и гр. А. Сиркуру (1846) // П. Я. Чаадаев. Соч. – М., 1989.

6. Чаадаев П. Я. Избранные сочинения и письма / П. Я. Чаадаев / Сост., вступ. ст. и примеч. В. Ю. Проскуриной. – М., 1991.

Тема: ФІЛОСОФІЯ РОСІЙСЬКОГО РАДИКАЛІЗМУ

1. О.І. ГЕРЦЕН: ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ, ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА

2. ФІЛОСОФІЯ РЕВОЛЮЦІЙНОГО АНАРХІЗМУ М.О. БАКУНІНА

3. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП М.Г. ЧЕРНИШЕВСЬКОГО

1. О.І. ГЕРЦЕН: ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ, ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА

Олександр Іванович Герцен (1812–1870) – російський філософ, публіцист, революційний діяч – належав до західного напрямку. Був позашлюбним сином поміщика Яковлева і німецької дівчини, котру той привіз в Росію з Німеччини. Закінчив фізико-математичний факультет Московського університету. В молоді роки захоплювався вченням Сен-Сімона.

Життя його в Росії складалося дуже нелегко: заслання і переслідування фатально вплинули на нього, і в 1847 році він емігрував. Заснував у Лондоні Вільну російську друкарню. В еміграції видавав журнал «Полярна зірка» («Полярная звезда»), а пізніше «Дзвін» («Колокол»).



Йому належать наступні філософські праці: «Дилетантизм у науці» (1843), «Листи про вивчення природи» (1846-1848), «Листи до сина» (1876). Мемуари «Минуле і думи» свідчать про високий рівень філософської культури мислителя. У Герцена органічно поєднуються художнє і філософське мислення.

О.І. Герцен зазначав, що його сучасники – люди споглядальні і думаючі, поділені навпіл: одні не вірять науці, не хочуть йти її важким шляхом; інші знайшли відповідь усьому, «засвоюючи собі букву науки і не торкаючись живого духу її».

Філософія як наука, підкреслював він, припускає відомий ступінь розвитку самоусвідомлення, без якого не піднятися в її царину. Для російського характеру це особливо актуально: «Ми рідко маємо здатність витриманої, глибокої праці. Ми переймаємо плоди наукових та інших відкриттів, істину, досягнуту у муках Європою, і не бажаємо зрозуміти того, що дитя буде у нас – чужак, оскільки не буде органічного зв'язку між ним і нами».

Герцен упевнений, що філософія без *природознавства* так само неможлива, як природознавство без філософії.

Вкотре в історії філософії, спираючись на сучасне йому природознавство, Герцен показав нерозривний зв'язок *емпіричної науки* й *умоглядної науки*. «Ідеалізм завжди мав у собі щось неймовірно зухвале: людина, яка впевнилася в тім, що природа дурниця, що все тимчасове не заслугоує її уваги, робиться гордою, нещадною у своїй односторонності і зовсім недоступною істині». Емпірики ж сприйняли світ і почуття з дитячою простотою, кликали філософів у сьогодення і дійсність. Але важливо зрозуміти, що без емпірії немає науки, як немає її в односторонньому емпіризмі.

Досвід і умоспоглядання – два необхідні, істинні, дійсні ступені одного і того самого знання.

У філософії його цікавив практичний бік проблем, її роль у боротьбі за свободу особистості, за соціальну справедливість. Тому у його творах можна зустріти найбільш крайні теоретичні положення.

Герцен різко критикував «слов'янофілів» за їх ідеалізацію православ'я і підтримку самодержав'я. Проте після поразки революції 1848 р. він переглянув погляди на Західну Європу. У книзі

«Про розвиток революційних ідей в Росії» (1851) філософ писав, що вони приймають соціалізм так само, як і «слов'янофіли». Проте він не дивився на соціалізм як на досконалу форму правління та соціальних відносин і писав, що соціалізм розвинеться у всіх своїх фазах до крайніх меж, до недоречностей, дивацтв. Тоді знову прорветься з титанічних грудей революційної меншості крик заперечення, і знову почнеться смертельна боротьба.

У статті «До старого друга», написаній у 1869 р. і адресованій М. Бакуніну, він писав, що не вірить у колишні революційні шляхи і радить втілювати поступовість у суспільному розвитку.

У середині XIX ст. в Росії починає поширюватися дух *революційного радикалізму*, на який вплинули як соціально-політичні події в Західній Європі, так і соціальні ідеї К. Маркса і Ф. Енгельса.

У 60-х роках проповідниками цих нових, *матеріалістичних ідей* були М. Бакунін, М. Чернишевський, О. Добролюбов, Д. Писарев, а також знаменитий фізіолог І. Сеченов (хоча в революційному русі участі не брав). Їхні погляди відіграли значну роль у становленні світогляду російських марксистів.

2. ФІЛОСОФІЯ РЕВОЛЮЦІЙНОГО АНАРХІЗМУ

М.О. БАКУНІНА

Михайло Олександрович Бакунін (1814–1876) – революціонер, один з основоположників і теоретиків *анархізму*. Син поміщика, вчився в артилерійській школі, служив офіцером в армії. У 1835 р. вийшов у відставку. Був членом гуртка М.В. Станкевича, близько знайомий з Белінським, Герценом, Огарьовим. Вивчав філософію Канта, Фіхте, Гегеля.

З 1840 р. вчиться в Берліні, де знайомиться з «лівими гегельянцями», в тому числі з Марксом.

Говорячи про свободу духу, Бакунін доходить до проповіді зруйнування всього старого: вічний дух ламає і руйнує все тільки



тому, що він водночас є джерелом життя: прагнення до зруйнування – прагнення творче.

Ці роки були початком бурхливого періоду в житті Бакуніна. Він брав участь у роботі багатьох політичних партій, не раз йому було винесено смертний вирок, багато років провів у тюрмі в Німеччині (після чого був виданий російському уряду, який відправив його до Сибіру).

У 1861 р. втік до Англії, жив в Італії і Швейцарії, де перейшов на позиції матеріалізму і почав розробляти свою теорію *анархізму*. Суть її в тому, що інтелектуальне звільнення особистості можливе на основі атеїзму і матеріалізму; соціальне і економічне звільнення досягається через скасування спадкової власності, передачу землі общинам трудівників, а фабрик і капіталів – асоціаціям робітників. Відстоював ліквідацію шлюбу та сім'ї і організацію суспільного виховання дітей. У своїх книгах Бакунін стверджував, що вільним людям державна влада не потрібна, все суспільство в цілому повинно бути вільним союзом вільних общин, а сенс розвитку власної особистості люди повинні вбачати в допомозі один одному (теорія *гуманного егоїзму*).

Бакунін доводив існування «російського народного ідеалу», характерні риси якого він вбачав в общинному землеволодінні, в самій ідеї «права на землю», яка властива російському селянину.

Книга Бакуніна «*Державність і анархія*» справила значний ідейний вплив на народницький революційний рух в Росії.

3. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП

М.Г. ЧЕРНИШЕВСЬКОГО

Чернишевський Микола Гаврилович (1828–1889) – філософ-просвітитель, письменник, літературний критик. Народився в Саратові. Автор соціального роману «*Що робити?*» (1963), написаного під час тюремного ув'язнення. Один із лідерів революційно-демократичного руху в Росії, за виступи проти самодержавства і кріпацтва був засуджений до каторги та заслання.

М.Г. Чернишевський належить до тих небагатьох у XIX ст. російських мислителів, яких із повним правом можна назвати політичними філософами. Його світоглядом є специфічне бачення

сучасної йому дійсності та історичних перспектив.

У магістерській дисертації «*Естетичне відношення мистецтва до дійсності*» (1855) обґрунтовував тезу «*прекрасне є життя*». Спираючись на Л. Фейербаха, якого визнавав батьком нової філософії, розвивав ідеї антропологічного матеріалізму, проте фактично вульгаризував фейербахівський матеріалізм. Сутність людини Чернишевський шукав не тільки в її природному, а й у соціальному бутті, намагаючись вирішити питання про створення найкращих для задоволення потреб людської природи суспільних умов.

В історіософії Чернишевський наближався до матеріалістичного розуміння історії в душі економічного детермінізму та ідеї класової боротьби. В етиці розвивав принцип «*розумного егоїзму*», згідно з яким вчинки людини повинні строго погоджуватися з її внутрішніми переконаннями (що може вести людину до самопожертви з огляду на необхідність перемоги обраного нею ідеалу).

Центральним принципом усього філософського світогляду Чернишевського є антропологізм, напружений інтерес до людського начала соціального життя, політики, влади. Автор «*Антропологічного принципу в філософії*» (1860) і «*Що робити?*» шукає в людині інтегруючий принцип етичного і соціального оновлення Росії. «Розумний егоїст», «нові люди» – це щось більше, ніж просто революціонери, вони є коконом, усередині якого, на його думку, повинно визріти добровільне співтовариство вільних і рівних людей.

Антропологічний принцип в філософії Чернишевського – це перш за все принцип належного, виходячи з якого оцінюється дійсність.

Антропологічним принципом, вважав він, можна пояснити всі реальності, пов'язані з людиною: економічне життя, стимули діяльності людей, світ цінностей, прагнення в області політики і духу.



Чи треба дивуватися, що обґрунтування цього людського начала в царській Росії носило переважно утопічний характер?

Праця Чернишевського «Антропологічний принцип у філософії» викликала критику П. Юркевича, який писав, що її автор вбачає у душевних явищах лише видозміни органічного життя, що є абсолютно неприпустимим. Відповідь Чернишевського стала зразком образливої ненаукової полеміки та ініціювала хвилю цькування філософа-богослова.

Найбільш яскравим представником нігілізму був Дмитро Іванович Писарєв (1840–1868), який народився в сім'ї поміщика. За своє коротке життя (він потонув під час купання) Писарєв написав багато творів, які мали великий успіх. Він був талановитим літературним критиком, публіцистом і популяризатором теорій природознавства.



Відійшовши від релігії, Писарєв став прибічником *вulьгарного матеріалізму* Фогта, Мошотта і Бюхнера. Наприклад, вважав, що поживлення інтелектуальної діяльності у 18 ст. було результатом споживання чаю і кави.

Писарєв пояснював поведінку людей егоїстичними нахилами і проповідував звільнення особистості від будь-якого роду залежності. Робити добро, вважав він, означає бути корисним народу і одержувати задоволення від такої діяльності, тобто виконувати роботу вільно, без натиску з боку влади. Добро проявляється через виховання таких понять, як почуття обов'язку, справедливості тощо.

Писарєв з презирством ставився до мистецтва і філософії, стверджував, що для нього пара черевиків цінніша за всю творчість Шекспіра. Як і Бакунін, проповідував руйнування. «Що може бути зламане, – говорив він, – повинно бути зламане. Варто любити тільки те, що витримає удар. Що розбивається, те мотлох. У будь-якому випадку бий праворуч і ліворуч. Це не завдасть і не може завдати шкоди».

Писарєв мав надію, що соціального прогресу буде досягнуто завдяки значному збільшенню «мислячих реалістів», які у творенні життя керуватимуться відкриттями природознавства.

Фізіолог І.М. Сеченов (1829–1905) у своїй книзі «Рефлекси головного мозку» намагався показати, що всі акти в житті людей і тварин за походженням є рефлексами. Це вчення знайшло благодатний ґрунт у Росії завдяки працям фізіолога І.П. Павлова (1857–1927). Останній намагався тлумачити все суспільне життя як систему рефлексів і найвищі творчі прояви людського інтелекту теж розглядав як умовні рефлекси.



ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Розкрийте зміст філософських ідей О.І. Герцена.

У чому полягає філософія революційного анархізму М.О. Бакуніна?

Обґрунтуйте антропологічний принцип філософії М.Г. Чернишевського.

Яке значення мала ідея «розумного егоїзму» для практики революційного демократизму?

1. Герцен А. И. Письма об изучении природы; Дилетантизм в науке // А. И. Герцен. Соч.: В 9 т. – М., 1955. – Т. 2.

2. Бакунин М. А. Наука и народ; Наука и насущное государственное дело; Государственность и анархия // М. А. Бакунин. Философия. Социология. Политика. – М., 1989.

3. Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии; Апология сумасшедшего; Эстетическое отношение искусства к действительности // Н. Г. Чернышевский. – Избр. филос. соч. В 3 т. – М., 1950. – Т. 3.

**Тема: РОСІЙСЬКА РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ
В ПОШУКАХ АБСОЛЮТУ (XIX–XX ст.)**

1. ОСНОВНІ ІСТОРИЧНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ В РОСІЇ

2. ОСОБЛИВОСТІ РОСІЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ XIX–XX ст.

**1. ОСНОВНІ ІСТОРИЧНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ
РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ В РОСІЇ**

У розвитку історії *російської релігійної філософії* зазначеного періоду можна виокремити **чотири** головні періоди.

Перший період охоплює 30-40-ві роки, *середину XIX ст.* Цей період знаходиться під знаком впливу на російську думку німецького ідеалізму і найбільше пов'язаний з іменами О. Хом'якова та І. Кирєєвського, які заклали основу сучасної філософії і накреслили її програму.

Другий період збігається з *останньою чвертю XIX ст.* У центрі його Вол. Соловйов, крім того, Ф. Достоєвський і Л. Толстой, К. Леонтєв і М. Федоров та ін. У цей період Вол. Соловйовим було створено першу в історії російської думки *філософську систему*.

Третій період охоплює *кінець XIX ст.*, але найбільше збігається з тим часом *початку XX ст.*, за яким уже встановилася назва *російського культурного ренесансу*. Він пов'язаний з цілою плеядою імен: братів С.М. і Є.М. Трубецьких, В.В. Розанова, Д.С. Мережковського, В'ячеслава Іванова, Лева Шестова, С.М. Булгакова, М.О. Бердяєва, П.Б. Струве, П.О. Флоренського, В.Ф. Ерна та ін. Це час виходу двох знаменитих збірників – «Проблеми ідеалізму» і «Віхи», створення й активної діяльності релігійно-філософських товариств у Петербурзі, Москві і Києві, час битви проти безбожного і матеріалістичного світосприйняття значних кіл російської інтелігенції. Це роки підготовки цілого ряду релігійно-філософських систем.

Четвертий період – *еміграції*, що починається *після революції 1917 р.*, яка внесла в російську свідомість нові мотиви й критерії.

Деякі релігійні мислителі залишили Росію під час громадянської війни або зразу ж після її закінчення: П.Б. Струве, князь

С.М. Трубецької, Л.І. Шестов, М.С. Арсен'єв, В.В. Зеньковський, М.М. Алексєєв, Д.С. Мережковський.

Інших було вислано в 1922 р. за кордон як ідеологічно чужий радянській владі елемент. Це М.О. Бердяєв, С.Л. Франк, М.О. Лосський, О.С. Булгаков, І.О. Ільїн, Б.П. Вишеславцев, Л.П. Карсавін, Г.П. Федотов.

Таким чином, за незначним винятком (о. П. Флоренський і В.О. Тарновський померли в Радянській Росії; С.О. Аскольдов вирвався з СРСР під час Другої світової війни і помер в кінці її в Німеччині), в еміграції опинились майже всі видатні представники російської релігійної філософії.

З 20-х років з'являється *російське філософське зарубіжжя*.

У цілому важко не погодитися з М. Лосським, коли він пише, що після жовтневої революції «російська філософія розвивається в двох, прямо протилежних напрямках. У Радянській Росії всякий філософ, а також, звичайно, всякий вчений і педагог зобов'язаний твердо дотримуватися позицій діалектичного матеріалізму. З іншого боку, філософи, котрі емігрували або були вислані з Росії, займаються в основному проблемами релігійної філософії» [5, с. 227].

Їх філософська творчість, збагачена духовним досвідом революції, розцвіла новим цвітом. Багато їхніх творів було перекладено іноземними мовами. Найбільша популярність випала при цьому на долю М.О. Бердяєва, який був редактором російського релігійно-філософського журналу «Шлях», що виходив у Парижі. Роки еміграції – період завершення багатьох релігійних філософських систем, період остаточного оформлення *російської релігійної філософії* як особливої школи філософської думки і, в той самий час, період постійного виходу російської релігійної філософії на світову арену.

Російська релігійна філософія, як і всякий здобуток вільної думки, далеко не єдина. М. Бердяєв нарахував не менше *чотирьох* головних течій в російській релігійній філософії:

- 1) офіційне церковне богослов'я, пов'язане з монахо-аскетичною традицією;
- 2) богословський напрям, заснований на свободі й соборності;
- 3) християнський платонізм, шеллінгіанство, які зайняті проблемою космосу;

4) антропологізм і есхатологізм, у центрі уваги яких стоять проблеми людини, історії культур і суспільства.

Російська релігійна філософія XIX–XX ст. охоплювала основні питання не тільки духовної культури, а й *соціально-політичного життя*.

Всоохоплюваність російської релігійної філософії може бути проілюстрована наступним приблизним тиском її ключових тем і проблем:

- Проблема волі. Воля і необхідність.
- Соборність (на відміну від авторитарності та індивідуалізму)
- Онтологізм.
- Релігійний космополітизм (очікування просвітлення і перетворення світу).
- Гуманізм і його криза.
- Релігійний антропологізм на противагу антирелігійному гуманізму.
- Вчення про боголюдство.
- Вчення про царство Боже. Есхатологізм.
- Проблема смерті і безсмертя.
- Проблема зла і страждання.
- Етична проблема. Пошуки правди і сенсу життя.
- Критика емпіризму, раціоналізму і критицизму. Знання і віра.
- Проблема творчості.
- Релігійне усвідомлення й оправдання культури. Культура і цивілізація.
- Техніка і прогрес.
- Нігілізм.
- Побудова християнської православної культури.
- Суть історії.
- Особистість і маси.
- Міщанство і буржуазність.
- Соціальна правда і соціальне питання.
- Реформи Петра Великого.
- Відсутність органічного зв'язку між владою і суспільством, між інтелігенцією і народом (безгрунтовність російського культурного шару).

- Соціалізм і комунізм. Марксизм.
- Проблема революції – соціальної і духовної.
- Проблема влади. Анархізм і деспотизм. Лібералізм і демократія. Теократія.
- Проблема християнської держави.
- Православ'я, католицизм і протестантизм. Православ'я і російська душа. Православ'я і російська культура. Церква і життя. Церковний розкол.
- Шлях Росії і російського народу в світі. Росія і Європа. Схід і Захід.
- Народництво і марксизм. Більшовизм. Російська хвороба і її подолання.

Можна зробити спробу узагальнити ці теми. Ось яке визначення основної теми російської думки початку XX ст. дав М. Бердяєв: це «теми про божественний космос і про космічне перетворення, про енергію і творіння; тема про боже в людині, про творче покликання людини і суть культури; тема есхатологічна, тема філософії історії» [3, с. 10].

2. ОСОБЛИВОСТІ РОСІЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ XIX–XX ст.

Філософські системи християнства Сходу і Заходу формувались на догматичних засадах православ'я і католицизму. Російські філософи, апелюючи до віри, ніколи не визначали її в термінах інтелектуальних систем, а поєднували з серцем. Католицька традиція не відкидає «серця» як джерела віри, але вже Тома Аквінський визначав розум як спосіб пізнання Бога, тоді як у православній традиції, починаючи від візантійських мислителів і до релігійних російських філософів XX ст., цінність раціонального пізнання майже зведена до нуля. Поняття, вважають російські філософи, не виражають ні сутності Бога, ні православної віри. Розум йде слідом за вірою, і чим далі людина через віру пізнає Бога, тим більше втрачає сенс раціональне пізнання.

Однією з центральних проблем у православ'ї і католицизмі є проблема *свободи волі*.

У російській філософії є своє поле проблем, свій кут зору, власний стиль філософування, свій образ філософа, своє тлумачення

місця філософії в житті і «є свій власний (національний) тембр голосу, в неї є свої особливі психологічні обертони» [6, с. 52].

Интерес до *історії філософської думки* пробудився в Росії в першій половині XIX – на початку XX ст. Всі скільки-небудь видатні представники російської філософії XX ст. були водночас і її істориками. У цілому цей феномен відображав високий ступінь зрілості філософської думки, внутрішню потребу філософії в рефлексії, в „огляді” на власні національно-історичні традиції та ідейні джерела.

Не випадково вже до жовтневої революції 1917 р. і зразу ж після неї виходить у світ серія публікацій з *історії російської філософії*:

Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии. – 2-е изд. – Пт., 1920;

Ершов М.Н. Пути развития философии в России. – Владивосток, 1922;

Яковенко Б.В. Очерки русской философии. – Пт., 1922. – Ч. 1;

Бердяев Н.А. Русская идея: основные проблемы русской мысли 19 – начала 20 вв. – Париж, 1946;

Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. – Париж, 1948-1950 / 2-е изд. – Париж, 1989.

Головне завдання філософії виявилось у розробці теорії *про світ як єдине ціле*, яка спиралась би на весь багатогранний досвід. Як говорить М.О. Лосський, «тільки завдяки релігійному досвіду ми можемо надати нашому світосприйняттю закінченої завершеності і розкрити найпотаємнішу суть вселенського існування. Філософія, яка брала до уваги цей досвід, неминуче стає *релігійною*» [5, с. 516]. Тому основу своєї самотності російська філософія знайшла, як говорилося вище, у *православ'ї*: через православ'я вона намагалася об'єднати ідеї духовного самовдосконалення особистості і соціальної перебудови. Ряд російських мислителів присвятили своє життя розробці всеохоплюючого християнського світогляду. «Виправданням віри батьків» називав свою теоретичну утопію Вол. Соловйов, а М. Бердяєв послідовно обґрунтовував давні хіліастичні сподівання і середньовічну віру в «Третій заповіді Святого Духа». Те, що весь розвиток російської філософії

спрямований на тлумачення світу в дусі християнства, говорить, на думку М.О. Лосського, багато про що: російська філософія, без сумніву, здійснила великий вплив на долю всієї європейської цивілізації. Православ'я виступає в російській філософії не тільки як антитеза Просвітництву і раціоналізму, а й як рятувальна сила щодо «неповного» без нього Заходу, стверджує Л.П. Карсавін [2, с. 114].

Як одностайно стверджують В. Зеньковський, М.О. Лосський, М.О. Бердяєв та інші автори, російські релігійні філософи починаючи з Хом'якова, зокрема, виходили з тієї думки, що *православ'я* означає *інше сприйняття і розуміння християнства*, ніж католицизм і протестантизм, а тому на його основі може бути знайдено новий підхід до основних питань культури і життя, побудовано новий світогляд. М.О. Лосський висловив це так: «Основне завдання російської релігійно-філософської літератури – це побудова православно-християнського світогляду, що розкриває багатий зміст і життєву дієвість головних догматів християнства, які в багатьох головах перетворились в омертвілі формули, відірвані від життя і світорозуміння» (стаття «Вол. Соловйов і його послідовники в російській релігійній філософії»).

Наступна характерна риса російської філософської думки – прагнення до *синтезу філософських досягнень людства на основі російського бачення проблем*. Яскравим прикладом може бути філософська система Вол. Соловйова, яка з'єднала західноєвропейські, східні й російські знання. Виникла оригінальна філософська концепція *Всєдності*, яка не зводиться до жодної з філософських систем, а сам Вол. Соловйов виступає перед нами як філософ культури, життя, знання, як раціоналіст й ірраціоналіст, дуже близький до містицизму.

Російська філософія, насамперед, різко і беззастережно *онтологічна*.

Російському розуму зовсім *чужий всякий суб'єктивізм*. Російська людина найменше цікавиться власними, вузько особистими поглядами і внутрішнім суб'єктом.

Християнські системи мислителів є, без сумніву, реалістичними. У своєму вченні про таїнство спокутування, милість, обожнюваність і Церкву російські православні філософи вороже

виступали проти однобічного моралізму. Вони стверджували, що *конкретне буття* становить основу дійсності, що світ є *органічне ціле*.

У своєму вченні про Бога і його зв'язки зі світом російські філософи опирались не стільки на висновки, скільки на життєвий досвід «особистого» спілкування з Богом. Сама ідея Божества, як вона розвивалась у російській Церкві, висуває на перший план *елементи тілесності* (таке вчення про «Софію», «премудрості Божі»).

Ще в самому кінці ХІХ ст. російський філософ, запальний апологет християнства Вол. Соловйов, з'ясовуючи походження християнства, вказував на «*релігійний матеріалізм*», «*ідею святої тілесності*», яка дає можливість утверджувати не тільки *Всесвітнє божество*, а й максимальну енергію всього матеріального, зокрема чисто людської волі й дії. Тому немає незрозумілого в словах Д. Писарева про те, що жодна філософія в світі не прищепиться до російського розуму так стійко і так легко, як сучасний здоровий і свіжий матеріалізм.

Важливою характеристикою російської філософії є *космізм*. Християнство релігійних філософів набуває космологічного характеру. У цьому відчувається пряме продовження традицій *античної філософії*. Але, на відміну від античної філософії, космос у російській філософії, як правило, пов'язаний з *людиною*, з її історичним розвитком.

Людина в цій філософії – невід'ємний елемент космічних процесів, їх розумово активна сторона. Це особливо яскраво видно на прикладі *соціології* – вчення, надзвичайно характерного для російської релігійної філософії.

Інтерес до соціології поєднувався з інтересом до надлюдських духовних істот. Ще Платон, Аристотель, Плотін визнавали наявність між усіма істотами в світі потаємних онтологічних зв'язків – зв'язків, які долають усі перепони в часі й просторі. Цю саму думку ми знаходимо у всіх християнських мислителів, а також у Фіхте, Шилінга, Гегеля та всіх російських релігійних філософів. Наприклад, П. Флоренський говорить про ідеальний засіб пізнання світу і людини, їх взаємообумовленість і просякнутість одне одним, їх істотний зв'язок [8, с. 23, 233].

Визнання наявності особисто-людського початку в космосі приводить філософів до висновку про можливість розумного керування космічними процесами. Про це пише М. Федоров: «Єдність метеоричного і космічного процесів дає підставу для розширення регуляції на сонячні та інші зоряні системи для їх відтворення й керування розумом» [9, с. 527].

Ідея російської релігійної думки про одвічну *єдність людини і всесвіту* розвинулася потім у вченні про ноосферу В.І. Вернадського, Д. Чижевського та інших великих природодослідників.

Таке розуміння зв'язку людини і космосу вимагає від людини максимальної відповідальності за стан не лише історії, а й космосу, всесвіту. Тому філософія не виключає можливості розколу зв'язку людини і природи. У російській філософській думці кінця ХІХ – початку ХХ ст. чітко звучить тривога з приводу можливості негативних наслідків впливу людини на природу. Філософія попереджає про загрозу трагедії. Бездуховне ставлення людини до природи, на думку російських філософів, приводить до відчуження людини від природи, людини від людини.

У механічній цивілізації, як говорить М. Бердяєв, відбувається ніби розп'яття всього органічного в механізмі. «Інколи, – пише філософ, – уявляється така страшна утопія: настане час, коли будуть удосконалені машини, якими людина могла б управляти світом, але самої людини більше не буде. Природа буде підкорена техніці» [3].

Важливою рисою російської філософії є ідея *соборності*, розвинута Хом'яковим. *Соборність* означає *поєднання єдності й свободи багатьох осіб на основі загальної любові до Бога і всіх абсолютних цінностей*.

Принцип соборності має велике значення не лише для церковного життя, а й для вирішення багатьох питань у душі синтезу індивідуалізму й універсалізму. Кажучи про соборність, варто відзначити, що росіяни мають при цьому на увазі не тільки суспільність, соціальність, людяність і загальнолюдяність. Такого скільки завгодно і в Америці, і в Англії, соціальними ідеями наповнена вся французька література. Тут мається на увазі *соціальність* як глибинна потреба окремої особистості *бути відповідальною перед народом*, в жертву якому можна принести все.

Слов'янофіли писали на своїх знаменах у числі двох-трьох основних принципів обов'язково і «народність». Навіть такі університетські і кадетські професори-ідеалісти, як князь С. Трубецькой, називали себе соціалістами. На початку ХХ ст. відомий філософ і містик М. Бердяєв пише про «правду соціалізму»; композитор-романтик Скрябін говорить про «всенародне дійство».

Загальноросійська ідея соборності надихала і російських революціонерів, коли вони віддавали своє життя заради загального народного блага. Звідси випливає, що як тільки російська філософська думка починала торкатись окремої особистості, тобто ставити *етичні питання*, то вони зразу ж перетворювались в *ідеологію суспільного подвижництва* і героїзму. Сюди входить декілька ідей.

По-перше, російські філософствуючі письменники відчували жагучу потребу очищення перед народом, справедливого людяного ставлення до нього. В народ йшли і дворяни-декабристи, і різночинці-демократи.

По-друге, ця потреба внутрішньої чистоти перед народом перетворюється в справжній героїзм. У передовій російській інтелігенції істинним вважалось вести революційну боротьбу, принаймні бути в опозиції до уряду.

Головною особливістю російської філософії є її *антропоцентризм*, виключна зайнятість темою людини, її долею і проблематикою. Російська філософська думка майже фатально гуманістична. При цьому на перший план виходить ідея волі людини. Уже в митрополита Іларіона в «Слові про Закон і Благодать» людина розглядається як вільна істота, здатна творити як добро, так і зло.

У «Самопізнанні» М. Бердяєв писав: «У центрі моєї думки завжди стояли проблема волі, особистості, творчості, проблеми зла і теодицеї, тобто по суті одна проблема – проблема людини; її призначення, оправдання її творчості» [4].

Але з цим пов'язане й інше: людина як об'єкт філософського аналізу для філософа – це реальна людина з усіма притаманними їй протиріччями. Звідси, з одного боку, постійний пошук «нової людини», а з іншого – співчутливе ставлення до маленької, ча-

сом самотності у світі людини. Останнє притаманне філософії Л. Шестова. В ній, трагічно втративши Віру, самотність займає значне місце.

Водночас людина в російській філософії самотня, вона – мета творчості й не може бути знаряддям ні в чийх руках. «Особистість людська, а не особистість узагалі, не абстрактне поняття, а дійсне, живе обличчя, кожна окрема людина має безумовне божественне значення, – писав Вол. Соловйов. – У цьому твердженні сходяться християнство з сучасною мирською цивілізацією».

Подібна постановка проблеми свідчить про те, що російська філософська думка постійно тяжіла до *екзистенціального аналізу*, розглядала життя і смерть, долю і суть існування людини, надію і страх тощо, що в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. привело до появи в її надрах таких течій, як *екзистенціалізм* (М. Бердяєв, Л. Шестов), *персоналізм* (М. Бердяєв), герменевтика (Г. Шпет). У цьому російська філософія по-своєму визначила розвиток західної філософії і ніби передбачила форми її подальшого існування.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

У чому полягають особливості російської релігійної філософії середини ХІХ – початку ХХ ст.?

За якими ознаками здійснюється періодизація зазначеного періоду?

1. Алексеев. Вместо предисловия // На переломе. Философия и мировоззрение / Философская дискуссия 20-х гг. – М., 1990.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов / Сост. и отв. редактор А.Ф. Замалева. – СПб.: Наука, 1992.
3. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – М.: Книга, 1991.
4. Бердяев Н.А. Человек и машина / Н.А. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. – № 2.
5. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: Высш. шк., 1991.

6. Шпетт Г.Г. Очерк развития русской философии // Г.Г. Шпет. Соч. – 1989.

7. Барабанов Е.Б. Русская философия в кризисе идентичности / Е.Б. Барабанов // Вопр. философии. – 1991. – № 8.

8. Флоренский П.М. Макрокосмос и микрокосмос: Богословские труды / П.М. Флоренский. – М., 1983.

9. Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Н.Ф. Федоров. Соч. – М., 1982.

Тема: ФІЛОСОФІЯ РОСІЙСЬКОГО КОСМІЗМУ

1. ФІЛОСОФІЯ «ЗАГАЛЬНОЇ СПРАВИ» М.Ф. ФЕДОРОВА

2. БІОЛОГІЧНЕ МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА: СМЕРТЬ – БЕЗСМЕРТЯ

3. ОСОБИСТІСНИЙ ЗРІЗ ЕТИКИ КОСМІСТІВ (ЛЮБОВ, ПРОБЛЕМА СТАТІ, РОДИННІ СТОСУНКИ)

4. ІДЕЯ ПАТРОФІКАЦІЇ М. ФЕДОРОВА

5. ФІЛОСОФСЬКИЙ МОНІЗМ К.Е. ЦІОЛКОВСЬКОГО

Напрямок філософської думки російського космізму був обумовлений об'єктивними передумовами планетарного масштабу. Найпереді це криза світоглядних концепцій кінця XIX ст., яка поглиблювалася стрімким розвитком науково-технічного прогресу, наростаючою евристично-науковою хвилею, що кардинальним чином позначилося на вкоріненій концепції світобудови, принципово змінивши світогляд сучасної людини.

Зростаючі можливості пізнавального процесу *обумовили розширення меж людського буття до космічного виміру*, надавши ідеї планетарного розвитку цивілізації нових перспектив, а творчій діяльності людини – глобальних масштабів.

Стрімка розбудова наукової картини світу сприяла поширенню сцієнтичних поглядів, стимулювала пошуки так званих «позитивних» варіантів філософії людини, розчищаючи таким чином шлях для антропологізму XX ст.

Автор дотримується ідеї, що *філософія космізму* стала одним із шаблів у духовному сходженні людства на шляху усвідомлення своєї творчої місії у Всесвіті.

Пропонуємо наступну класифікацію напрямів російського космізму:

- філософсько-релігійний, гуманітарний;

- природничо-науковий;

- езотеричний.

1. ФІЛОСОФІЯ «ЗАГАЛЬНОЇ СПРАВИ» М.Ф. ФЕДОРОВА

Найхарактернішою рисою російського філософського знання є його спрямованість на *християнство*. Біля витоків релігійної філософії стояв **Микола Федорович Федоров** (1828–1903). Його оригінальні ідеї мали великий вплив на Вол. Соловйова, Ф. Достоєвського, Л. Толстого.



Народився в Москві. Навчався в Рішельєвському ліцеї в Одесі. Працював учителем. Багато років був бібліотекарем у Румянцевському музеї, центральній бібліотеці Москви. Його ерудиція, пам'ять і висока моральність вражали сучасників.

Федоров жив напруженим духовним життям, звів до мінімуму свої матеріальні потреби: винаймав маленьку кімнату, спав не більше 4-5 годин на добу на горбатій скрині, замість подушки підкладав під голову що-небудь тверде. Харчувався дуже скромно, іноді місяцями обходився без гарячої їжі, значну частину плати роздавав своїм «стипендіатам». Ніколи не носив теплої одягу і завжди ходив пішки. Але в 1903 р. в лютий мороз друзі вмовили його одягнути шубу і поїхати в екіпажі. Федоров захворів на запалення легень і помер.

2. БІОЛОГІЧНЕ МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА:

СМЕРТЬ – БЕЗСМЕРТЯ

«Філософія загальної справи» – головний твір мислителя. У світогляді Федорова своєрідно поєднувалось справжнє християнське натхнення з мотивами натуралізму і «просвітницької» віри в

силу науки і розуму. Він критично ставився до сучасної йому науки, спостерігаючи, як учені поділили єдину науку на безліч окремих галузей, уявляючи, що зможуть поодиноці звільнити людство від тягара нещастя, які обрушилися на нього. Вони не розуміли, що є загальне питання для них усіх. Непорозуміння у співтоваристві вчених виникає від того, що у них немає спільної справи, але саме таким могло б стати об'єднане зусилля вчених, спрямоване на регуляцію і керування силами сліпої природи. Федоров був переконаний, що людство занадто довго було зосереджене на другорядних питаннях з'ясування своїх стосунків (особистих, політичних, економічних соціальних і т. ін.) і тому не спромоглося скерувати загальні зусилля на боротьбу з головним ворогом – смертю. Згідно з філософом, первісне гріхопадіння полягає у тому, що людина отримала від Бога своє життя задарма, а не ціною власних зусиль пізнання таємниць світобудови.

Відчуття боргу перед Отцем Небесним поступово трансформується у відчуття обов'язку перед батьками земними. М. Федоров робить висновок, що вчення про родинність здатне об'єднати все людство.

Методологічним принципом організації науки, на думку М.Ф. Федорова, має стати *принцип тотожності розуму практичного і розуму теоретичного*.

Важливу роль у філософії спільної справи Миколи Федорова мають ідеї активного покликання людини. Йому належить оригінальне формулювання філософсько-релігійної вимоги активного, регулюючого, перетворюючого ставлення людини до *природи*.

3. ОСОБИСТІСНИЙ ЗРІЗ ЕТИКИ КОСМІСТІВ

(ЛЮБОВ, ПРОБЛЕМА СТАТІ, РОДИННІ СТОСУНКИ)

Мислитель вносить у християнство активний антропологізм і не погоджується з тією пасивністю людини, яка в православ'ї зведена майже в догмат. Пасивне ставлення до природи філософ вважає язичництвом. Лише людина вносить у природу доцільність. Сама природа несвідома і недоцільна.

У регуляції, в керуванні силами сліпої природи і полягає та велика справа, що може і повинна стати спільною. Якщо людство

навчиться керувати силами природи і, отже, покінчить із голодом і задовольнить інші свої потреби, то, на думку Миколи Федорова, тим самим покінчить і з джерелами людської ворожнечі. Воно зосередить усі свої сили на спільному завданні управління природою на земній кулі і навіть у межах усього Всесвіту. На такий хід думок філософа великий вплив мали досліди із штучним дощем, який викликали за допомогою гарматної стрільби (у США, а потім у період голоду в Росії). «У філософії спільної справи» мислитель будує далекосяжні плани, міркує про керування метеорологічними процесами, про використання сонячної енергії і заміну кам'яного вугілля. Філософ пропонував засвоїти електромагнітну енергію земної кулі так, щоб регулювати нею рух у просторі і перетворити її у подобу корабля для польотів у космічному просторі. Миколу Федорова не лякала небезпека перенаселення Землі, він передбачав можливість заселення інших планет та небесних тіл.

У вченні російського філософа рельєфно простежується зв'язок людського життя із життям космічним. Микола Федоров обґрунтовував зв'язок між життям і людським розумом, людиною і космосом, прагнув відновити втрачене розуміння цілісності буття. Ідеї фєдоровського космізму гаряче підтримували Федір Достоєвський, Лев Толстой, Володимир Соловйов, Михайло Умов.

XIX століття для М.Ф. Федорова – це століття відновлення марновіств, заперечення філантропії і гуманізму. Засвоївши дарвінізм, нинішнє століття визнало боротьбу законною справою і зі сліпого знаряддя природи стало свідомим її знаряддям, органом.

Гуманісту М.Ф. Федорову, який шукає правди, важко сприймати існуючий у суспільстві *небратерський стан*, під яким він розуміє усі юридично-економічні відносини, становість і міжнародний розбрат. Причиною неспорідненості є «цивілізація», яка замінила братерство і «державність», яка замінила «вітчизність» («отечественность»). Що цінніше: чи золото, яке є джерелом взаємного винищування, чи прах батьків як мета поєднання синів? Що потрібно поставити наперед: чи вирішення питання про багатство і бідність (питання соціальне), чи ж вирішення питання про життя і смерть (питання природне) – ось проблеми, які стоять у центрі філософування Федорова.

Він вважав, що питання про багатство і бідність – питання неповнолітніх. Воно нерозв'язне і не може усунути питання про смерть. Смерть позбавляє багатство будь-якої його цінності. Звідси іноді постає інтерес до аскетизму.

Відстоюючи уявлення про обмеженість нашого земного буття в нинішньому вигляді, Федоров пише, що вчена спеціальність має тимчасове значення. Зловживанням для нього є прагнення до знання як мети, заміна справи світоглядом, тобто культ ідей (ідеолактрія). Критично налаштований Федоров і стосовно релігії у формі платонізму, оскільки така релігія виходить з поняття відродження без участі в ньому людини. Вчені, зайняті вдосконаленням процесу виробництва речей, які посилюють розмежування і ворожнечу між людьми, наближають нас до смерті. Федоров закликає замінити такий підхід до знання дослідженням причин смерті заради воскресіння: «*Воскресіння є заміна хтивості народження свідомим відтворенням*».

За логікою Федорова, *воля до народження* є хтивістю, вона породжує багатство і приводить увесь рід людський до деморалізації. *Воля до воскресіння*, навпаки, сприяє моралізації усіх світів Всесвіту. Світи, нині спонукувані байдужими силами, будуть керовані братерським почуттям усіх воскреслих поколінь. Більш того, ці світи будуть керовані і розумом воскреслих поколінь, а тому вони будуть керовані раціональним чином.

Учення Миколи Федорова про спорідненість людей, про активне ставлення до природи спрямоване на те, щоб вирішити центральну проблему всієї фєдоровської філософії – *воскресіння мертвих*. Воскресити померлих батьків – не в переносному, а в прямому розумінні, тобто повернути їх до земного життя – ось та спільна справа, переконує філософ, яка може об'єднати весь рід людський і породити стосунки справжнього братерства. Об'єднання, пише Микола Федоров, не для надання комфорту, матеріального добробуту для всіх живих, а для воскресіння померлих. Необхідна загальна обов'язкова освіта, що розкриває здібності і характер кожного, вказує кожному, що він має робити і з ким – починаючи від шлюбу – має нести свій обов'язок у справі перетворення сліпої природи в керовану розумом, у праці перетворення її зі смертоносної у живоносну.

4. ІДЕЯ ПАТРОФІКАЦІЇ М. ФЕДОРОВА

Для воскресіння мертвих потрібні припинення ворожнечі, моральне єднання людей й активна регуляція природи шляхом застосування знання, науки і техніки. Кожна людина, міркує філософ, живе за рахунок предків і має сплатити свій борг. Народження несе за собою смерть батьків. Кожне нове покоління винне у смерті покоління попереднього. «Ми живемо, – стверджує Микола Федоров, – не за чужий тільки рахунок, не за рахунок лише сліпої сили природи, а також за рахунок собі подібних, навіть найближчих, замінюючи їх». В основу філософії спільної справи Миколи Федорова покладене оригінальне вчення про спорідненість, яка становить фундамент спільної справи і, по суті, є послідовною, патріархальною теорією життя людського і життя світового, адже і в основу життя самого Бога покладено спорідненість – батьківства, синівства, братерства. Триєдиний Бог християнства – довершений взірець цієї спорідненості.

Фєдоров пов'язує своє вчення з християнством, а саме з православ'ям, в якому особливо цінується ідея *воскресіння* (Пасха) і *вічності життя*.

Обов'язок людини – досягнення надморального – супраморалізму. Завдяки знанню і діяльності людина повинна перетворити всі сліпі і часто ворожі сили природи в знаряддя і органи людства. Встановивши панування над природою, *людство переможе смерть*. Більше того, людство може і повинно поставити перед собою завдання воскресіння всіх своїх прабаб'яків. Навіть невіруючі, тобто матеріалісти, не можуть довести, що воскресіння наших предків неможливе. Тому ніхто не має права ухилитися від цього завдання. Розкладання тіла і повне зникнення його частинок не є абсолютною перешкодою до їх возз'єднання, оскільки частинки тіла не можуть вийти за межі простору.

Логіку воскресіння Федоров бачить наступним чином: перший відроджений буде відроджений негайно після смерті. Потім навчатися воскресати тих, хто ледь піддався тлінню, потім – тих, хто більше розклався, і так далі. Нарешті, досягнувши все більшого досвіду воскресіння, рід людський дійде до воскресіння першого померлого.

Один з недоліків Дантового раю Федоров вбачав у тому, що людство переноситься на небо з усією його моральною обмеженістю.

Називаючи задумане ним *воскресіння іманентним*, Федоров засуджував прагнення до потойбічного, трансцендентального буття. Його ідеалом було здійснення Царства Божого в цьому світі.

На думку М.О. Лосського, вчення Федорова про воскресіння людини має на увазі неперетворене тіло, яке все ще потребувало б їжі. Звідси виникає питання про заселення інших планет. Все це досягається завдяки високорозвинутій науці і техніці. З цієї точки зору вчення Федорова близьке до вчень сучасних натуралістів, які вважають за можливе продовження життя завдяки удосконаленню мистецтва медицини, покращенню гігієни тощо.

Однак наука безсила створити оновлене тіло. Його створює дух людини, який любить Бога більше, ніж самого себе, і всіх ближніх так, як себе. Така людина вільна від самолюбства як першопочаткового зла. Все інше – недосконалість тіла, сліпота сил природи, людська ворожнеча – тільки наслідки першопочаткового зла. Тому подолання зла може бути досягнуте лише завдяки усуненню його головної причини – відриву від Бога.

Гуманіст Федоров був противником пануючого у суспільстві поділу праці на розумову і фізичну: «З усіх поділів розпадиння думки і справи (які стали належати особливим станам) становить найбільше нещастя, незрівнянно більше, ніж поділ на багатих і бідних». Соціологічна ідея, що обіцяє усунення поділу на багатих і бідних, на думку Федорова, не зможе забезпечити головного – участі всіх у знанні. Доки у знанні не братимуть участі всі, доти чиста наука залишиться байдужою до боротьби, до винищування навколишнього середовища.

Вчення Федорова викликало великий інтерес до себе з боку людей, які знали його близько. З цього вчення вийшли К.Е. Ціолковський та І.В. Мічурін.

Багато філософів і письменників XIX століття міркували над сутністю воскресіння. Адже, зрозуміло, що питання про воскресіння як спільну справу було нав'язане Федорову рядками Євангелія. Але він хибно зрозумів думки Ісуса Христа. Його

зацікавило, як зрозуміти, щоб «сущі в трунах» почули голос Бога натуральним чином. Але він чомусь не звернув уваги на символізм інших текстів, скажімо: «Ти носиш ім'я, начебто живий, але ти мертвий» (Откр. 3.1).

Істинно незбагненні шляхи людської думки. Великий ерудит, але книжник! Саме про таких Христос говорив: «Книжник». Людина, яка чудово знала світову літературу, аскет, який звеличував свій дух, вибрав нетрадиційну і незвичну для світової культури філософію життя. Тому і не дивно, що представники релігійно-ідеалістичної філософії сприйняли вчення М.Ф. Федорова дуже критично, визначивши основну його суперечність – *відношення тіла і духу*.

С.М. Булгаков підкреслює, що з «Філософії спільної справи» не випливає розуміння життя і смерті, а тому і вносить цим двозначність в усе вчення Федорова. Можливі дві версії: 1) людське тіло – лише машина, а смерть – це її руйнація і псування; 2) у людському тілі живе дух, це тіло оживляючий, і розірвання їхнього союзу (смерть) протиприродне.

Думка про воскресіння можлива лише при вірі у безсмертя, зауважує С.М. Булгаков. Тоді ідея Федорова про відтворення тіл батьків трудами синів припускає природність повернення душі у тіло, яке їй раніше належало. У такому світосприйнятті критики вбачають дивний симбіоз матеріалізму і спиритуалізму. Воскресіння, як і народження, С.М. Булгаков розглядає як творчий акт Божої всемогутності, яким душі покійного повертається животворна її сила, здатність створити для себе, відповідно до своєї природи, тіло. Але це вже акт теургічний.

Найвидатнішим російським філософом, який намагався створити цілісну світоглядну систему релігійної філософії, що пов'язала б воедино питання релігійного і соціального життя людини, був Вол. Соловйов.

5. ФІЛОСОФСЬКИЙ МОНІЗМ К.Е. ЦІОЛКОВСЬКОГО

Костянтин Едуардович Ціолковський (1857–1935) був знаним послідовником вчення Федорова і вважав себе матеріалістом і панпсихістом, який визнає *чуттєвість усього Всесвіту*. У праці «Монізм Всесвіту» він писав, що чуттєвість – це властивість,

невіддільна від матерії, а тому будь-яка матерія за певних умов може перейти в органічний стан; можна стверджувати, що неорганічна матерія потенційно жива.

Кожний атом має потенційну здатність жити за будь-яких складних обставин. Мислить мозок, але відчують атоми, які його складають. Зруйновано мозок – зникло і напружене почуття атомів, замінившись відчуттям небуття, близьким до нуля, робить висновок Ціолковський.

Ціолковський вважав, що процес відновлення і творення в природі сильніший за процес умирання, оскільки число організмів на Землі безупинно зростає. Він пророчив: «Населення Землі може збільшитися, при збереженні найбільшого добробуту, у тисячу разів. Якби не обмеженість сонячної енергії, яку отримує Земля, то вся вона могла б перетворитися в живе. Планета могла б тоді ожити».

Методологічні ідеї, якими керувався Ціолковський, достатньо виразно ним сформульовані. Він вважав, що мозок і душа смертні і тому врешті розпадаються на атоми, які безсмертні. З атомів і їх частин знову виникає матерія, котра дає життя, за законом прогресу, ще більш довершене. Тут Ціолковський зробив цікаве зауваження: «Рідко астрономи спостерігають згасання сонць, значно частіше виникають нові сонця». Хоча і гаснуть сонця, але на їх місці з'являються нові. Якщо ж глянути на життя спіральних туманностей або чумацьких шляхів, вони живуть значно довше за сонячні системи. Ще довше живуть групи чумацьких шляхів – ефірні острови. Таким чином, визначаючи єдине матеріальне начало світу, Ціолковський дотримувався монізму Всесвіту.

Його хвилювали утопічні ідеї очікування царства розуму на Землі: «Можна незабаром очікувати початку розумного і помірного суспільного устрою на Землі... Наступить об'єднання, припиняться внаслідок цього війни, тому що не буде з ким воювати». Усе це спричинить швидке поліпшення побуту людей, а значить і «посилене розмноження». Населення збільшиться в 1000 разів, і стане людина «істинним господарем Землі», пророкував



Ціолковський. Тоді людина стане змінювати склад атмосфери, перетворювати сушу і широко експлуатувати океани. «Клімат буде змінюватися за бажанням або потребою».

Технократичний оптимізм Ціолковського безмежний. Тут не можна втриматися від спокуси цитування: «Техніка майбутнього дасть можливість здолати земне тяжіння і подорожувати по всій Сонячній системі. Відвідають і вивчать усі її планети. Недосконалі світи ліквідують і замінять власним населенням. Оточать Сонце штучними житлами, запозичаючи матеріал від астероїдів, планет і їх супутників. Це дасть можливість існувати населенню більш численному (у два мільярди разів), ніж населення Землі».

Заселивши Сонячну систему, людина піде далі у просторі Чумацького Шляху, сподівається Ціолковський.

Таким чином, через визнання, навіть переконання в істинності певних світоглядних принципів світові явився геній, який поклав початок космічній ері в житті земного людства.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

У чому полягає філософія «загальної справи» М.Ф. Федорова? Розкрийте зміст ідеї патрофікації М.Ф. Федорова.

Яке історичне значення мали ідеї М.Ф. Федорова і К.Е. Циолковського для подальшого розвитку філософії і науки?

Федоров Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Федоров / общ. ред.: А.В. Гулыга; вступ. ст., примеч. и сост. Г.С. Семеновой – М.: Мысль, 1982. – 711 с.

Федоров Н. Философия общего дела / Н. Федоров. – М., 1990. – Т. 1. – С. 5-21; Т. 2.

Циолковский К.Э. Разум космоса и разум его существ / К.Э. Циолковский. – М., 1960.

Циолковский К.Э. Причина космоса; Научная этика; Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной – М., 1992.

Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М., 1989.

Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление / В.И. Вернадский. – М., 1991.

Братерська-Дронь М.Т. Етика космізму: проблема людських стосунків / М.Т. Братерська-Дронь. – К., 2002.

Чемерисова Н.В. Идеал духовно-нравственного преображения человека в русском космизме / Н.В. Чемерисова. – Ростов-на-Дону, 2002.

Маслеев А.Г. Антропологический смысл русского космизма / А.Г. Маслеев. – Екатеринбург, 2004.

ФІЛОСОФІЯ РОСІЙСЬКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕСАНСУ

Тема: ФІЛОСОФСЬКА СИСТЕМА ВОЛ. СОЛОВЙОВА

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФІЛОСОФСЬКЕ СТАНОВЛЕННЯ
2. ІДЕЯ ВСЕЄДНОСТІ
3. СОФІОЛОГІЯ
4. ІСТОРІОСОФІЯ. ІДЕЯ ТЕОКРАТІЇ
5. МОРАЛЬНІСНА ФІЛОСОФІЯ. «ВИПРАВДАННЯ ДОБРА»

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФІЛОСОФСЬКЕ СТАНОВЛЕННЯ



Соловйов Володимир Сергійович (1853–1900) – релігійний філософ, який розробив концепцію «*філософії Всеєдності*». Син відомого історика Сергія Соловйова, що написав «Історію Росії» в 29 томах.

З дитинства, завдяки дідові-священнику, в нього виховувалось релігійне почуття, любов до поезії, цікавість до народної творчості, розвивалось містичне ставлення до природи. Однак в юнацькі роки (з 1866 по 1871 рр.) пережив релігійну кризу. У цей період він зневірився в релігії, став атеїстом, викинув у сад ікони, був на позиціях вульгарного матеріалізму Бюхнера. Проте поступово під впливом читання творів різних філософів відійшов від атеїзму і став глибоко віруючою людиною,

створив релігійну філософську систему, проте не дотримувався релігійних обрядів систематично.

Навчався на фізико-математичному факультеті Московського університету. Захистив магістерську дисертацію на тему «*Криза західної філософії (проти позитивізму)*». В 1874 р. після закінчення Московського університету близько року навчався в Московській духовній академії.

У процесі світоглядної еволюції він перейшов від соціальних ідеалів соціалізму і комунізму до вивчення історії філософії. Вивчення творчої спадщини Спінози, Шопенгауера, Гартмана, а потім Гегеля, Шеллінга привело до створення власної *філософської системи*. Намагався створити цілісну систему філософських знань, побудованих на метафізично-містичних засадах.

Містична спрямованість світогляду Соловйова була пов'язана з особистим містичним досвідом.

Для проведення наукових досліджень у галузі індійської гностики і середньовічної філософії поїхав у Лондон, де працював у Британському музеї. З Лондона їде до Єгипту, до чого його спонукають *містичні видіння*.

Перше таке видіння, пов'язане з першим дитячим коханням, він пережив у 10-річному віці. Воно прийшло під церковним склепінням під час богослужіння і вплинуло на всю його подальшу долю. Вдруге видіння прийшло в Лондоні і підказало поїздку в Єгипет. Чому Соловйов відправився в Єгипет, достеменно нікому не відомо. Приїхавши в Каїр, він вже за декілька днів відправився в Фіваїду, що знаходилася в 200 км від Каїра. Фіваїда – стародавнє місто, де збереглися пам'ятки єгипетської і християнської культур. Він подорожував пішки, наодинці, одягнутий у європейське вбрання – циліндр і плащ. Недалеко від Каїра, в 20 км, зустрів бедуїнів, котрі його пограбували і зникли. Самотньо він лежав серед пустелі, і йому явилось видіння, котре він описав у вірші «*Три побачення*» («Три свідання»):

Все видел я, и все одно лишь было, –

Один лишь образ женской красоты...

Передо мной, во мне – одна лишь ты.

Після повернення з Єгипту Соловйов переїхав у Петербург, поступив на службу у Вчену раду міністерства народної освіти.

У 1880 році захистив докторську дисертацію на тему «Критика абстрагованих начал».

28 березня 1881 р. прочитав прилюдну лекцію, в якій закликав Олександра III помилувати вбивць Олександра II, оскільки, на його думку, страта народовольців, котрі вбили царя Олександра II 1-го березня 1881 р., суперечить християнському розумінню моральності. Це викликало негативне ставлення до Соловйова з боку офіційних кіл. Він остаточно залишив професорську діяльність.

У 80-ті роки на запрошення єпископа Штроссмейєра відвідав Загреб (Хорватія) і там оприлюднив книгу «Історія і майбутнє теократії». У цій книзі, а також у книзі «Росія і вселенська церква», опублікованій у Парижі французькою мовою, Соловйов добре відгукнувся про римо-католицьку Церкву. Все це породило думку, що Соловйов відійшов від православ'я і став католиком.

За своїм зовнішнім виглядом Соловйов, «не будучи аскетом... мав вигляд виснажений і являв собою якісь живі моці. Густі локони, що спускалися до плечей, робили його схожим на ікону... З цією зовнішністю аскета різко контрастував його звучний, гучний голос... Він вражав своєю містичною силою й глибиною, що йшли невідомо звідки» (Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание В.С. Соловьєва. – М., 1913. – С. 3, 18).

«Своїм духовним виглядом він нагадував той створений бродячою Руссю тип мандрівника, котрий шукає вишнього Єрусалима, а тому проводить життя в ходінні, але не зупиняється надовго ні в якій тутешній обителі» (там само. – С. 33).

У 17 років він покохав свою кузину Катерину Романову. Після декількох років заручин Романова йому відмовила. В 1875 році в альбомі Т.Л. Сухотінї він записав, відповідаючи на запитання, чи був він закоханий і скільки разів: «Серйозно – один, взагалі – 27».

У матеріальних і грошових питаннях він був надзвичайно невибагливим і зневажливо віддавав гроші всім, хто в нього просив, залишаючись деколи без копійки. Мав багато друзів серед представників різних прошарків суспільства.

Дослідники творчості Соловйова поділяють її на три періоди:

- 1) період занять теософією, тобто християнським ученням;
- 2) період занять теократією;
- 3) період занять теургією, есхатологією.

Система Соловйова – спроба створити релігійну філософію, що являє собою синтез науки, філософії і релігії.

Він – релігійний філософ, оскільки у центрі його філософії – ідея Бога. Дійсність Бога не може бути доведена чисто логічно. Але людина має потребу в наявності безумовного начала для вищих інтересів її, для волі і моральної діяльності. Розум до деякої міри робить ймовірним дійсне існування Бога, вважав Соловйов, але безумовна впевненість у такому існуванні дається тільки вірою. Більше того, Соловйов стверджував, ще це стосується існування не тільки безумовного начала, а й будь-якого предмета й усього зовнішнього світу взагалі.

Гносеологія. Позиція Соловйова тут ясна і визначена: «Що поза нами і незалежно від нас що-небудь існує, – цього знати ми не можемо, оскільки все, що ми знаємо (реально), тобто все, що ми випробуємо, існує в нас, а не поза нами (як наші відчуття і наші думки); те ж, що не в нас, а в собі самому, те тим самим знаходиться поза межами нашого досвіду і, отже, нашого дійсного знання і може таким чином стверджуватися лише актом духу, який виходить за межі цієї нашої дійсності і який називається вірою».

Соловйов вважає, що існування зовнішньої дійсності утверджується вірою, а її сутність дається у досвіді. У те, що дійсність є, ми віримо; а те, що вона таке, ми випробовуємо і знаємо. «Якби ми не вірили в існування зовнішньої дійсності, то все, що ми випробуємо і знаємо, мало б лише суб'єктивне значення, представляло б лише дані нашого внутрішнього психічного життя», – заявляє Соловйов.

В існування *Бога* розум може тільки *вірити*. А те, що є Бог, ми випробовуємо і дізнаємося. Внутрішні дані релігійного досвіду пізнаються як дії на нас божественного начала, як його одкровення в нас.

Точне знання про божественні предмети досягається організацією релігійного досвіду в цілісну логічну систему. Тому, крім *релігійної віри і релігійного досвіду*, потрібне ще *релігійне мислення*,

результатом якого є *філософія релігії*. Вона потрібна для віруючого і для людини, здатної мислити про предмети своєї віри. Філософія релігії – це зв'язана система і повний синтез релігійних істин про божественне начало.

Соловйов вважає, що безумовний зміст божественного начала здійснюється в особливій індивідуальній істоті – Христі. В усякому організмі є єдність виробляюча і єдність зроблена; єдність у собі і єдність у явищі. У божественному організмі Христа діюче єднаюче начало є Слово і Логос.

Єдність, вироблена у християнській теософії, зветься *Софією*.

2. ІДЕЯ ВСЕЄДНОСТІ

Ядром російської релігійної онтології виступає філософія Всеєдності Вол. Соловйова. Побудова «вільної теософії» здійснюється філософом у межах подолання раціональних, емпіричних, а також суто релігійно-догматичних засобів осягнення буття. Жоден із цих засобів сам по собі не володіє істиною – необхідне поєднання їх зусиль. Саме ж осягнення буття можливе лише як осмислення.

Онтологія Всеєдності включає не лише ідеальну модель світу (мається на увазі побудова системи Всеєдності), але й принципи оптимальної поведінки людини в бутті.

Смислове поле онтології Вол. Соловйова будується навколо двох постулатів:

1. У процесі Всеєдності людина зобов'язана відігравати провідну роль;

2. Християнство поширює свої інтереси та свій вплив на всі сфери життя.

Вказані постулати набувають свого розвитку майже у всіх прихильників філософії Всеєдності. Саме на ці онтологічні аксіоми спирається і Л. Франк.

3. СОФІОЛОГІЯ

Його все життя хвилював образ *вічної жіночності* – образ *Софії Премудрості Божої*. Це поняття Софії Соловйов взяв із кабалістичної літератури. Джерела, пов'язані з цим образом, він вивчав у Британському музеї. Під впливом дослідження теософської

літератури Володимир Соловйов і відправився в Єгипет. В цей період його охоплювали містичні видіння. Образ Софії являвся у вигляді деякої космічної лазури з жіночим обличчям. Це Соловйов описав у вірші (1875):

*Вся в лазури сьогодні явилась
Передо мною цариця моя, –
Сердце сладким восторгом забилося,
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.*

Соловйов стверджував, що *Софія* є тіло Божже, матерія Божества, перейнята началом божественної єдності. Звичайно це не матерія філософів – це матерія, яку розглядають у найзагальнішому значенні.

Він пропонує розглядати Божество як цілісну істоту, як універсальний організм, який припускає множини суттєвих елементів, що складають цей організм. Для того, щоб Бог відрізнявся від видимої дійсності, слід визнати у Ньому свій особливий вічний світ. «Інакше наша ідея Божества буде більш убогою, абстрактною, ніж наше уявлення про видимий світ», – переконує Соловйов. Тут він наближається до змісту філософії Платона, вбачаючи у Богові множинність субстанційних ідей, тобто потенцій.

Християнська теософія Соловйова постає перед нами як пізнання Бога і його ставлення до світу. Те, що він назвав містичним ім'ям Софія, є створена Богом єдність, є начало людства, ідеальна, або нормальна людина. Христос теж причетний до людського начала, є людиною, другим Адамом. Софія є ідеальне, довершене людство, яке вічно знаходиться в цілісній божественній істоті, або Христі.

Софія, як відносно *пасивне начало*, яке присвячене Богу і отримує від Нього свою форму, – це вічна Жіночність. Жіночність є жива духовна істота, якій належить уся повнота сил і дій. Весь світовий процес – процес її втілення у велике різноманіття форм і ступенів. Софія, будучи тілом Христовим, є Церква, наречена божественного Логосу. Як жіноча індивідуальність вона втілюється в образі святої Діви Марії.

Вол. Соловйов поділяє ідею мислителів минулого про те, що в людині живуть вічні сили світобудови. Людина як явище є факт тимчасовий і минулий. Людина як сутність – вічна і всеосяжна. Тільки визнаючи, що кожна дійсна людина глибинною своєю сутністю корениться у вічному божественному світі, розумно припустити дві великі істини: людську свободу і людське безсмертя.

До філософської антропології Соловйова належить його вчення про «вічну людину», «про людство як єдину істоту».

На думку Соловйова, прогрес науки і філософії призвів до того, що форма, в якій існує християнство, не відповідає його змісту. Слід відновити істинне християнство.

4. ІСТОРИОСОФІЯ. ІДЕЯ ТЕОКРАТІЇ

Історіософія Вол. Соловйова – це спроба зрозуміти світову історію як «довгий ряд вільних актів» на шляху до встановлення Боголюбської єдності, як діалог Софії і Логосу, що виявляється в духовно-релігійному, моральнісному і художньому розвитку людства.

1-а стадія – природне, безпосереднє об'явлення. Людство усвідомлює Бога як природну істоту: язичницькі вірування, природничо-науково-матеріалістичні вчення Нового Часу.

2-а стадія. Бог відкривається людям як трансценденція: буддизм.

3-я стадія. Старозавітна релігія, що відкрила людям особистісного Бога, елліністична філософія з її вченням про Логос дали людству позитивне об'явлення, сенс якого розкрився тільки в християнстві, в боголюбській особі Ісуса Христа.

4-а стадія. Недосконалість історичного християнства – розкол на Східну і Західну Церкви. Східний світ стверджує «безлюдяного Бога», а західний – «безбожну людину».

5-а стадія. Має відбутися Возз'єднання Бога з людством. І в цьому особлива місія Росії.

Йому притаманний історіоцентризм у підході до всіх проблем, що потрапляють до поля зору. З цим пов'язаний пошук соціальної правди, віра в історичний поступ, а також спроби виправлення історичних форм християнства, що на певному етапі творчого

розвитку Соловйова втілюється в *утопічно-теократичну концепцію* з виразною симпатією до *католицизму*. Втім, сам мислитель усвідомлював своє сповідання як універсалістську «релігію Святого Духа», яка є ширшою та змістовнішою за всі окремі релігії.

Історіософія Соловйова – це спроба зрозуміти світову історію як «довгий ряд вільних актів» на шляху до відновлення боголюбської єдності, як діалог Софії і Логосу, що виявляється в духовно-релігійному, етичному і художньому розвитку людства. На першому етапі – природного, або безпосереднього, одкровення – людство осягає Бога як природну істоту; такі язичницькі вірування стародавнього світу і природно-науково-матеріалістичні вчення Нового Часу. На другому етапі Бог відкривається людям як протилежне природі начало; як трансценденція, ніщо; таке негативне одкровення переважно в східних аскетично-песимістичних релігій, найбільш послідовно представлене в буддизмі, що прагне до подолання земного, діяльного, особистого начала. Нарешті, в старозавітній релігії людство отримало особистого Бога, що відкрився в елліністичній філософії з її вченням про Логос. Це позитивне одкровення, справжній сенс якого повністю розкрився тільки в християнстві, в боголюбській особі Ісуса Христа. Саме у Христі, як переконаний Соловйов, явився синтез релігійно-споглядального начала, властивого релігіям Сходу, і начала особистого, людського, активно-діяльного, такого, що розвинулося в лоні західної культури.

Соловйов розробляє концепцію людства як всеєдність. Він був упевнений, що історичний процес поступово приведе до появи ідеальної людської цивілізації – вільної *уселенської теократії*. На його думку, досягнутий у процесі історичного розвитку етичний прогрес вже сам по собі обумовлює запровадження в життя людського суспільства ідеалів абсолютного добра.

Теорія теократії передбачає створення справедливої держави і справедливого громадського порядку, який здійснює християнські ідеї.

Основні праці з цієї проблеми: «Велика суперечка і християнська політика», «Історія і майбутнє теократії», «Росія і Вселенська Церква», «Національне питання в Росії».

Розробляючи теократичну теорію, Соловйов писав, що люди ворожі один до одного за природою. Ворожнеча виникає з боротьби за існування, за матеріальні блага життя і не може зникнути, доки людство не вийде з області природного стану і пов'язаних з ним зовнішніх речових інтересів. Загальне благоденство людського роду досягається тільки на суто духовній основі. Вирішального значення тут набуває поступове одухотворення людей, їх етичне вдосконалення, проникнення в природну стихію Божественного «логосу».

Кажучи про реформування Церкви і держави, Соловйов виступає проти поділу Церкви на православну і католицьку. Його ідеалом була Вселенська Церква, прообраз якої він бачив у Ватикані. Об'єднання східної і західної Церков повинно супроводитися створенням усесвітньої монархії. Тільки таким чином може утворитися «боголюдський союз», або «вільна теократія», яка забезпечить справжній «християнський світ», «дійсну свободу» і загальну «справедливість».

У теократичній концепції Соловйова також можна виділити два рівні побудови діалогу – внутрішній (ad intra) і зовнішній (ad extra). У першому випадку йдеться про спроби російського філософа раціонально обґрунтувати історичну необхідність створення усесвітньої теократії, загальної християнської держави, що повністю пододала би церковний розкол. Зовнішній рівень діалогу також представлений у вченні Соловйова. До цього його спонукала «всесвітня чуйність» російської душі (квінтесенція російської ідеї), яку підкреслював ще Ф. Достоевський. Для Соловйова зрозуміти – значить, певною мірою, виправдати. Справжнє завдання полягає не в тому, щоб перейняти, а в тому, щоб зрозуміти чужі форми. Так, він міг виправдати не лише прихильників інших релігій, а й атеїстів. У своїй знаменитій праці «Три сили» Вол. Соловйов говорить про необхідність розуміння (а значить і діалогу!) з нехристиянським світом, зокрема з ісламом. Більше того, російський філософ був переконаний, що саме Росії призначено стати об'єднуючим началом.

Теократичний утопізм значною мірою був подоланий у «Виправданні добра», а остаточно – у «Трьох розмовах» та включений до цього твору «Повісті про Антихриста» (1900).

5. МОРАЛЬНІСНА ФІЛОСОФІЯ.

«ВИПРАВДАННЯ ДОБРА»

Етична тематика, пов'язана з соціальною та історіософською, характеризує більшість філософських, релігійних і публіцистичних творів Соловйова. Виправдовуючи *добро* як реальність історичного поступу, філософ бачив удосконалення людини як невинну, постійну боротьбу зі злом та обмеження зла як у собі, так і в суспільстві. У цій боротьбі можливі та виправдані різні засоби – і «меч воїна», і «перо дипломата» – остільки, оскільки вони справді обмежують зло, але не більше того. Визначальна відносність цих засобів не дозволяє тільки ними побудувати Царство Боже на землі. Завдання держави і права Соловйов вбачав у запобіганні існуванню пекла на землі, а не у впровадженні раю. Абсолютно ідеальний земний устрій можливий не інакше як царство антихриста, оскільки є творінням рук людських, а не Божих. Царство ж Боже є справою саме Божою.

Проблем етики філософ торкався в багатьох працях; спеціально ж етичній філософії присвячене дослідження «Виправданні добра» (1894–1895). У цій праці Соловйов знову повертається до проблем власне філософських: у 80-і рр. у нього на першому плані було практичне завдання – здійснення вселенської теократії, що повністю поглинало його. Розчарувавшись у можливості здійснення цього утопічного проекту, Соловйов у «Виправданні добра» про нього навіть не згадує. В обґрунтуванні етики філософ дещо змінює свою колишню точку зору. Якщо в ранніх працях підкреслювалася залежність етики від релігійної метафізики, то тепер філософ наполягає на автономності етики, оскільки, «створюючи етичну філософію, розум тільки розвиває, на ґрунті досвіду, первісно властиву йому ідею добра». Навіть будучи автономною, філософія моральності не може бути повністю відокремленою від метафізики і релігій, оскільки лише вчення про світовий боголюдський процес і про кінцеву перемогу божественної всеїдності дозволяє утвердити сам фундамент моральності – дійсність надлюдського добра. Якраз відсутність такого фундаменту становить, за Соловйовим, слабкість етики Канта, незважаючи на величезну його заслугу – визнання ним самозаконності моральності.

Соловйов критикує кантівську етику за її суб'єктивізм. І справді, проблема онтологічного обґрунтування етичного закону виявилася для Канта однією з найважчих. Він намагався зміцнити створену ним будівлю етики, висунувши постулати практичного розуму – Бога, свободу волі і безсмертя душі, які, за Кантом, є предметами розумної віри. Але при цьому, як зазначає Соловйов, німецький філософ потрапив до хибного кола. Бог і безсмертна душа у нього виводяться з моральності, а сама моральність виявляється обумовленою Богом і безсмертною душею.

У «Виправданні добра» Соловйов критикує найпоширеніші наприкінці минулого століття концепції моральності: імморалізм Ф. Ніцше, етичний суб'єктивізм Л.М. Толстого і авторитаризм у тлумаченні моральності. Найрізкіше Соловйов виступає проти спроби Ніцше замінити християнську моральність язичницьким культом сили і краси. «Нещасний Ніцше» в останніх своїх творах загострив свої погляди до палкої полеміки проти християнства, виявляючи при цьому такий низький рівень розуміння, який більше нагадує французьких вільнодумців XVIII ст., ніж сучасних німецьких учених. Приписуючи християнство винятково нижчому соціальному класу, він не бачить навіть того простого факту, що євангеліє із самого початку сприймалося не як проповідь сумнівного обурення, а як радісна вістка про вірний шлях до спасіння, що вся сила нової релігії полягала в тому, що вона заснована «первістком із мертвих», воскреслим і що забезпечує вічне життя своїм послідовникам, у що вони непохитно вірили. До чого ж тут раби і парії? Що означають соціальні класи, коли йдеться про смерть і воскресіння? Хіба «пани» не помирають?

Соловйов переконаний, що християнство не заперечує ні сили, ні краси, як це стверджував Ніцше, але в християнстві сила і краса нероздільні з добром – саме тут і криється справжнє джерело повстання Ніцше проти Христа. Критикуючи Ніцше, Соловйов тим самим виступає і проти його прихильників у Росії кінця XIX ст., які, як, наприклад, Д. Мережковський, намагалися поєднати імморалізм Ніцше з так званим християнством «Третього Заповіту».

Не приймає Соловйов і етичного вчення Л.М. Толстого, що виступав проти історично-об'єктивних форм, в які втілюється

правове і етичне життя народів, – проти держави з її армією, судами тощо. Ця «доктрина безформності і безвладдя», як її називає Соловйов, захищає етичний суб'єктивізм, який стверджує, що носієм правди і добра може бути тільки одинична людина, особистість. Такий «моральний аморфізм», пише Соловйов, «повинен визнати нісенітницею всю історію світу і людства, яка цілком полягає у творенні і вдосконаленні форм життя».

Проте, за Соловйовим, не менш помилкова й інша крайня точка зору, яка підкреслює тільки об'єктивний характер моральності і бачить опору для неї у зовнішньому авторитеті і соціальних інститутах. Захисники цієї точки зору взагалі не визнають значення самосвідомості і самодіяльності особистості, вважаючи, що «історичні форми, в яких склалося це життя, самі по собі мудрі і благі, що людині потрібно лише з благоговінням преклонитися перед ними...».

Згідно з Соловйовим, і суб'єктивний, і об'єктивний моменти моральності абсолютно необхідні, проте філософ схильний все ж таки акцентувати значущість об'єктивних форм етичного життя, що цілком зрозуміло, враховуючи його переконання в реальності загального, Боголюдства як єдиного організму.

У «Виправданні добра» Соловйов здійснює глибокий аналіз відчуттів, або природного коріння моральності – *сорому, жалості і благочестя, або благоговіння*. Людина соромиться того, що в ній становить нижчу природу; особливо характерний у цьому плані статевий сором. Жалість, співпереживання чужому стражданню людина відчуває до всіх живих істот; спонукаючи до альтруїзму, жалість становить корінь соціальних зв'язків. Філософ характеризує сором як індивідуальне, а жалість – як соціальну цнотливість. Нарешті, відчуття благоговіння як преклоніння людини перед вищим началом є етичною основою релігії.

Спіраючись на ідею перетвореного Ероса у Платона, Вол. Соловйов визначає красу як «одухотворену тілесність», як наслідок «перетворення матерії завдяки втіленню в ній іншого, надматеріального начала».

Беручи поняття «ідея» за вихідне в обґрунтуванні сутності краси, Соловйов визначає ідею як те, «що само по собі варте буття», як абсолютну досконалість, конкретизацією якої є «часткове

буття», що не заперечує всезагального, та всезагальне, що містить у собі часткове.

Особистість, творець усвідомлюється організуючим началом творення «життя в красі». Моральність, таким чином, виступає у філософії мислителя кінцевою метою єдності трьох іпостасей культури і, зрештою, умовою творення та збереження краси й істини. Вища цінність моральності виявляється в творенні гідних людини умов життя, а також є умовою творення і збереження краси як самоцінної у художній творчості.

Розглядаючи проблему співвідношення *моральності і права*, Соловйов бачить їх відмінність у необмеженості етичних і обмеженості правових вимог, а також у примусовому характері правових законів. Право – це нижча межа або певний мінімум моральності, для реалізації якого застосовується примус. Право належить до об'єктивної сфери зовнішніх учинків, тоді як моральність – «не до зовнішньої реалізації добра, а до його уранішнього існування в серці людському».

Проте філософ підкреслює, що, всупереч поширеному переконанню, котре особливо захищається Л.М. Толстим, між етичними і юридичними законами немає суперечності

Наприкінці життя він остаточно розчарувався в ідеї всесвітньої теократії і взагалі в існуванні прогресу в подоланні зла добром на цьому світі.

В останній книзі «Три розмови» Вол. Соловйов дивовижно



точно описав наступне пришествя тоталітаризму, що обіцяє земний рай за беззастережне підпорядкування владі обожнюваного вождя. Він не міг переконати сучасників у наближенні великих перемін, які передчував. Помер не зрозумілою і знедоленою людиною, проте його ідеї залишилися і живуть у творчості кожного нового покоління філософів.

Напружена робота і життєва необлаштованість рано підірвали і без того

слабке здоров'я Соловйова. Не будучи одруженим і не маючи постійного житла, він завжди був у роз'їздах, зупиняючись то в готелях, то у своїх друзів. У липні 1900 р. він приїхав до Москви, але раптово захворів і 31 липня помер у підмосковному маєтку своїх друзів – князів Трубецьких.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Розкрийте зміст філософської системи Вол. Соловйова.

Що таке «ідея Всеєдності» Вол. Соловйова і як вона інтегрується в розуміння дійсності?

Розкрийте зміст софіології філософа.

У чому полягала особливість історіософії Вол. Соловйова?

Яке місце і роль він відводив теократії?

Проаналізуйте працю Вол. Соловйова «Оправдание добра».

1. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С.Соловьев. Сочинения: В 2-х т. – М., 1988. – Т. 1. – С. 581-744.

2. Соловьев В.С. Оправдание добра // В.С. Соловьев. Сочинения: В 2-х т. – М., 1988. – Т. 1.

3. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Сочинения: В 2-х т. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – Правда, 1989. – Т. 2.

4. Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / В.С. Соловьев. – М., 1990. – С. 166-255.

5. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России / В.С. Соловьев // Там же. – М., 1989. – Т. 2. – С. 259.

6. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В. Соловьева / Н.А. Бердяев // Библиотека «Вехи».

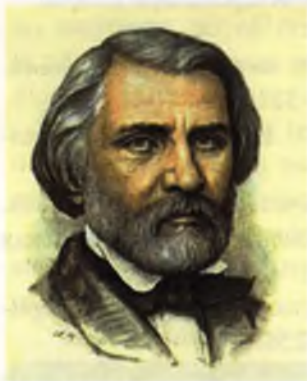
7. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века / П.П. Гайденко. – М., 2001.

8. Шапошников Л.Е. Соловьев и православное богословие / Л.Е. Шапошников. – М., 1990.

Тема: «КОНКРЕТНИЙ ІДЕАЛІЗМ»
СЕРГІЯ МИКОЛАЙОВИЧА ТРУБЕЦЬКОГО

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ
2. ГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ І РЕЛІГІЯ У ТРАКТУВАННІ ТРУБЕЦЬКОГО
3. КРИТИКА АБСТРАКТНОГО ІДЕАЛІЗМУ. ВЧЕННЯ ПРО КОНКРЕТНЕ СУЩЕ
4. ВЧЕННЯ ПРО СОБОРНУ ПРИРОДУ СВІДОМОСТІ
5. ІДЕЯ УНІВЕРСАЛЬНОЇ ЧУТТЄВОСТІ

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФОРМУВАННЯ
ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ



Сергій Миколайович Трубецькой (1862–1905) – філософ, публіцист, громадський діяч. Народився в Московській губернії. Вчився в Московському університеті – спочатку на юридичному, потім на історико-філологічному факультеті, після закінчення якого залишився при кафедрі філософії для підготовки до звання професора. У 1886 р. складає магістерський іспит, а з 1888 р. приступає до читання лекцій з філософії як приват-доцент.

Інтерес до філософії виник у Трубецького ще в юнацькому віці. Як і його молодший брат Є.М. Трубецькой, він відчув на собі вплив позитивізму і нігілізму. Але незабаром, завдяки читанню творів німецьких ідеалістів, слов'янофілів і свого старшого друга Вол. Соловйова, позбувся цього юнацького захоплення.

В університетські роки коло філософських інтересів Трубецького розширилося за рахунок поглибленого вивчення історії філософії, передусім *античної*; результатом цих досліджень стала його магістерська дисертація «*Метафізика в Давній Греції*» (1890). У 1900 р. Трубецькой захищає докторську дисертацію «*Вчення про Логос у його історії*» і призначається екстраординарним професором.

Багато часу приділяє він у ці роки громадській діяльності. У 1900–1905 рр. він один із редакторів журналу «Питання філософії і психології». Бере діяльну участь у земському русі, стає одним із його духовних лідерів. З 1901 р., коли почалися студентські заворушення, Трубецькой активно виступає за університетську автономію, тобто за надання раді професорів права керувати всім життям університету.

Після надання в 1905 р. Московському університету автономії Трубецького обирають його ректором. Проте хвиля безладів, що охопила в цей час університет, поставила в скрутне становище передусім ліберальних захисників академічних свобод і привела до передчасної смерті Трубецького: через місяць після свого обрання він помер від крововиливу в мозок.

2. ГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ І РЕЛІГІЯ
У ТРАКТУВАННІ ТРУБЕЦЬКОГО

Для становлення Трубецького як дослідника мали значення його тривалі поїздки за кордон, де він слухав лекції не лише з філософії, а й із загальної історії, класичної філології та історії Церкви. У нього зав'язалися тісні стосунки з німецьким філологом Г. Дильсом, що спонукав його до занять старогрецькою філософією і релігією. Результатом цього стала магістерська дисертація «*Метафізика в Давній Греції*» (1890).

У цій праці відомий філософ кн. С.М. Трубецькой ставить перед собою завдання показати *метафізику* як вищий рід знання, що виник у давньогрецькій культурі, причому в усьому історичному різноманітті форм його прояву. Вивчивши всі доступні йому форми світогляду греків (і зосередившись у цій роботі переважно на мислителях до Сократа включно), автор представляє їх не стільки у хронологічній послідовності, скільки намагаючись показати нам природні прояви органічної єдності, що виникає у сфері спекулятивного (абстрактного) знання. Саме грецька метафізика, маючи підсумками свого дослідження «перших начал» ряд принципів, що вибудовуються в єдине ціле, в подібність системи, стає класичним вченням, ознайомлення з яким потрібне кожному, хто приступає до вивчення філософії і сьогодні. Завдяки

вдумливому підходу при відборі матеріалу і його висвітленню праця кн. С.М. Трубецького зберігає свою актуальність і нині, служить своєрідним вступом до метафізики.

Німецькому протестантському теологу та історику Церкви А. Гарнаку він значною мірою зобов'язаний своїм інтересом до проблеми виникнення християнства, що знайшло відображення в докторській дисертації філософа «Вчення про Логос в його історії» (1900).

За своїми філософськими переконаннями Трубецької близький до Вол. Соловйова: він теж поєднував у своєму вченні *християнство і платонізм*, вважаючи ідею Логосу головною ідеєю християнства. Проте при цьому Трубецької не поділяв містицизму Соловйова; якщо у Соловйова центральною темою було вчення про Софію, то головна робота Трубецького присвячена темі Логосу. І не випадково, мабуть, твір, присвячений софіології, залишився у Трубецького незавершеним і неопублікованим: ця тема представлена у нього вченням про світову душу, в якій платонізм поєднується з кантівською концепцією апіорної форми чуттєвості.

Одна особливість відрізняє ці роботи Трубецького: він вважає за неможливе вивчати історію філософської думки поза зв'язком її з історією релігійної свідомості. У першій роботі предметом його уваги стають релігійно-міфологічні передумови античної філософії – олімпійська міфологія з її політеїзмом (багатобожжям), теогонії Гомера і Гесіода, орфізм, елевсінські таїнства. У другій він аналізує особливості старозавітної релігії, месіанські вірування і месіанські пророцтва, досліджує релігійне життя сект гностиків, у центрі вчення яких питання про походження зла і порятунок від нього, і, нарешті, релігію Нового Заповіту, особливо Євангеліє від Іоанна, перший вірш якого – «Спочатку було Слово» – ніби сполучною ланкою між ранньохристиянським і дравньогрецьким вченнями про Логос.

При цьому Трубецької, переконаний у тому, що філософія не протистоїть релігії і що античність у своєму філософському розвитку вела до зживання політеїзму і тим підготувала ґрунт для сприйняття християнства, не міг не виступити проти позиції

А. Гарнака та інших протестантських теологів та істориків Церкви, які вбачали в грецькій філософській традиції джерело спотворення духу первинного християнства і, підкреслюючи практичний, моральний характер християнської релігії, всякий уможляд вважали «язичницьким щепленням» до євангельського вчення. «В давнину метафізика, – писав він, – перша повстала проти язичницького багатобожжя і проповідувала єдиного духовного Бога вільною розумною проповіддю. Саме (метафізика) підготувала все освічене людство стародавнього світу до розумного засвоєння начал християнства». Як бачимо, філософом вказано точки зіткнення між розумом грецьких мудреців і вірою християнських пророків. Християнське богослов'я сприймається як результат зустрічі двох різних, але таких, що йшли одна назустріч одній, традицій, а не як стороннє щеплення до євангельського християнства грецького натуралізму, як вважав Гарнак.

Поняття Логосу, за словами Трубецького, пов'язане з грецькою філософією, з якої воно виникло, і з християнським богослов'ям, в якому воно затвердилося і яке засвоїло це поняття для вираження своєї релігійної ідеї. Оскільки грецька освіта і християнство лежать в основі всієї європейської цивілізації, він вважав питанням «найбільшої важливості» встановити, «яке внутрішнє відношення цих двох начал».

В той же час Трубецької визнавав відомі заслуги протестантської біблеїстики, зокрема історичного критицизму Гарнака, відкриттям якого він спробував дати нове тлумачення, спираючись на православну «святвітцівську» традицію. Подібно до О.С. Хом'якова та І.В. Киреевського, Трубецької надавав великого значення вірі, вважаючи її однією з головних властивостей людського духу, і при цьому не лише не протиставляв віру розуму, а, навпаки, шукав їх гармонії і єдності. Тут він був близький до поглядів Вол. Соловйова.

Характерно, що доленосною для європейського духовного розвитку фігурою Соловйов вважав саме Філона Александрийського, чия творчість стала передусім предметом розгляду у «Вченні про Логос» Трубецького. Ставлення Трубецького до творчості Філона обережніше і зваженіше, ніж у Соловйова,

хоча в цілому він поділяє думку останнього про зустрічний рух еллінської філософії і біблійного одкровення. Трубецької доходить висновку, що «християнський зміст не укладався сам собою в ту концепцію про Логос, яку ми знаходимо у Філона або взагалі в грецькій філософії» [1, с. 203]. Звідси в межах самого вчення про Логос з'явилася боротьба протилежних елементів християнських і нехристиянських, що закінчилася урочистістю християнської ідеї в православній її формі.

3. КРИТИКА АБСТРАКТНОГО ІДЕАЛІЗМУ. ВЧЕННЯ ПРО КОНКРЕТНЕ СУЩЕ

У вирішенні будь-якої проблеми Трубецької завжди починає з історії цієї проблеми, задає її як поставлену самим ходом попереднього розвитку, подібно до того як це робили Аристотель, Локк, Кант, Фіхте, Гегель та інші мислителі. Саме таким чином побудовано дві його праці «Про природу людської свідомості» і «Основи ідеалізму».

Якнайповніший виклад своїх поглядів Трубецької зробив у праці «Основи ідеалізму» (1896), що послужила мовби сполучною ланкою між працями «Про природу людської свідомості» і «Вчення про Логос в його історії». Саме в «Основах ідеалізму» змальовано основні риси «конкретного ідеалізму», як Трубецької називав своє вчення, бажаючи підкреслити, з одного боку, його ідеалістичний характер, а з іншого – його відмінність від так званого абстрактного ідеалізму, тобто від учень Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

Як вихідний пункт Трубецької бере не абстрактне поняття (типу гегелівського «чистого буття»), а конкретно суцтво, реальну істоту як суб'єкта всіх визначень, які відкриває в ній мислення. Суцтво з необхідністю передує мисленню; допускаючи осоружне, ми прийдемо до панлогізму, тобто до породження з абстрактної думки усього багатства її визначень.

У чому бачить Трубецької суцтво ідеалізму? Передусім у визнанні універсального розуму, або Логосу, як начала об'єктивного, загального, такого, що становить основу світу і людського розуму, передумову об'єктивності людського пізнання. Вважаючи, що абстрактний ідеалізм німецької філософії зазнав краху, поступившись

місцем позитивізму, скептицизму, матеріалізму, Трубецької водночас не згоден з тим, що зазнала поразки метафізика як така. Її найважливіший момент – ідея Логосу у філософському сенсі. Ця ідея народилася задовго до німецького ідеалізму, ще в античній філософії, і, як ми знаємо, раціоналізм Платона і особливо Аристотеля російському філософові ближчий, ніж панлогізм Гегеля.

Що стосується відродження інтересу до метафізики, то тут пророцтво Трубецького значною мірою збулося. Але ідея універсального в метафізичних течіях ХХ ст. виявилася значною мірою потісненою: було віддано перевагу безпосередньому переживанню, інтуїції, почуттю, орієнтації не на Логос у традиційному значенні. У чому ж бачить Трубецької специфіку конкретного ідеалізму і його відмінність від ідеалізму абстрактного? Передусім він підкреслював, що конкретний ідеалізм не може бути передположним мисленням, як у гегелівській філософії.

Згідно з Трубецьким, вічна актуальна свідомість (Бог) передує усякій кінцевій (що стає) свідомості; тим самим він відкидає пантеїстичне вчення Фіхте, Шеллінга і Гегеля про людство як Бога, що стає, і відстоює позиції теїзму. Доводячи, що буття не можна звести до логічної ідеї і що загальні поняття суцтво тільки ставлення думки до свого предмета, Трубецької водночас визнає духовну природу реальності, розумні закони космічного Логосу, за якими облаштоване як природне, так і людське життя.

Прагнучи залишитися на ґрунті раціоналізму, Трубецької, проте, не розглядає розум як єдине джерело пізнання. Як у людині можна виділити три основні здатності: чуттєве сприйняття, мислення і волю, так і пізнання здійснюється за допомогою досвіду, обумовленого апіорними законами сприйняття (універсальною чуттєвістю); за допомогою розуму, який виявляє закономірний зв'язок явищ, загальну співвідносність суцтового; і, нарешті, за допомогою віри, що встановлює реальність мислимих і сприйманих нами істот.

Предметом віри є самотутня жива сила, що визначається як дух; віра, за Трубецьким, є визнання «реальних незалежних від нас.. істот або суб'єктів» [1, с. 671]. Водночас віра «переконає нас у реальності зовнішнього світу, в реальності предметів почуття і розуму» [там само. – С. 665].

При цьому Трубецької, на відміну від Соловйова, не сприймає ототожнення *віри з інтелектуальною інтуїцією*, а тим більше – з натхненням: вірний православній традиції, Трубецької остерігається зближення віри з уявою і ставить морально-етичну сферу вище за естетичну. Як у Бога, так і в людини саме *воля* становить основу особи, тому вірі як здатності волі відкривається буття.

Проте Трубецької не протиставляє віру і розум, одкровення і умогляд, а вказує на їх єдність, підкреслюючи, що «поняття Логосу пов'язане з грецькою філософією, в якій воно виникло, і з християнським богослов'ям, в якому воно затвердилося» [там само. – С. 44].

Мислячи у дусі цієї традиції, Трубецької критично ставився до теократичної утопії Вол. Соловйова і до його тлумачення Біблії кризь призму містичної символіки і католицької ортодоксії.

4. ВЧЕННЯ ПРО СОБОРНУ ПРИРОДУ СВІДОМОСТІ

Для характеристики поглядів Трубецького на проблему свідомості в найширшому її аспекті програмне значення має його стаття «*Про природу людської свідомості*» (1890). В ній філософ аналізує одне з центральних питань, що обговорювалися впродовж усієї історії філософії, – питання про співвідношення індивідуального і загального. Згідно з Трубецьким, воно залишається нерозв'язним у європейській філософії: ні емпіризм, ні ідеалізм не змогли пояснити природу свідомості, а тим самим зрозуміти, що таке особа.

Емпірики ототожнювали останню з індивідуальними внутрішніми станами свідомості, з комплексом психічних асоціацій, що не мають об'єктивно-логічного значення. З іншого боку, представники німецького ідеалізму розчинили особу в загальному, зробивши її зникаючим моментом у розвитку абсолютного духу, світового розуму.

Показавши неможливість пояснення свідомості ні як приладдя окремого емпіричного індивіда, ні як продукту універсального родового початку, Трубецької услід за «слов'янофілами» дійшов висновку, що особиста, кінцева свідомість може зрозуміти тільки при допущенні *соборної свідомості*. Лише в цьому випадку,

вважав він, ми можемо пояснити здатність людини до загального і необхідного пізнання дійсності, до розуміння інших людей і навколишнього світу.

Соборність як суть свідомості мислиться Трубецьким як інстанція, що гарантує об'єктивність пізнання. Передумовою ж такої об'єктивності і, отже, самої можливості соборної свідомості, за Трубецьким, є *існування вічно актуальної свідомості, тобто свідомості божественної особи Творця*. Врешті-решт соборність – це деяке досконале суспільство, «метафізичний соціалізм», тобто ідеал, до якого прагне людство, в ньому повинні правити закони любові, а любов – це «єдність усіх в одному, свідомість усіх в собі і себе в усіх» [1, с. 593].

Подібно до того як розум є приналежність вселенського суб'єкта, *чуттєвість*, згідно з Трубецьким, теж не можна вважати властивою тільки індивідуальній свідомості. Існує деяка *загальна чуттєвість*, носієм якої є *світова душа* як її суб'єкт, відмінний від Бога. Трубецькому вона представляється у вигляді своєїрідної космічної істоти, або світу в його психічній основі, завдяки чому останній виступає як живий одушевлений організм.

Ідея соборності, переконання в тому, що особистість не може бути мислима зовні суспільного цілого, не є відкриттям Трубецького. Ця ідея належить «слов'янофілам», котрі критикували європейську філософію за її індивідуалізм, що поширювався як на тлумачення знання, так і на розуміння людини. Трубецької не погоджувався зі «слов'янофілами» в питаннях суспільно-політичних, історичних, церковних, але в розумінні людини і природи людського знання багато в чому був з ними згоден. *Пізнання* він розглядав як *живий і універсальний процес*, що здійснюється людьми спільно. «Свідомість спільна усім нам, і те, що я пізнаю нею і в ній об'єктивно, тобто загальним чином, те я визнаю істинним – від усіх і за усіх, не для себе тільки. Фактично я з приводу усього тримаю усередині себе собор з усіма. І тільки те для мене істинне, достовірне загальним і безумовним чином, що має бути таким для усіх. Наша загальна згода, можлива одногосність, яку я безпосередньо вбачаю у своїй свідомості, є для мене безумовний внутрішній критерій, так само як зовнішня,

емпірична згода відносно яких-небудь пізнаних загальноновизнаних істин є критерій зовнішній, авторитет якого залежить від першого» [там само].

Отже, суть *свідомості* – в її *соборності*. Особа і соборність припускають один одного. «Свідомість не може бути ні особовою, ні одноосібною, бо вона більш ніж особиста, будучи соборною» [1, с. 498].

Досконале суспільство – це ідеал, до якого прагне людство, в ньому повинні правити закони любові, а любов – це «єдність усіх в одному, свідомість усіх в собі і себе в усіх». По суті, це не що інше як «боголюдський союз, або Церква» [там само. – С. 592].

Але справжня Церква – це та, що на небесах; земна Церква несе на собі відбиток людської гріховності і недосконалості. Значить, соборність свідомості – тільки ідеал, що підлягає здійсненню, тобто щось потенційне.

5. ІДЕЯ УНІВЕРСАЛЬНОЇ ЧУТТЄВОСТІ

Є ще одна тема, якої Трубецької торкається в праці «Про природу людської свідомості» і до якої він згодом звертався неодноразово. Не визнаючи суб'єктивності людського мислення, не бажаючи обмежувати розум тільки трансцендентальним суб'єктом і роблячи його тому приналежністю суб'єкта вселенського, Трубецької заявляє, що і чуттєвість теж не є щось властиве тільки індивідуальній свідомості. В той же час він не йде так далеко, щоб, подібно до «наївної» свідомості, вважати чуттєві властивості речей – кольори, звуки, запахи – їх об'єктивними властивостями. Не без впливу кантівського вчення про простір і час як апіорні (додослідні) форми чуттєвості він доходить до думки, що існує деяка всезагальна чуттєвість. Але, на відміну від Канта, який не ставить питання про сутність вказаних апіорних форм чуттєвості, обмежуючись їх пізнавальною функцією, Трубецької намагається пояснити їх з точки зору метафізики. Носієм універсальної чуттєвості, вважав він, є особливий суб'єкт, відмінний від Бога, – *світова душа*.

Залишаючись прибічником Логосу, доповненого вірою, Трубецької переконаний, що в основі світу лежить розумне і

любляче начало, а тому він по суті своїй є благим. Звідси виникає оптимізм Трубецького, тут джерело його діяльної енергії, його невтомної академічної і громадянської діяльності.

Аналізуючи соціальну і духовну ситуацію в Росії початку ХХ ст., Трубецької бачив велику небезпеку в наростанні настроїв взаємної ненависті і насильства, і не тільки в суспільстві, але, що найгірше, в художній літературі, яка «більше за всяку іншу служила великій справі совісті» (грецька філософія і релігія одкровення в трактуванні Трубецького).

Трубецької не просто займався філософією – він нею жив, бо життя і думка були для нього нероздільні. Пафос творчості Трубецького в захисті засадничих, нескороминущих цінностей, без яких життя людське втрачає сенс.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

У чому полягає «конкретний ідеалізм» С.М. Трубецького?

Яке місце посідала грецька філософія у світоглядних пошуках мислителя?

Розкрийте зміст ідеї Логосу в історії філософської думки.

Як С.М. Трубецької розуміє ідею соборності з точки зору свідомості?

1. Трубецкой С.Н. Сочинения / С.Н. Трубецкой. – М.: Мысль, 1994. – 816 с.

2. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе / С.Н. Трубецкой. – М., 1900. – С. 9-28.

3. Трубецкой С.Н. Основания идеализма / С.Н. Трубецкой // Русские философы. Конец XIX – сер. XX в. – М., 1994. – С. 388–421.

ЗАВЕРШЕННЯ КЛАСИЧНОЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В КІНЦІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ. ФІЛОСОФІЯ СРІБНОГО ВІКУ

Кінець ХІХ – початок ХХ століть знаменували собою бурхливий розвиток російської науки і культури. Епоха, яка дала Росії і світові О. Пушкіна, М. Лермонтова, О. Герцена, І. Тургенєва, Ф. Достоєвського, Л. Толстого, М. Мусоргського, П. Чайковського, М. Римського-Корсакова, І. Рєпіна, Д. Менделєєва, О. Попова, І. Сеченова, К. Тімірязєва, висунула величезні постаті філософів, які стали не тільки окрасою російської філософської думки, а й гордістю людства.

Філософія срібного віку – етап інтенсивного та різнобарвного розвитку російської філософської думки, названий так за аналогією зі «срібним віком» російської культури та літератури – відповідним періодом піднесення та розвитку, який припадає переважно на початок ХХ ст.

Філософія срібного віку значною мірою відштовхується від філософської системи Вол. Соловйова, хоча її не можна обмежувати колом його безпосередніх послідовників. Поряд із філософією Всеєдності, в якій переважно розвивались справді класичні для російської думки філософії Всеєдності, соборності, Софії, боголюдства (С. Булгаков, П. Флоренський, С. Франк, Л. Карсавін), на початку ХХ ст. в російській філософії виникають яскраві екзистенційно-персоналістичні (М. Бердяєв, Л. Шестов), феноменологічні (Г. Шпет, О. Лосєв), неогегельянські (І. Ільїн), етико-антропологічні (Б. Вишеславцев) побудови, формуються концепції філософського символізму та філософії мови (П. Флоренський, С. Булгаков, О. Лосєв), розвивається російський комізм (М. Федоров, В. Вернадський та ін.).

Характерною ознакою філософії срібного віку постає *онтологізм*, тобто онтологізація гносеологічної проблематики на тлі інтуїтивно-феноменологічного підходу до істини та гносеологічного реалізму (найбільш яскраво – у С. Франка і М. Лосського).

Філософія срібного віку має переважно *релігійний характер* (включаючи спроби власне православної філософії – В. Зеньковський, Г. Флоровський), хоча до неї можна залучити і

представників трансцендентально-критичного (неокантіанського) напрямку (І. Лапшин, Б. Яковенко).

Особливістю культури срібного віку є практична зорієнтованість на *творення краси* в реальному світі, найперше засобами мистецтва.

Проте більшість російських філософів ХХ століття після жовтневого перевороту 1917 року жила і творила не зі своєї волі за межами СРСР. На жаль, їх філософія, яка увібрала в себе духовність «срібного» століття російської культури і пишно розквітла у ХХ столітті, в умовах жорсткого ідеологічного протистояння впродовж 70 років була мало відомою навіть освіченим колам на їх батьківщині, в Росії.

Створилась парадоксальна ситуація: весь цивілізований світ із захопленням відкривав для себе оригінальні думки В. Розанова, Д. Мережковського, Л. Шестова, М. Бердяєва, М. Лосського, а в радянських закладах освіти студентам «дозволялось» читати, з метою критики, лише деякі твори цих мислителів.

Тема: РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ СИСТЕМИ В.В. РОЗАНОВА І Д.С. МЕРЕЖКОВСЬКОГО

1. СВІТОРОЗУМІННЯ В.В. РОЗАНОВА. МІСТИКА СТАТІ
2. «МІСТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ» Д. С. МЕРЕЖКОВСЬКОГО
3. ФІЛОСОФІЯ СИМВОЛІЗМУ

1. СВІТОРОЗУМІННЯ В.В. РОЗАНОВА. МІСТИКА СТАТІ

Василь Васильович Розанов – російський філософ-містик, народився в 1856 р. у Ветлузі, маленькому містечку на півночі Росії, в бідній сім'ї священнослужителя. В 1881 р. закінчив філологічний факультет Московського університету і отримав посаду викладача історії в глухому провінційному містечку, але вже в 1889 році переїхав до Петербурга, де працював журналістом. У 1893 р. В. Розанов отримав місце чиновника Державного контролю. Тут панував дух слов'янофільства, ідеї якого він сприймав.

У 1881 р. Розанов бере шлюб з А. П. Суисловою, колишньою дружиною Ф.М. Достоєвського. Цей шлюб значною мірою

визначить його подальшу літературну долю. Велика різниця у віці і деспотичний характер Суслвої, а надалі відмова дати розлучення призвели до того, що, зустрівши в 1891 р. В.Д. Бутягіну, бере з нею шлюб таємно, і його діти тривалий час несли на собі тягар позашлюбних. Цей гіркий життєвий досвід ляже в основу багатьох розановських книг.

У 1903-1904 рр. пише працю про Ф. Достоевського «*Легенда про Великого Інквізитора*», яка принесла йому славу. Поступово одна за одною з'являються збірники його статей «*Релігія і культура*», «*Природа й історія*», «*Сімейне питання в Росії*» (2 томи), етюд «*Місце християнства в історії*», книга «*Метафізика християнства*» та ін.

У роки революції В. Розанов опинився в Сергієвому посаді, де й помер у 1919 році в страшній бідності. Ще за життя В. Розанов мав величезний вплив на всесвітньо відомих пізніше філософів: Д. Мережковського, М. Бердяєва, П. Флоренського та ін.

«Говорят, какой-то автор сказал, что он не хочет иметь толпы читателей, но хочет иметь *интимного* читателя. Кто же этого не желает; но я имел радость *видеть, оцущать* около себя таких читателей. Что значит «интимный читатель»? Такой, который слышит *музыку души автора*, а не только слышит его слова; и имея этот ключ от его произведений, достаточно властно умеет и хочет поправлять его».

Вводить до своїх праць *діалогічне начало*.

Вже в одній із перших своїх праць «*Про розуміння*» (1886) В. Розанов прагнув знайти принцип, який забезпечив би цілісність усієї галузі наукового знання. Таким, вважає Розанов, є принцип *розуміння*. На відміну від емпіричного знання, принцип розуміння інтерпретувався ним як царина діяльності «чистого» розуму. В розумі, вважає він, закладені схеми або задатки ідей чистого існування, сутності, причини тощо, завдяки яким емпіричне знання набуває вербального змісту.

У людині, стверджував В. Розанов, закладена *потреба поклоніння*. Це є містичною властивістю кожного, і тому релігія є



функцією свідомості. Ставлення до світу у людині відбивається крізь призму *релігійного світобачення*.

Уся творчість В. Розанова – це творчість *релігійного мислителя*, і вся його духовна еволюція здійснювалась у царині релігійної свідомості.

Досить поширеними є погляди на В. Розанова як на Богоборця (Флоренський), як на «людину релігійної пристрасті», котра була «сліпою в релігії» і тому «так і не побачила християнства» (Флоровський), пройшла попри Христа (Бердяєв).

Перші праці В. Розанова були повністю присвячені ролі православ'я в житті людини. Крізь призму православ'я він визначав роль культури, де особливе місце займали проблеми розвитку духовного світу Заходу (праці: «У світі неясного і невирішеного», «Релігія і культура»). Але вже в ранній творчості Розанова прослідковуються нотки сумнівів у істинності високої місії «історичного християнства», його здатності вказати людині шляхи виходу на широкі простори пізнавального процесу.

Розанов різко *протиставляє східне християнство західному*. Останнє уявляється йому як доктрина, яка «далека від світу», «є антісвітом». Він намагається переконати, що в православ'ї домінує все світле і радісне. Дух Церкви на Заході знаходиться ще в лоні старозавітності, тоді як на Сході – в євангелічні часи. Православ'я створює відчуття радості, піднесення. Тут немає місця апатії, розчарованості, безвиході. Але вже в іншому місці він стверджує, що *християнство ще не розпочало своєї місії, що воно ще зовсім не таке, яким повинно бути, а поклоняємося ми лише легенді про християнство*.

Ці думки В. Розанова, вважають дослідники його філософської спадщини, є початком критики «історичного християнства», якому він протиставляє справжнє, істинне християнство. В основі «історичного християнства» лежить смерть Ісуса на Голгофі. Це своєрідний гімн стражданню, але справжнє християнство – це радість народження у Вифлеємі. *Протиставлення Голгофи Вифлеєму* виявляється в критиці Розановим святих мощей, релігійного мистецтва, яке з пафосом зображує страждання Христа на Голгофі, поклоніння пустельникам, які з насолодою піддають тортурам своє тіло, катують «гріховну» природу.

Така двоїста позиція мислителя сприяла тому, що він, на думку В.В. Зеньковського, критикуючи Церкву, «не міг відірватися від неї, та й умирати поїхав до церковних стін (біля Троїцької Лаври), але внутрішня діалектика його думок призвела до гострої і безкомпромісної боротьби з церквою, а пізніше і з Христом» [4, с. 271].

У баченні Розанова *культура* всього світу поділяється на дві частини: «*дух земний*» і «*дух арійський*». Найдосконалішим проявом суб'єктивного виразу релігії він вважав іудаїзм; католицизм же, переконував Розанов, є вираженням об'єктивних цінностей.

Арійський дух є поверненням до світу. Саме він створив мистецтво, науку, філософію, державу, право. Дух земний спрямований всередину людини. Він породив і розвинув релігійні потреби, і він же їх задовольняє.

Завданням православ'я, вважав Розанов, є поєднання цих двох духів, тому що вони обидва необхідні для подальшого розвитку культури, творять її цілісність, а відтак вони становлять основу християнської цивілізації. Це не повинно бути простим механічним поєднанням земного і арійського духів. Арійський дух повинен раціонально оформити земний дух, а останній – вдихнути в арійський почуття релігійної самопожертви.

Висока культура Заходу, на його думку, грішить секуляризацією. Мистецтво, наука, філософія висвітлюють в основному світські проблеми, залишаючи поза увагою релігійні. Державні інституції, суспільні організації, елімінувавши в своїй діяльності релігійні мотиви, все більше і більше занурюються у світ суперечностей, що призводить до соціальних криз. Тільки Росія, яка в економіці трохи відстає від промислово розвинених країн Західної Європи, має можливість піти іншою дорогою, що врятує її від такого занепаду, який у духовному плані переживають Англія, Франція, Німеччина.

Але незабаром Розанов обстоює іншу точку зору. Якщо до 1890 р. православ'я в його філософії постає втіленням усього доброго, радісного, щасливого, то напередодні ХХ століття він різко змінює свою думку і рішуче виступає проти православ'я, яке, на його думку, в догматичних дискусіях загубило справжнього Бога. Він рішуче відмовляється від тих порівняльних характеристик,

які недавно давав культурам Росії та Європи і вже ніколи не повертається до цієї тематики.

Центральний пункт філософії В.В. Розанова – *містика статі*, тобто стаття як деяка космічна велич, у якій беруть початок людська історія, різні види релігій, стан сім'ї і суспільства.

Живий світ для Розанова просякнутий статтю. З ускладненням організму стаття знаходить усе яскравіше вираження.

Зрозуміло, що і шлюб для Розанова – явище космогонічне. Оскільки зачаття і народження людини відбуваються за «Божою співучастю», то шлюб в основі своїй релігійний. Падіння людини – не факт злиття, але в тому, що вона почала відчувати сором, «...сором і гріх – ідентичні; перший є оболонкою другого».

Орієнтація на сім'ю, що ґрунтується на любовно-сексуальному началі, чималою мірою визначила його негативне ставлення до історичного християнства.

Критику православ'я Розанов розпочинає з того, що звинувачує його у відгородженні від життя, в закостенілості догматики. Православ'я гнівно нападає на природу, *людське тіло*, звинувачуючи його в тому, що воно є джерелом гріха. Такий підхід до тілесного, наголошує Розанов, створює нездоланну прірву між духом і тілом, спрямовує думку до тенет дуалізму. Тіло, зазначає він, не можна розглядати як щось інертне, яке є лише додатком до душі. Тіло говорить, сміється і плаче. Часто обличчя, руки, очі «говорять» не менш виразно, ніж слова. Через «розмовляюче» тіло проявляється внутрішній світ людини, її особистість.

Душа, зазначає Розанов, не є, як це доводив Р. Декарт, джерелом пізнання. Пізнання не розпочинається зі сфери відчуттів, які потім оформлюються розумом. Кожен людський акт – логічний він чи емоційний – є єдністю відчуттів, тілесності, психіки та раціональності. Кожна з цих сфер має певні межі, але вони настільки непомітні, умовні, що їх важко і визначити.

Тіло, зазначав Розанов, є джерелом психічних, духовних переживань. Від тіла розпочинається пізнавальний процес до естетичного, етичного, релігійного осмислення феноменів навколишнього світу. З іншого боку, психічні переживання впливають на тілесну поведінку і раціональне пізнання.

Спасіння людини слід розпочинати з тіла, а не з душі. Православ'я ж займається в основному душею, відводячи тілу маргінальне місце, ба більше – ігнорує його. Тому, робить висновок Розанов, православ'я не може вказати шлях до порятунку людини. Як зазначав Л. Шестов, Розанов боровся з вічним ворогом – християнством. Христос, у розумінні Розанова, не є Спасителем, адже він створив культ страждання і примусив людей поклонитися йому. Він вимагав зрєктися сім'ї, друзів – усього, що є природним для людини, і йти за ним на страждання і смерть. А це, пише Розанов, суперечить Життю, адже ніколи біль і смерть не були його позитивними явищами. Як і Ф. Ніцше, Розанов вважав, що тільки те, що приносить радість, задоволення, і є справжнім життям. У руслі міркувань Ніцше він протиставляє християнству язичницькі релігії, для яких справжнім життям були тілесні втіхи, обмежені нормами суспільства. Язичництво, пише Розанов, було періодом щастя, насолоди, життям у природі. Християнство ж принесло людству культ покорі і страждання.

Він розвинув фактично єдину в Росії філософію сім'ї та сімейно-родову теорію статі, розглянувши під цим кутом зору величезний історичний та релігієзнавчий матеріал.

Розанова часто називають *російським Ніцше*. І це значною мірою відповідає дійсності. Спільним для обох мислителів було *відчуття самотності*. Воно привело Ніцше до психічної і соціальної самоізоляції, а Розанова – до релігійної замкненості. Обидва відкидали загальнолюдські норми співжиття. «Слова «моральність», «обов'язок» знаю тільки з енциклопедії», – не раз зазначав Розанов, рішуче заперечуючи толстовську редукцію релігії до етики. Але між філософією Ніцше і філософією Розанова, окрім спільного, є і багато відмінного.

Ніцше заперечує сучасну йому етику, яка обмежує волю людини. Він проголосив нову етику, яка формується не суспільством, а еством людини.

Розанов же, навпаки, стоїть на позиціях К'єркегора: слід вгамувати розвиток нинішніх етичних норм, «підправити» їх.

Ніцше проголошує культ надлюдини, Розанов – «людини з підземелля», яку слід підтримати, обігріти, надати їй впевненості

у собі; Ніцше претендує на роль «лікаря культури», Розанов же вважає, що сучасна йому культура, культура християнського світу, є настільки хворою, що їй не допоможуть уже ніякі ліки; Ніцше проголошував радість майбутнього, Розанов пропагує повернення до дохристиянських часів; Ніцше кличе до індивідуального духовного вдосконалення, Розанов – до вдосконалення тілесного; Ніцше критикує європейську культуру саме за те, що вона є християнською культурою, Розанов же – за те, що ця культура виявилась «не до кінця християнською» і тому була нездатна втілити ідеали «*справжнього християнства*». А «справжнім християнством», вважав Розанов, є релігія, яка звільняє людину від болю і страждань, тоді як нинішнє християнство примушує людину поклонитися цим стражданням.

Сутність російського православ'я, стверджував Розанов, є відречення від світу. Єдиною дорогою до Христа, вчить воно, є дорога сліз і розпуки. Цим самим воно не задовольнило ні світських, ні релігійних потреб, воно не виконало свого призначення.

Релігія притаманна сутності людини, стверджував Розанов. Кожна людина є центром особистої, таємничої релігії. Завданням християнства було поєднання релігії кожної людини у загальну релігію людства, принаймні більшої його частини.

Філософію Розанова намагалися тлумачити як пантеїзм, що отожднює Бога зі світом («містичний пантеїзм» – А.С. Волжський, «іманентний пантеїзм» – М. Бердяєв). Проте любов Розанова до плоті земної має не пантеїстичний характер. Це любов до творіння Божого.

Вершиною літературно-філософської творчості В. Розанова стали книги «Самотнє» та «*Опале листя*», в яких він створює новий жанр «випадкових» записів, нотаток. Він сам називав цей стиль «рукописністю душі».

2. «МІСТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ» Д. С. МЕРЕЖКОВСЬКОГО

Дмитрій Мережковський (1865–1941) був, за словами відомого історика російської філософії В.В. Зеньковського, людиною видатною, обдарованою великим літературним талантом, спрямованою на релігійні пошуки істини, яка клопітливо вивчала усі теорії і напрями сучасної і античної філософії. Мережковський

перечитав і вивчив величезну кількість книг і ознайомився з результатами спеціальних досліджень, але зі всього прочитаного брав тільки те, що було потрібне для аргументації його поглядів, те, що відповідало його переконанням.

Народився Мережковський у родині крупного чиновника в Петербурзі. Після закінчення гімназії вступив на історико-філологічний факультет Петербурзького університету (1884). У студентські роки захоплювався позитивістською філософією (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. С. Мілль) та ідеями ліберального народництва. Під впливом творів Л. Толстого, Ф. Достоєвського, Ф. Ніцше, А. Шопенгауера переходить на релігійні позиції. Стає засновником напряму «*нової релігійної свідомості*».

У 1901 р. він із В. Розановим, Філософовим, Тернавцевим та ін. організував «*Філософсько-релігійне товариство*». Під час першої російської революції у нього зародився інтерес до лівих партій. Знайомиться з П. А. Кропоткіним, Г. В. Плехановим, О. Ф. Керенським. Лютневу революцію зустрів вельми вороже і вже наприкінці 1919 р. з дружиною виїхав за кордон, спочатку до Варшави. З 1920 р. жив у Парижі, де й помер у 1941 році. Підтримав італійський фашизм (перш за все Мусоліні) і напад нацистської Німеччини на Радянський Союз.

Серед інтелектуалів Росії Д. Мережковський вважався видатною постаттю, був авторитетом у філософських і письменницьких колах. У його філософських працях знайшли відбиток усі особливості російської філософії початку ХХ ст. Це спроба критики Церкви й історичного християнства, синтез язичництва і християнської філософії, спроби перебороти антиномію душі і тіла, тверде переконання, що російське православ'я переборє світову кризу духовності і вийде з неї оновленим.

На відміну від Ф. Достоєвського, який вважав, що католицизм – це не релігія, а доктрина Папи Римського, а справжньою християнською релігією визнавав православ'я, Д. Мережковський



стверджував, що Православна церква так само виражає інтереси самодержавства, як Римо-католицька – інтереси Папи. Християнство, писав Д. Мережковський, замість того, щоб реалізувати вимоги Євангелія – стверджувати віру в Бога та підносити моральні засади людства, кинулось в обійми Папи на Заході і царя в Росії. І перший, і другий, прикриваючись ім'ям Христа, панують на Землі: Папа – як його наступник, а цар – як помазаник Божий. Щоб не допустити народні маси до релігійних джерел, пише Д. Мережковський, Церква ще в середньовіччі забороняла читати Євангеліє. Сьогодні ж замість того, щоб допомогти народу перебороти байдужість, стимулювати прагнення до ідеалів, прищеплювати людям релігійні засади, Церква спрямувала свої зусилля на раціональне витлумачення догматів, перенесла вирішення всіх проблем життя у сферу філософії, сама залишаючись осторонь. Церковники забули: те, що для розуму є відносним, для віри – абсолютним. Знання – це порівняння чогось із чимось, а істину не можна порівнювати ні з чим, тому що її не можна описати.

Істинне те, що викликає душевний біль, співпереживання, неспокій. Чим більше людина щось переживає, тим вона ближча до істини.

Розкриваючи зміст поняття свободи, Мережковський доходить висновку, що *свобода і любов* є нерозривними поняттями і можуть бути реалізовані тільки в умовах справжньої релігійності, «в істинному», а не «історичному» християнстві. Свобода, писав він, є найвищий дар Бога людині. Вибір між добром і злом належить людині, і якщо людство вибирає зло, Бог цього вибору не заперече, тому що автоматично воно втрачає добро.

Аналізуючи сутність *Російської православної церкви*, Мережковський доходить висновку, що вона пропагує «*релігію православного самодержавства*». Справжнє православ'я, вважає він, – це ті віруючі, які стоять на позиціях розколу ХVІІ століття, коли частина релігійних людей Московського царства висловила свій протест проти засилля царської деспотії на всі сфери життя, зокрема релігійного.

Цей протест проявився в розколі Православної церкви в ХVІІ ст. і в повстанні декабристів на початку ХІХ ст. Патріарх

Нікон, який запровадив у другій половині XVII ст. новації в літургії відповідно до грецьких традицій, зустрів опір серед частини духовенства і віруючих. Їх стали називати старообрядцями, або просто розкольниками. Виступаючи проти одержавлення Церкви, вони тим самим виступали проти реформ Петра I. Багато з них взяли участь у повстанні стрільців 1698 р., а пізніше – в повстанні під проводом О. Пугачова (1772–1773 рр.). Всі вони були жорстоко переслідувані, але з фанатизмом боролись за свої переконання, на знак протесту час від часу спалюючи себе. Не схвалюючи цих актів, Мережковський зазначає, що такі крайні заходи релігійних людей були яскравим виразом істинності їх переконань, проявом вищого рівня духовності. Попри дикість і фанатизм, варварство і дрімучу темноту, розкольники перші побачили у злитті держави і Церкви невідповідність життя людей приписам Євангелія. Це була перша релігійна революція, пише Мережковський, яку не зрозуміли ні сучасники розкольницького руху, ні наступні покоління. І лише декабристи знову висунули гасло встановлення нового соціально-релігійного порядку. Декабристи, пише він, були символом шляхетності кращих людей Росії, які рішуче виступили проти самодержавства. Вбивство царя для них було величезним гріхом, але Церква і держава так вже зв'язалися між собою, що єдиним виходом розрубати цей зв'язок більшість із них вбачала царевбивство.

Першими по-справжньому вільними людьми в Росії, стверджував Мережковський, були *декаденти*. До них він зараховував О. Пушкіна, Ф. Достоевського, Л. Толстого.

3. ФІЛОСОФІЯ СИМВОЛІЗМУ

Філософія символізму посідає особливе місце в російській культурі кінця 19 – початку 20 ст. Символізм завжди прагнув бути не тільки мистецтвом, не тільки світоглядом, а й релігією і навіть деяким «хоровим дійством», життєтворчістю. І все-таки він був мистецтвом – саме цей бік життя, в якому символізм втілювався найбільш повно. Тому їх власна доля – це також їх слово. Це творча поведінка. А самі символісти схожі на героїв грандіозного дійства, що накладає особливий відтінок. Для того щоб зрозуміти символізм, слід прийняти його деяке «театральне» ставлення до

життя як дещо для них необхідне і природне. У житті і творчості символістів багато натяків, недомовок. Вони живуть начебто і поруч із сучасниками, і в той же час мовби в іншому просторі. Все сприймається ними як символ, як знак вищих сил. Життєві події перводяться в символічний план і стають частинами творів.

В'ячеслав Іванов (1866–1949). Виховувався в традиціях православ'я, проте в юнацькі роки не уникнув «атеїстичної кризи». Навчався на філологічному факультеті Московського університету. Їде в Німеччину – на заняття в семінар Т. Моммзена, автора знаменитої «Історії Риму». Багато подорожує по Європі, вивчає пам'ятки культури, перетворюється в гуманітарія-енциклопедиста.



Вірші писав ще з гімназичних років (тільки для себе).

До 1889 р. встиг пережити розчарування в матеріалізмі, повернувшись у бік Хом'якова і Вол. Соловйова. В 1890 р. переживає бурхливе захоплення Ніцше (особливо твір «Походження трагедії з духу музики»: протилежні образи Діоніса – бога стихії і Аполлона – бога сонячного світла, пластики).

Його входженню в літературу сприяло особисте знайомство з Вол. Соловйовим.

З другої половини 1900 р. стає ініціатором дискусії про символізм у літературних колах. Пише статтю «Заповіді символізму» – обґрунтовує містико-теургічну сутність символічної поезії. У виступах 1910 р. – ярий опонент усіх, хто каже про кризу цього напрямку.

Свої ідеї про соборну творчість Іванов намагався втілити в зібраннях на своїй квартирі в Петербурзі, знаменитій «*Вежі*», куди сходились літератори, художники, музиканти, актори, філософи.

Революційні події 1917 р. зустрів з надією, проте його розчарувала їх «нерелігійність». Деякий час веде заняття в різних навчальних закладах, студіях, самодіяльних гуртках, прагнучи

підтримати російську культуру. Це знайшло відображення в книзі «Переписка из двух углов» (1921) – його полеміці в листах з відомим дослідником російської літератури М.О. Гершензоном про роль культури в житті людини і людства.

У 1920 р. переїжджає у Баку, викладає в університеті, захищає докторську дисертацію «Діоніс і прадіонісійство», а в 1924 р. покидає Росію – поселяється в Римі. Викладає слов'янські мови і російську літературу. В 1926 р. приєднується до Католицької церкви.

Андрій Бєлий (псевд., справжнє ім'я та прізвище – Бугайов Борис Михайлович) – 1880–1934 рр. – поет-символіст, мислитель, романіст, літературний критик.

Народився в Москві. Основною філософською працею Белого є «Символізм» (1910). Бєлий розглядав символізм як світогляд, який є основою символічного мистецтва і втілює вищий принцип пізнання реальності. Він є синтезом духовних пошуків Індії, Персії, Єгипту, Греції та Середньовіччя. Тяжючи до містико-ірраціоналістичних гносеологічних установок, Бєлий стверджував, що точні науки не в змозі пояснити світ як ціле, вони невідворотно обмежують предмет пізнання. Життя розкривається не через наукове пізнання, а через *творчу діяльність*, яка «недоступна аналізу, інтегральна і всемогутня». Вона може бути виражена тільки в символічних образах, які відкриваються творцю в момент вищого одкровення. Єдність життя виражається такими символами, як Адам Кадмон з Кабали, Атмани з індійської філософії, Логос-Христос. Живе слово тісно пов'язане з реальністю і тому отримує магічну силу.

А. Бєлий, як теоретик символізму, зазначав, що у своїх завершених формах мистецтво і культура перетинаються, перетворюються одне на одного, а теоретичні проблеми і мистецтва, і культури стають практичними. Головною серед них, на думку



А. Белого, є проблема методу втілення енергії особистої творчості у *творчому символі*.

Оскільки культура постає як система символів, що розгортаються послідовно, то важливо простежити характер зміни методу втілення творчості.

Містичний символізм Белого зазіхав на докорінне перетворення теорії пізнання. Він трактував символізм як умовне зображення непізнаваної сфери буття, яке дається в індивідуальному особистісному переживанні. У статті «Емблематика смислу» (1909) він розглядав символічний опис світу, культури, людини як спробу усвідомлення глибин духу і світобудови. Вище вираження такого усвідомлення – *символічне мистецтво*. Бєлий повторював думку Ріккєрта про *примат творчості над пізнанням*, оскільки в процесі творчості створюються не просто образи життя, а цінності, в яких поєднуються «даність» та «належність». Митець – не копіїст, а творець нової *символічної реальності*, створювач «належного» на протигагу «сущому». В ідеалі така творчість повинна мати релігійний характер, адже тільки релігія здатна реалізувати цінності творчості в житті. Теорія символізму в інтерпретації Белого постає релігійно-філософським вченням у рідичі *нової релігійної свідомості* початку ХХ ст. у Росії.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Розкрийте зміст проблеми людини і містики статі в філософії В. В. Розанова.

У чому полягали пошуки «неохристиянства» російськими філософами?

Яке місце посідала філософія символізму для розвитку культури Росії початку ХХ століття?

1. Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства // В.В. Розанов. – Сочинения: В 2-х т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 7-194.

2. Розанов В.В. Место христианства в истории // В.В. Розанов. Сочинения: В 2-х т. Религия и культура. – М., 1990. – Т. 1. – С. 20-23.

3. Розанов В.В. Опавшие листья // В.В. Розанов. – Сочинения: В 2-х т. – Т. 2. – С. 277-629.

4. Зеньковский В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Т. 1, ч. 2.

5. Бердяев Н.А. Декадентство и мистический реализм / Н.А. Бердяев // Духовный кризис интеллигенции / сост и ком. В.В. Сапова. – М., 1998. – С. 22-34.

6. Белый А. Критика. Эстетика / А. Белый // Теория символизма: В 2-х т. – М., 1994.

Тема : ФЕНОМЕН РОСІЙСЬКОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ЗАРУБІЖЖЯ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

З 20-х років ХХ століття з'являється російське філософське зарубіжжя.

Фактичний бік масової висилки діячів вітчизняної науки і культури, серед яких було багато професійних філософів, добре відомий і багато разів описаний. Є і декілька аналітичних досліджень, що розглядають цю подію в контексті російської і світової історії ХХ століття.

Та все ж є ряд обставин, що дозволяють розглядати вигнання 1922 р. як унікальне, безпрецедентне у вітчизняній, а можливо, і в світовій історії явище.

Неодноразово наголошувалося, що, виславши з країни, яка стояла тоді на роздоріжжі, кращих представників її інтелігенції, більшовизм завдав непоправної шкоди всій вітчизняній культурі. Це так, але про *філософію* варто сказати особливо.

Будучи однією з *найвільніших форм розвитку людського духу*, вона, ймовірно, і постраждала найбільше.

Рівень російської філософії початку ХХ століття був досить високим, а дослідницькі інтереси вигнаних охоплювали весь спектр тодішньої проблематики – від теології до того розділу філософського знання, який згодом став називатися філософією логіки.

Вигнання видатних представників російської філософії затримало її розвиток на довгі роки.

Вже наголошувалося на непереконливості спроб змалювати вигнання 1922 р. як мало не гуманний акт з боку радянської влади, що вирішила в такий спосіб зберегти життя видатним діячам

російської культури. На думку М. Лосського, відносна м'якість репресій у 1922 році диктувалася тим, що саме в цей час радянський уряд вів дипломатичні переговори про офіційне міжнародне визнання «і більшовики хотіли, очевидно, показати, що їх режим не є варварською деспотією» [3, с.126].

Чому вигнання 1922 року так часто «маркується» саме знаком російської філософії, а не інших соціокультурних сфер, що також зазнали репресій? (Після однієї з публікацій вираз «*пароплав філософів*» став свого роду символом усієї цієї події). Справа, мабуть, не лише в значній кількості висланих за кордон професійних філософів, а в тому величезному творчому потенціалі саме філософських вигнанців, який після всього декількох десятиліть приніс їм світову популярність і показав, кого втратила країна за трагічним збігом обставин і з примхи «вождів».

Всіх їх і з ними ще десятки професорів, літераторів було арештовано в серпні 1922 року і за рішенням ГПУ вислано довічно з країни. Два пароплави (один із жителями Москви і провінцій, інший – з петербуржцями) відправилися з Петрограда до Німеччини – у Штеттін.

До когорти вигнаних потрапили і релігійні філософи: М.О. Бердяєв, С.М. Булгаков, Б.П. Вишеславцев, І.О. Ільїн, Л.П. Карсавін, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровський, С.Л. Франк та ін. Ця акція стала несподіванкою на тлі відносно лібералізації життя під впливом НЕПу – допустимість деякої ініціативи в господарській діяльності створювала ілюзію ідеологічної відлиги. Ніхто з висланих філософів і вчених не був пов'язаний з будь-яким політичним рухом – про це можна судити і з пізніших визнань самих емігрантів, і з відсутності чітко сформульованих звинувачень з боку влади. Жодного слідства не проводилося, рішення про видворення було суто адміністративним. Тих, на кого це рішення поширювалося, попередили, що в разі непокори їм загрожує розстріл.

Керівники нової Росії чітко усвідомлювали, що наукова і творча інтелігенція становить цілком реальну небезпеку, так або інакше пов'язану зі звичкою вільно розмірковувати про будь-яку подію або явище з упевненістю в непорушності прав і загальнолюдських цінностей особистості. Це було значно

неприємніше для більшовиків, аніж спроби білої армії продовжити вже безнадійно розрізнений озброєний опір. Ймовірно, рішення про висилку ухвалювалося колективно, та останнє слово, поза сумнівом, залишилося за В.І. Леніним.

Питання було вирішене в 1922 році, як мовиться в таких випадках, одним махом: незговірливих було вислано за межі Росії.

Багатющим вітчизняним традиціям професійної філософської думки, різноманітності шкіл і напрямів у країні настав кінець. Безсумнівно одне: країна, її філософська думка багато втратили через насильницький розрив з вітчизняними традиціями, непримирненну конфронтацію з іншими течіями у філософії. Встановлення тоталітарної політичної влади в країні, яка керувалася тоталітарною ідеологією, призвело до прямого втручання владних структур у процес організації філософських досліджень та викладання філософії.

Серйозне вивчення соціально-філософської літератури 1920-х рр. – як російської, так і зарубіжної – дозволить відновити перервані національні традиції в розвитку філософської думки, глибше зрозуміти сенс тих прогресивних змін, що відбуваються сьогодні в країні, усього складного процесу оновлення нашого суспільства.

Російських мислителів привітно зустріла розорена війною Німеччина – недавній противник Росії. Емігрантські кола поставилися до них вельми співчутливо, вкотре переконавшись у марності сподівань на цивілізованішу політику більшовиків.

М. Бердяєв згадував: «Німці дуже панькалися з висланими». Дійсно, їх прийняв міністр закордонних справ, міське управління Берліна надало всі можливості для продовження діяльності створеної Бердяєвим ще в Росії Академії вільної духовної культури.

За кордоном долі філософів склалися по-різному. Бердяєв і Булгаков виїхали з Німеччини до Парижа, Лосський – до Праги, а Франк і Степун залишилися в Німеччині. Опинившись на Заході/російські філософи посіли в духовному житті Європи значне місце. Історик російської культури Гліб Струве писав, що «на першому місці слід поставити твори Бердяєва, котрий виявився незвичайно продуктивним і популярним мислителем у Європі, єдиним,

хто мав певний вплив на сучасну йому філософію, англійську і німецьку думку». Сам М.О. Бердяєв говорив про це так: «Я був першим російським християнським філософом, хто здобув велику популярність на Заході, більшу, ніж Вол. Соловйов».

Це гігантський філософський космос: десятки періодичних видань, сотні оригінальних досліджень, активна діяльність різних філософських товариств, видавничих центрів у Берліні, Парижі, Нью-Йорку, Софії та інших містах, листування філософів, їх викладацька робота в університетах Європи й багато іншого.

У вигнанні жили й творили далеко не ординарні особистості. Зішлемося на авторитетну оцінку відомого спеціаліста, професора МДУ П.В. Алексеєва: «За широтою інтересів група російських філософів-ідеалістів достатньо повно представляла світову філософію, а в ряді випадків підвищувалась над світовим рівнем, особливо в усвідомленні життєвих, моральних і соціальних проблем свого часу» [1, с. 12].

У наші дні вперше за багато десятиліть знято заборону на неупереджений серйозний аналіз життя й діяльності російського зарубіжжя.

Таким чином, російська філософія як цілісний, протікаючий у часі духовно-творчий процес розкололась не тільки в сприйнятті, але й у дійсності.

Сьогодні стає цілком очевидним, що ідеї, виражені в історії російської філософії, співзвучні нашому часу.

1. Алексеев П.В. Философия и мировоззрение (Философская дискуссия 20-х гг.) / П.В. Алексеев. – М., 1990.

2. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Н.О. Лосский // Вопросы философии. – 1991. – № 10.

3. Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно (новое об изгнании духовной элиты)» / Л.А. Коган // Вопросы философии. – 1993. – № 9.

Тема: ХРИСТИЯНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

М. О. БЕРДЯЄВА

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ЕТАПИ ТВОРЧОСТІ
2. ІДЕЇ «НЕОХРИСТІАНСТВА»
3. ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ МЕТОД ПІЗНАННЯ І ФІЛОСОФУВАННЯ
4. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І «ПАРАДОКСАЛЬНА ЕТИКА»
5. ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ І ТВОРЧОСТІ
6. ІСТОРІОСОФІЯ І РОСІЙСЬКА ІДЕЯ

У сузір'ї видатних творців російського релігійного ренесансу першої половини ХХ століття філософія Миколи Бердяєва займає особливе місце.

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ЕТАПИ ТВОРЧОСТІ

Микола Олександрович Бердяєв (1874–1948) народився в Києві, навчався в Київському університеті. В юності цікавився марксистською філософією, був арештований і відправлений у заслання. Юнацьке захоплення Бердяєва марксизмом змінилось на межі століть ідеалістично-релігійним світоглядом, який формувався під впливом релігійного романтизму Д. Мережковського.

Він був свідком революції. Його разом із дружиною при 35-градусному морозі виганяли рубати лід на залізничних коліях під Москвою, двічі заарештовували репресивні органи.

Один із проводирів руху *нової релігійної свідомості*, активний публіцист. У роки революції створив *Вільну Релігійно-філософську академію*.

У 1922 році влада, заборонивши філософію, вислала за кордон М.О. Бердяєва і більше двохсот інших філософів, соціологів, письменників. Як пояснював тоді Л. Троцький, це був гуманний



крок, оскільки могли й у Сибір відправити, і розстріляти. Після депортації започаткував *Релігійно-філософську академію* (Берлін, Париж), видавав часопис *«Путь»*. Став найвідомішим у Європі російським філософом. Разом з Л. Шестовим започаткував *екзистенційну течію* у філософії ХХ ст.

Список творів Бердяєва, написаних після висилки, значний, а популярності він набув світової. Основні праці: *«Філософія волі»* (1911), *«Сенс творчості. Дослід виправдання людини»* (1916), *«Про призначення людини. Дослід парадоксальної етики»* (1931), *«Я і світ об'єктів»* (1934), *«Про рабство і свободу людини (Дослід персоналістичної філософії)»* (1939), *«Дослід есхатологічної метафізики»* (1947), *«Російська ідея»* (1947), *«Самопізнання»* (1949). Спеціальні дослідження присвятив Хом'якову, Леонтьєву, Достоєвському.

Філософія Бердяєва дійсно бачиться фрагментарною, якщо дивитись на неї як на корпус філософських текстів. Але якщо обрати певний ракурс: філософія свободи, філософія творчості, філософія культури, філософія історії, антропологія тощо, – вона перетворюється на цілісну органічну систему, де всі складові пов'язані між собою й підпорядковані одна одній.

Бердяєву притаманна надзвичайно сильна стихія публіцистики. Публіцистичний стиль багато в чому визначався основними темами його творчості – *моральною та історіософською, релігійно-містичною і антропологічною*. Теми гносеології та метафізики мали для нього вторинне значення. Бердяєв сам характеризував своє мислення як *«афористичне і фрагментарне»*.

Бердяєв був дуже критично налаштований до стану, існуючого у філософії початку ХХ століття. Філософи минулого дерзали бути, діяти, керувачись своїм розумінням світу.

Екзистенційне бунтарство змушує його пройти складний шлях від марксизму до православ'я в пошуках цілісного сенсу й глибини. Бердяєв вважав, що істинне вирішення проблем *реальності, свободи, особистості* є іспитом для всякої філософії. Сучасна філософія заперечує все це починаючи з філософського раціоналізму, у якому відбилася гріхозна роздрібненість духу. Ні природа свободи, ні природа реальності, ні природа особистості не можуть бути збагнені раціоналістично. Вони трансцендентні для всякого розуму.

Тому історію розвитку *християнства* Бердяєв бачить як історію обґрунтування раціоналістичним шляхом *істин одкровення*.

Наблизитися до трансцендентного, божественного можна тільки у творчому зусиллі і натхненні. Вже з ранніх творів Бердяєв пережив владу творчості. «*Мої здібності виявлялися лише тоді, коли розумовий процес йшов від мене, – говорить Бердяєв, – коли я перебував у активному і творчому стані; і я не міг виявити здібностей, коли потрібне було пасивне засвоєння і запам'ятовування, коли процес йшов ззовні до мене*» (с. 38).

Бердяєв прагне ототожнити свою філософію зі своїм життям. І якщо він пише про творчість, то живе і дихає творчістю, прагнучи подолати все монотонне і рутинне в своєму бутті. Саме у *творчому акті* – глибинне призначення людини, яке вивисує її природу.

«У творчому досвіді, – пише Бердяєв, – розкривається, що «я», «суб'єкт», первинніше і вище, ніж «не-я», об'єкт. І водночас творчість протилежна егоцентризму, це забуття про себе, спрямованість до того, що вище за мене» [1, с. 211].

Але творчість трагічно замикає дух людини в об'єктах культури. Бердяєву хочеться вирватися за межі об'єктивованої творчості у *самотворення*. «Творчість для мене не стільки оформлення в кінцевому продукті, скільки розкриття безкінечного, політ у безкінечність, не об'єктивація, а трансцендування... Тому для мене виникла трагедія творчості в продуктах культури і суспільства...» [1, с. 210].

2. ІДЕЇ «НЕОХРИСТІЯНСТВА»

У статті «*К. Леонтьєв – філософ реакційної романтики*» (1904) з'являються обриси *нової релігійної свідомості*: релігія без влади й страху; релігія свободи й ще не розгаданої любові; релігія синтезу християнства й язичництва; релігія повноти одкровення; внутрішнього містичного досвіду.

Формулюючи *нову релігійну свідомість*, Бердяєв відводить центральне місце в ній ідеї особистості, вважаючи основним завданням і обов'язком людини *творчість*, а не спасіння. Творчість є самоцінністю, а культ святості має бути доповнений культом геніальності.

Царство Боже в інтерпретації Бердяєва є онтологічною реальністю, а рай і пекло – реальністю психологічною, вони неми-

слимі як сфера об'єктивного буття. Існуючи у сфері суб'єктивній, ці релігійні феномени означають досвід і стежу людини й виступають символами її духовного шляху. Ідея Царства Божого має бути витлумачена не історично, а есхатологічно. Шлях до Царства Божого прокладається через реалізм містичний, онтологічний, просвітлення і перетворення життя, внутрішню революцію, внутрішній катастрофічний перелом, через катарсичне очищення, через нову релігійну свідомість – тільки якісна зміна свідомості є реальним розв'язанням кризи антропологічної.

Так у Бердяєва народжується *ідея Боголюдини*, що є надзвичайним результатом творчої еволюції людської особистості. Боголюдина Бердяєва відрізняється від ніцшеанської Надлюдини тим, що вона не замкнута в колі Вічного Повернення часу і не перебуває в абсолютній самотності в безбожному світі; Боголюдина є результатом *творчого діалогу Бога і людини*, і їй дана Вічність як безмежне відновлення. Проте чи не є гординою прагнення людини до творчості як самозміни? Бердяєв переконаний, що людину закликав до творчості сам Бог. Бог-Творець чекає від людини, яку створив за Своїм образом і подобою, не поклоніння, а творчої відповіді. Творча самозміна є не тільки право, а й сакральний обов'язок людини перед Богом. Людина зобов'язана створити із себе Боголюдину, інакше вона не виконає свого призначення.

На погляд Бердяєва, релігія за своєю суттю є водночас індивідуальною й універсальною, бо відкриває таємницю індивідуальної долі в її злитті з долею світу й Особистістю універсальною. Отже, релігія передбачає динаміку, обумовлену духовною активністю особистості.

Творчість є самоцінністю, а культ святості має бути доповнений культом геніальності.

3. ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ МЕТОД ПІЗНАННЯ І ФІЛОСОФУВАННЯ

Основну проблему філософії Бердяєв визначає як співвідношення між великим і малим розумом, між двома видами свідомості. На його думку, *малий розум* – це *розсудок*, обмежений розумом, розумом раціоналістів, логос Філона

Александрійського, Гегеля. *Великий розум* – це Логос, *розум вищий*, божественний, універсальний. Це розум мистиків і святих, розум Іоанна Богослова, Вол. Соловйова. Необхідним філософ вважає повернення до *розуму універсального*, де суб'єкт і об'єкт тотожні. Для цього потрібно зрестися розуму індивідуального, в якому відбувається відсікання суб'єкта від об'єкта. Мислитель також наголошує, що божественний Логос – «живий Логос», він існує лише в релігійному сприйнятті, релігійному одкровенні. Як ми бачимо, Бердяєв акцентує увагу на життєвих коренях релігійної свідомості, на важливості онтологічної основи: «Релігія – життєва основа філософії, релігія живить філософію реальним буттям». На важливість цілісного життєвого процесу філософ звертає увагу при розгляді будь-якої теорії пізнання. Бідою всіх існуючих гносеологічних теорій він вважає наявність відстороненого мислення, втрату духу життя.

Проблема співвідношення *знання і віри* є центральною в екзистенціальних пошуках Бердяєва. Він розкриває сутність відомих в історії філософії трьох рішень цієї проблеми, які схожі, на його думку, у визнанні протилежності знання і віри. Перше рішення, ознаки якого філософ бачить в інтелігенції, заперечує віру і перевагу віддає знанню. На думку Бердяєва, «знання не може знищити віру і замінити віру». Віра, її психологічний зміст залишається у людей з «науковою» свідомістю. Це віра в різноманітні невидимі речі (прогрес, науку, справедливість). Філософ говорить про гносеологічну кризу, антиномії науки, від яких невіддільне осмислення проблеми свободи. «Вимога «наукової» віри, заміни віри знанням є ... відмова від свободи, від вільного вибору і від вільного подвигу, вимога ця принижує людину» [4, с. 58]. Мислитель звертається до раціоналістичних здобутків перших гностиків і визнає, що для їх розумових блукань характерна підміна віри знанням. Бердяєв зазначає, що основна помилка як позитивістів, так і гностиків ... у відкиданні вільного акту віри.

Хибність другого рішення, визнання віри і заперечення знання, філософ бачить у намаганні вірою вирішити питання інших наук. Панівним Бердяєв вважає третє рішення зазначеного

питання – *дуалізм віри і знання*. Для нього характерна втрата Бога, втрата шляхів до справжньої реальності, і відбувається «боговихідництво» [4, с. 60].

Розмірковуючи над проблемою *знання і віри*, Бердяєв аналізує основні гносеологічні позиції. При характеристиці емпіризму філософ звертає увагу на його головну рису – визнання досвіду лише в раціональних межах. Мислитель вважає, що досвід не може виставляти межі і гарантії. Важливим є життєвий досвід, що існує до раціоналізації, до розпаду на суб'єкт і об'єкт: «Твердість знання в емпіризмі є твердість раціоналізму, що проведена контрабандним чином» [4, с. 63]. Бердяєв наводить приклад емпіризму Лосського і Джеймса, які намагалися розширити сферу досвіду, подолати межі раціонального.

Розглядаючи критицизм, Бердяєв говорить, що тут усе виявляється продуктом мислення і неможливо звільнитись від влади категорій. Філософ вважає, що «в критицизмі формулюється втрата шляхів до буття, до живих реальностей... суб'єкт, що пізнає, залишається наодинці з собою і з себе все повинен відтворювати» [4, с. 64]. Мислитель заперечує пошуки основи знань у дискурсивному раціональному пізнанні. Він вважає, що «саме існування зовнішнього світу стверджується лише вірою» [4, с. 66].

Бердяєв бачить Канта як засновника рішення дуалізму знання і віри, як виключного раціоналіста, який раціоналізує віру. Філософ визначає згубний зміст філософії Канта у «фатальному процесі смерті живого Бога в людській свідомості» [4, с. 60]. Натомість людина опиняється наодинці зі своєю самотністю, залишається тільки втішатися постулатами волі в межах розуму. Бердяєв, виявляючи велику повагу до кантівської філософії, відзначає, що його філософія – «геніальний зразок поліцейської філософії» [4, с. 36]. До її ознак Бердяєв відносить «заростання думки Канта шкільно-схоластичною корою з ускладненими доказами», розрив із життєвими коренями. Тому позицію Канта, як і будь-який критицизм, Бердяєв називає «гносеологічним гамлетизмом» і пропонує повернутися натомість до «здорового дон-кіхотства» [4, с. 85].

М. Бердяєв розвиває філософію *морального ідеалізму*, яка перетворюється на апофеоз *людини* – фактичну *антрополатрію*, яка ґрунтується не на онтології людини, а на її *моральному самопіднесенні*.

Філософ виділяє три ступені *етичної еволюції* – *етику закону* (Старий Заповіт), *етику спокутування* (Новий Заповіт) і *етику творчості*. У цьому апофеозі творчості і свободи рабство перед Богом неприпустиме, оскільки воно принижує людину.

Бердяєв доводить до логічного кінця соловйовську ідею про другий Абсолют, фактично ототожнюючи Абсолют, Бога з конкретно емпіричною особистістю у всій потенційній безконечній повноті її внутрішнього досвіду. Особистість – не частина космосу, натомість космос – частина людської особистості.

Поняття *містичного реалізму*, на яке спирається бердяєвська містично-реалістична філософія, з'являється вже в ранніх роботах. Так, у статтях «*Декадентство і містичний реалізм*» та «*Містика і релігія*» (1907) Бердяєв окреслює його параметри. Містичний реалізм – це інтуїтивне пізнання істини через містичне злиття з реальними предметами. Проте тільки предметне розуміння істини є реальним. Містичний реалізм носить характер суто релігійний, він стає релігією, оскільки пов'язаний з фактами світового життя і носіями реальних переживань.

4. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І «ПАРАДОКСАЛЬНА ЕТИКА»

У центрі філософського світогляду М.О. Бердяєва стоїть проблема *людини*. Він моністичний, але це монізм внутрішньо персоналістичний і дуалістичний, бо стосується поцейбічного глибоко розколотого і суперечливого існування, і першооснов буття. Це дуалізм духу і природи суб'єкта і об'єкта, «Царство Духу» і «Царство Кесаря», свободи і необхідності.

М. Бердяєв наполягав на тому, що філософія за своєю суттю є антропологічною й антропоцентричною. Оскільки сенс буття розкривається в людському існуванні, то буття відкривається через суб'єкт, а не через об'єкт. Отже, пізнання не можна протиставляти

буттю, бо воно є подією всередині буття. Пізнання іманентне буттю, а не буття іманентне пізнанню.

Бердяєв не ставив під сумнів існування матеріального (фізичного, органічного, соціального і психічного) світу, але цей світ мав для нього меншу реальність, ніж світ *духовний*. Зовнішній світ не є справжнім світом – це лише «об'єктивація духу». Особистість обмежена неминучою і фатальною об'єктивацією («перебування у світі вже є падінням»). Об'єктивний світ ніколи не виводить людину із *самотності*. Це породжує тугу, хоча водночас дозволяє людині переживати свою особистість, свою одиничність та неповторність, свою несхожість ні з ким і ні з чим на світі. Проте хвороба самотності розглядається філософом як одна з основних проблем філософії людського існування. Бердяєв довів до логічного кінця ідею Вол. Соловйова про *другий Абсолют*, фактично ототожнюючи *Абсолют*, *Бога* з конкретно емпіричною *особистістю*, яка береться у всій потенційній безконечній повноті її внутрішнього досвіду. Саме в повноті внутрішнього досвіду особистості може бути виявлений конкретний Абсолют як джерело усього існуючого. Тому в Бердяєва особистість не є частиною якогось цілого; вона не частина суспільства, навпаки, суспільство – лише частина чи аспект особистості. Особистість – не частина космосу, натомість космос – частина людської особистості. Суспільство, нація, держава не є особистостями – людина як особистість має більшу цінність, ніж вони. Звідси – право людини та її обов'язок захищати власну духовну свободу проти держави і суспільства. У суспільному житті процес об'єктивізації спотворює людське сумління. Чисте сумління може виявлятися в особистості й тільки через неї, і все має бути підпорядковане юрисдикції цього – «екзистенційного» сумління.

Антропологічну кризу Бердяєв оцінює як результат кризи гуманізму, яка виявилася в усіх сферах культури, мистецтві, науці, філософії, богослов'ї, соціальному устрої і насамперед у релігійній свідомості. Гуманізм, не здатний протистояти ним же породженим процесам дегуманізації, фатально переходить у антигуманізм. Кінець гуманізму є моральною катастрофою – кінцем людяності.

Бердяєв не лише екзистенціаліст, релігійний філософ, «апостол» свободи, а й один із видатних моралістів ХХ століття. Але якщо його

моральні переконання і носять специфічний, невід'ємний від його особи характер, то це не означає, що його етика, в принципі, не може бути реконструйована у формі деякої концептуальності. Зрозуміло, це вносить у неї елементи умовності і схематизму, проте такий неусувний продукт будь-якої реконструкції.

Незважаючи на несистемний і афористичний стиль мислення Бердяєва, можливо, «найлогічнішою» роботою з етики є його фундаментальний твір «Про призначення людини» (1931 р.). Водночас слід зазначити, що моральна проблематика цікавила Бердяєва завжди.

Бердяєв розвивав філософію *морального ідеалізму*, в якій моральний закон є абсолютним і вічним. Філософія виходить з морального досвіду і перетворюється на апофеоз людини – *антрополатрію*, яка ґрунтується не на онтології людини, а на її моральному самопіднесенні. Формуючи нову релігійну свідомість, Бердяєв відводив центральне місце в ній ідеї *особистості*, вважаючи основними завданням і обов'язком людини *творчість*, а не спасіння.

«З усіх родів пізнання пізнання етичне найбільш безстрашне і найбільш гірке, бо в нім розкриваються цінність і сенс життя і в нім же розкриваються гріх і зло» [7, с. 18].

Метафізичні передумови його етики засновані на тріаді співвідношення Бога, людини і свободи, що вимагає спеціального розгляду.

У рамках же його власне етичної концепції можна розрізнити три види етики:

- етику закону;
- етику спокутування;
- етику творчості.

Етика закону – це етика соціальної повсякденності, де суб'єктом моральної оцінки є саме суспільство, що встановлює моральні заборони, закони, норми. Така етика з необхідністю абстрактна, її цікавить тільки загальнообов'язкове. Але закон не лише обмежує життя особи, а й охороняє його.

Другий тип етики, що виділяється Бердяєвим, – це *етика спокутування*, яка становить ядро євангельської етики. Вона

благодатна, в ній є любов і свобода, вона не знає жорсткого поділу на «добрих» і «злих», для неї людська душа вартує більше, ніж усі царства світу. Водночас вона не відмінює закон і право в їх язичницькому, римському розумінні.

Третій тип етики – *етика творчості*. Бердяєв вважав тему творчості основною темою свого життя, розумів її як відповідь людини на творчість і заклик Божий до перетворення, де найбільшою мірою проявляється боголюдська природа людей. Він виділяв три феномени, завдяки яким стається творчий акт:

- 1) свободу, за допомогою якої тільки і можлива творчість ні з чого;
- 2) дар/дари і пов'язане з ними призначення людини;
- 3) вже створений світ, в якому творчий акт втілюється в життя, звідки він черпає свій матеріал.

Творець мовби забуває про себе, зрікаючись себе, що схоже на аскезу. Етика творчості розкриває конфлікт між творчістю досконалих культурних цінностей та індивідуальною творчістю досконалої особи, стверджує неповторність та індивідуальність творчого завдання. Для неї свобода означає не пасивне прийняття закону і добра, а індивідуальну їх творчість.

Втілення творчої енергії в життя полягає не в засудженні і не у знищенні зла, як цього вимагає етика закону, а в творчому перетворенні Злого в Добре, в творчому здійсненні добра.

Між різними типами етики існує відношення не лише ієрархії, а й взаємодифузії. У цьому сенсі етика творчості містить у собі елементи етики спокутування, тому що в творчості людина ніби приносить себе в жертву світу.

У моральному вченні Бердяєва три типи етики відповідають трьом втіленням Бога: Бог-Отець (етика закону), Бог-Син (етика спокутування) і Святий Дух (етика творчості).

Будуючи таким чином свою етичну систему, Бердяєв дотримується стародавньої традиції. Він вважав, що епоха Святого Духа повинна синтетично з'єднати християнство в його православному варіанті з язичницькими ідеями про ставлення до світу природи як до живої істоти. Отже, його світогляд включає істотні моменти православного модернізму.

М. Бердяєв у своїй антроподієї розглядав красу як сенс творчості, а творчість бачив найбільш органічним способом самоздійснення. Аналіз реальних можливостей буття в красі, однак, приводить філософа до песимістичних висновків, оскільки, на його думку, краса не дається бути укладеною в деякі універсальні форми, сприятливі для укорінення їх по усьому полю життєвості. Філософ доводить, що навіть золоті періоди в історії культури – античність та Відродження – не змогли сповна реалізуватися на ґрунті краси. Завершена досконалість античного мистецтва мала самодостатній характер, так само як самодостатня в своїй досконалості краса картин Рафаеля і скульптур Мікеланджело. Упокорена краса, що далася бути укладеною в форми, є предметом тільки милування, а не творчого екстазу.

Трагічні почування філософа народжує дійсність, що пориває з красою і губить у пільмі часу її образ.

5. ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ І ТВОРЧОСТІ

Проблема свободи належить до такого роду проблем, які незмінно залишаються актуальними, незважаючи на тисячолітню традицію вивчення. Всяка нова епоха, соціальні обставини, що змінюються, зміни, що відбуваються з людиною, відкривають у ній нові сторони.

Одним із тих проникливих мислителів, які намагалися зрозуміти суть *свободи* в тісному зв'язку з природною, соціальною і духовною сутностями людини, був М.О. Бердяєв. Хто така людина, як їй будувати відносини з оточуючими природним і соціальним світами, яку обрати систему цінностей, щоб вона давала правильні орієнтації у мінливому світі і забезпечувала розвиток кожного індивіда і людського роду в цілому, як пов'язані технічний і моральний прогрес – усі ці питання, поставлені М.О. Бердяєвим, зберігають свою актуальність і понині.

Філософське вчення М.О. Бердяєва можна з цілковитою підставою назвати «*філософією свободи*». Як підкреслював сам філософ, «я заснував свою справу на свободі» [2, с. 254].

Будь-яку проблему М.О. Бердяєв розглядав крізь призму своїх уявлень про *свободу*. Ця тема була для філософа автобіографічною.

Свої життєві спрямування він висловив у праці «Самопізнання», в якій говорив: «Боротьба за свободу, яку я вів усе життя, була найпозитивнішою і найціннішою в моєму житті. Усі зіткнення з людьми і напрямами відбувалися у мене через свободу. Боротьбу за свободу я розумів передусім не як боротьбу громадську, а як боротьбу особи проти влади суспільства» [3, с. 234].

«Своєрідність мого філософського типу, – говорив М.О. Бердяєв, – передусім у тому, що я поклав в основу філософії не буття, а свободу. У свободі прихована таємниця світу. Бог захотів свободи, і звідси сталася трагедія світу. Свобода на початку і свобода у кінці. По суті, я усе життя пишу філософію свободи, прагнучи її удосконалити і доповнити. У мене є основне переконання, що Бог присутній і в людині, і в творчості. Я вірив усе життя, що божественне життя, життя в Бозі є свобода, вільність, вільний політ» [2, с. 56, 62].

Філософська концепція М.О. Бердяєва включає *три види свободи*:

- 1) свобода до Бога і до буття;
- 2) свобода після творіння світу і людини;
- 3) свобода як подолання тягаря об'єктивації.

Послідовно розгортаючи свою концепцію, він прагне уникнути крайнощів релятивізму і догматизму. Розгляд проблеми свободи він пов'язує із вирішенням колосального за своїм масштабом завдання походження добра і зла. На його думку, це завдання не може бути вирішене поза його зв'язком з божественною природою і з божественною свободою.

Філософ переконаний у самоочевидності свободи людини. Людина може пізнати світло, сенс, свободу тому, що в ній самій є світло, сенс, свобода.

Свобода Бердяєва – це свобода духу людини, її свідомості і самосвідомості. У нього свобода виступає як свобода волі.

Згідно з Бердяєвим, існують два різних стани свободи. Є свобода перша, яка не піддається розумному осмисленню, ірраціональна. Вона представляє самостійність вибору людиною добра і зла. Ця свобода є шлях, свобода, яка завойовує, але не яку завойовують, свобода, в якій приймають істину, а не та, яку отримують від істини. Це і є свобода як безосновність. У «Філософії свободи» Бердяєв

пише: «Таємниця творчості є таємницею свободи. Зрозуміти творчий акт означає визнати його незбагненність і безосновність» [4, с. 236].

Свобода і творчість не належать обраним особам, ними первісно наділена будь-яка людина.

Особистість у тлумаченні Бердяєва виступає міфічним цілим, її дії становлять синтез раціональних та інтуїтивно-інстинктивних сторін.

Особистість породжується творчістю. Проте не всяка творчість приводить до цього. Особистість є результат *морально перетворюючої творчості*.

Основним атрибутом особистості є свобода. Свобода для Бердяєва розгортається в *творчості* як у своєму вищому бутті. А творчість знаходить у свободі буттєву глибину і силу.

Бердяєв обоює свободу, перетворює її в Абсолют, називаючи споконвічною безоднею, що передує особистості і людині, і навіть Богу. Він говорить про безодню «нествореної свободи», з якої виростає будь-який творчий акт і сама особистість. Дивовижний гімн свободі звучить у словах: «*Бог жадає від людини свободи духу, Богу потрібна лише людина вільна духом. Божий задум про світ і про людину не може бути втілений без свободи людини, без свободи духу*» [6, с. 93].

Свою метафізику Бердяєв формував під впливом німецьких містиків. Усі головні теми гностично-містичної традиції стають провідними темами його філософії: це й переконання в рівноправності та взаємній обумовленості Бога-творця і людини, і уявлення про полоненість людського духу «злоу» матеріальною необхідністю, і переконання у фундаментальному, початковому значенні *людської свободи і людської творчості* в справі вивільнення духовного начала з «полону» світової необхідності, і загострений етичний дуалізм, який визначає силу і привабливість зла, але також вимагає напруженої боротьби зі світовим злом і злом у самій людині. Основною тезою є те, що *свобода випереджає буття*. Людина є дитям Божим, але також і дитям свободи, над якою не владний Бог. *Свобода не створена Богом*, вона вкорінена в безгрунтовному Ніщо (хаос, позбавлена ґрунту свобода – термін

Я. Беме), з якого народжується і Бог-Творець. Тому Бог не має сили над свободою, і це призводить до гріха.

Для пояснення свободи і творчої активності духу Бердяєв вдавався до **Ніщо** як *фундаментального онтологічного начала*, яке так само первинне, як і першобуття, точніше, навіть є тотожним першобуттю і виступає джерелом свободи в ньому. Людина виявляється тим наміром Божого першобуття, в якому творча свобода, що невід'ємно притаманна Богу, стає викривленою, знищує себе, породжуючи світ об'єктивації. У цьому сенсі суперечність між творчою свободою та досконалістю Бога, з одного боку, і фатальною необхідністю та внутрішньою безглуздістю світу – з іншого, стає внутрішньою суперечністю самої людини, її сутності.

Справжня творчість виходить за межі культури, стає вогнем, що *змінює людське в людині*. Вона є «потрясіння і підйом усієї людської істоти, спрямованої до іншого, вищого життя, до нового буття» [6, с. 211].

6. ІСТОРИОСОФІЯ І РОСІЙСЬКА ІДЕЯ

Бердяєв розгортав *історіософію* («Про сенс історії» – 1923) як вчення про ірраціональність дійсності. Справжньою основою історії є *свобода зла*. Історія є невдачею духу, в ній спотворюється Царство Боже. Звідси – есхатологічна напруженість, спрямованість до кінця об'єктивного світу. Мислитель виділяє **три** часових виміри: *космічний, історичний, екзистенційний* (метаісторичний). Якщо історичний час рухається від минулого до майбутнього, то в екзистенційному такої різниці немає. Царство Боже не є частиною історії, а метаісторією, отже, сенс історії знаходиться поза її межами. Метаісторія цілком присутня як факт історії, порушуючи її об'єктивацію (наприклад, пришествя Христа). Так само і творча діяльність людини здійснюється в екзистенційному часі та є боголюдською. Проте творчий імпульс в історії завжди закінчується невдало.

По суті, весь комплекс пов'язаних з цим ідей викладено у зазначеній праці Тут Бердяєв подає цілісну концепцію філософії історії, розбудованої на засадах російської філософської думки, самотніть якої, на погляд мислителя, полягає у зверненні до есхатологічної проблеми кінця, що і надає їй характеру релігійної філософії історії.

Мислитель уточнює, що йдеться не стільки про філософію історії, скільки про *метафізику історії*, оскільки звертається до таємниць буття й «тих божественних таємниць життя, з яких походить, як зі своїх джерел, уся людська культура та життя всіх народів».

Месіанська свідомість наділяє історію трансцендентним смислом. Напружене есхатологічне очікування створювало смисл історії як рух до Царства Божого. Релігійне життя – це рух від Бога до людини і від людини до Бога.

Бердяєв тлумачить історичний процес як ступені зміни структури релігійної свідомості, а механізм цих змін розкриває не як еволюційний чи революційний, а як *катастрофічний*. Катастрофа – початок рефлексії після розпаду первісної єдності світу. Катастрофічний інсайд у релігійно-філософському контексті Бердяєва є містичним досвідом осягнення істини.

Типологія історії на ґрунті катастрофізму мотивує тотожні пошуки варіантів виходу з кризи: 1) фатальний – загибель світу; 2) насильницький – деспотизація світу; 3) катастрофічний – перехід на інший рівень свідомості.

Критика об'єктивації мала в Бердяєва не тільки моральний, а й соціальний аспект. При цьому він виступав полум'яним викривачем і буржуазного міщанства, і комуністичного колективізму, критикуючи соціалізм, буржуазний дух, класову боротьбу з погляду християнського ідеалу. Устремління як демократії, так і соціалізму до зрівнялівки призводять до зруйнування особистості, оскільки породжуються духом заперечення, залежності, образи та злоби. Бердяєв запекло звинувачував революції в тому, що вони нічого не можуть створювати, а тільки руйнують, і розкривав духовно-ментальні витоки російського комунізму («*Витоки і сенс російського комунізму*»). Він виступав поборником традиції західноєвропейського і російського гуманізму – абсолютної цінності особистості та її невід'ємних прав на духовну свободу і хороші умови життя.



Йдеться не стільки про філософію історії, скільки про метафізику історії. Це уточнення є принциповим для бердяєвського розуміння філософії історії як специфічної форми й сфери пізнання дійсності.

Він дуже страждав далеко від батьківщини, йому тяжко було зносити нерозуміння його глибоких ідей, але найголовніша причина, що завдавала йому болю, це «*чужинність світу, далекість усього, ... не злиття ні з чим*»... «*Все моє існування, – пише Бердяєв, – перебувало під знаком туги за трансцендентним*» [1].

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

У чому полягає екзистенційний метод пізнання і філософування М.О. Бердяєва?

Яке місце посідають проблеми свободи і творчості у філософських пошуках мислителя? Розкрийте їх зміст.

Чому своє етичне вчення М.О. Бердяєв назвав «парадоксальним»?

Розкрийте зміст історіософських ідей М.О. Бердяєва.

1. Бердяєв Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н.А. Бердяев. – М., 1991.

2. Бердяєв Н.А. Смысл творчества // Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – 608 с. – С. 254-600.

3. Бердяєв Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев. – Харьков Фолио; М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 896 с.

4. Бердяєв Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992.

5. Бердяєв Н. А. Русская идея // Н.А. Бердяев. Самопознание: Сочинения. – Харьков: Фолио; М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 624 с.

6. Бердяєв Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М., 1994.

7. Бердяєв Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – С. 19-252. – (Б-ка эстетической мысли).

Тема: ХРИСТИЯНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

ЛЕВА ШЕСТОВА

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ

2. ЛЕВ ШЕСТОВ: «ПІСЛЯ» КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

3. «ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ» Л. ШЕСТОВА

4. ЦАРСТВО АБСУРДУ І БОГ

На розвиток російської і світової філософської думки значно вплинули погляди вихідця з України **Лева Ісаковича Шестова (Лева Ісаковича Шварцмана)** (1866–1938) – одного з фундаторів впливової філософської течії *екзистенціалізму*.

Лев Шестов увійшов у російську релігійну філософію як «філософ безпідставності», як талановитий літератор і вдумливий мислитель.



1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ

Народився Л. Шестов 13 лютого 1866 р. у Києві в родині відомого єврейського фабриканта-мільйонера.

З 1873 р. почав навчатися у 3-й Київській гімназії, з якої, будучи вплутаним у політичну справу, перевівся до Москви. Після закінчення гімназії він вступив на фізико-математичний факультет Московського університету, з якого незабаром перевівся на юридичний. Один семестр навчався в Берліні. Навчання завершив на юридичному факультеті Київського університету в 1899 р.

Захопившись марксизмом, брав участь в організації марксистських гуртків у Києві.

Написав дисертацію із законодавства в Росії, проте її публікація була заборонена цензурою.

В 1890-1891 рр. служив в армії, а потім деякий час працював помічником присяжного повіреного. Повернувшись до Києва в 1892 р., працював разом із батьком, відійшовши в 1894 р. від марксизму.

В 1895 р. з'явилася перша його публікація на літературно-філософську тематику.

Перша книга Шестова *«Добро у вчenni гр. Толстого і Ф. Ніцше»* вийшла у світ у 1900 р. Уже в цій праці формулювалися положення, які зумовили становлення філософського світогляду Л. Шестова, – насамперед його активне несприйняття сталих кліше в поглядах авторів, котрі, здавалось би, були достатньо вивчені цілою плеядою філософів, літературознавців, етиків. У цьому ж році він подружився з Миколою Бердяєвим і цю дружбу проніс через усе життя, попри фундаментальні розбіжності в поглядах, які часом викликали напади гніву.

Переживши важку нервову депресію, Л. Шестов виїхав за кордон. З 1895 по 1914 рр. жив у Фрейбурзі, на о. Лемон.

В 1914 р. повернувся до Москви, займаючись літературно-філософською діяльністю. Тут він зблизився з М. Бердяєвим, С. Булгаковим, В'яч. Івановим, Г. Шпетом, Г. Челпановим, М. Гершензоном.

У 1918 р. переїхав до Києва, читав курс давньої філософії в Народному університеті. Через рік переїхав до Ялти, став приват-доцентом Таврійського університету (Сімферополь).

Думка Шестова якнайповніше виразилася лише у книгах, що вийшли за кордоном після того, як він покинув Росію у 1919 р.

У січні 1920 р. разом із сім'єю проживав у Константинополі, Генуї, Парижі, Женеві. З 1921 р. осів у Парижі, де й провів своє життя до самої смерті в 1938 р. Тут він читав доповіді з творчості Достоевського в Релігійно-філософському товаристві та Народному університеті, став викладачем Російського історико-філологічного факультету Паризького університету Сорбони, де протягом 15 років читав курс філософії. В 1923-1925 рр. читав курс *«Філософські ідеї Достоевського і Паскаля»*, а пізніше такі курси: *«Російська філософська думка»*, *«Володимир Соловйов і релігійна філософія»*, *«Російська і європейська філософська думка»*, *«Достоевський і К'єркегор»*.

Оригінальний мислитель світового масштабу, Л. Шестов сформувався під впливом поглядів Ф. Ніцше, Ф. Достоєвського, Л. Толстого. Сприймав ряд ідей Платона, Плотіна, Канта, Паскаля, проте ніколи не належав до жодної філософської течії, критично ставлячись до традиційних раціоналістичних спекуляцій і побудов здорового глузду, не прагнув до побудови власної філософської системи. Найбільшим філософом усіх часів і народів Шестов вважав біблійного Іова.

Л. Шестов ґрунтовно вивчав індійську філософію. В квітні 1928 р. в Амстердамі познайомився з Е. Гуссерлем. Часто виїздив до Німеччини, де зустрічався з М. Шелером, М. Гайдеггером, Е. Гуссерлем.

У лютому 1935 р. Шестов закінчив статтю, в якій розглядав думки Етьєна Жільсона «Дух середньовічної філософії», яка нещодавно з'явилася. Робота була опублікована французькою в журналі «Ревю філософік» (листопад/грудень 1935 і січень/лютий 1936) під заголовком «Афіни та Єрусалим». Згодом заголовок «Афіни та Єрусалим» було дано книзі Л. Шестова, до якої було включено і статтю про Жільсона.

Книга ця – остання у творчості Шестова. Назва і епіграф, взяті з творів Тертуліана, з цілковитою визначеністю вказують сенс основного протистояння, якому присвячена, власне, вся творчість Л. Шестова: «Що спільного, свідчить цей епіграф, між Афінами та Єрусалимом, Академією та церквою, між еретиками і християнами ...» [2].

Помер 20 грудня 1938 р.

2. ЛЕВ ШЕСТОВ: «ПІСЛЯ» КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Шлях, яким йшов Лев Шестов в історико-філософській думці, прийнято починати від Ф. Ніцше. Дійсно, певний час філософ і сам так уважав, особливо в ранній період творчості. Однак поступово він починає відсторонюватися від, так би мовити, сучасників і звертається до більш віддалених фігур у філософській спадщині – до К'єркегора, Паскаля, Плотіна. І, нарешті, кумиром автора «апофеозу безпідставності» стає сам Платон, якого Шестов бе-

реться перекладати і знаменує його вплив на себе словами: «Для людей це – таємниця: але усі, хто по-справжньому віддавалися філософії, нічого іншого не робили, як готувалися до вмирання та смерті...» [8, с. 12].

Л. Шестов – чи не найяскравіший антипод класичного раціоналізму Нового Часу, який найрозвиненішою своєю формою набув у німецькій класичній філософії, й насамперед – у Гегеля. Після критики Шестовим раціоналізм потребує виправдання.

Л. Шестов різко виступав проти Гегеля як «злого генія людського духу» за його апологію всезагального, проставлення необхідності на противагу єдиному, свободі, спроби затиснути все в залізну голу схему логічних суджень. «Звичка логічно мислити, – зазначав він, – вбиває фантазію, людина переконується, що є тільки один шлях до істини через логіку і звернути з нього означає йти прямо до помилки... Філософія з логікою не повинна мати нічого спільного; філософія є мистецтво, прагнення прорватися через логічний ланцюг умовисновків, що виносить людину в безкрайне море фантазії, фантастичного, де все однаково можливо і неможливо» [там само. – С. 59].

Тому, кому потрібно насправді що-небудь знати, а не тільки мати «світогляд», той на логіку не розраховує і не захоплюється звабливими думками. Йому все життя доводиться перебиратися з вершини на вершину, а коли потрібно, зимувати і в долині, бо широкий горизонт правдивий і корисний. Для повного ознайомлення з предметом треба підійти ближче, доторкнутися до нього, обдивитися зверху, знизу, з усіх боків. Сам процес пізнання є творчістю життєвого світу ніяк не меншою мірою, ніж його споглядання. Зняти з себе відповідальність у процесі пізнання об'єктивного світу за його буття означає втратити власну людську гідність, отримати натомість сурогат, статус «трансцендентного», потойбічного істоті суб'єкта. Це робить людину в буквальному розумінні «нічим», позбавляє її будь-якої індивідуальності, неповторності, важливості, перетворює її в «ніщо», яке пізнає світ, в одномірне абстрактне «Я», що не здатне викликати до себе ні любові, ні ненависті, ніякого ставлення загалом. У свою чергу, цей трансцендентний суб'єкт і сам байдужий до чужої гідності, йому

абсолютно однаково, яке у людей обличчя і що у них на серці. Він незмінно, мов зачарований, повертається до них спиною і дивиться вдаль – на горизонт істини, де є лише доведення і висновки, які нікому не належать, самостійного, міфічного Розуму, що обмежує наше життя благодаттю порядку.

Противник будь-якого системотворення, він наголошував на тому, що філософ не повинен посылатись на право звичайної людини, а «зобов'язаний сумніватися, сумніватися і сумніватися і саме тоді запитувати, коли ніхто не запитує, ризикуючи стати посміховиськом для юрби» [1, с. 168]. Назване, як синтез декартівського сумніву та тертуліанівського кредо мудрості, зумовлювало і його ставлення до авторитетів, поглядів своїх попередників і сучасників: праці великих філософів треба читати, однак жити потрібно своїм розумом; всі судження мають право на існування, і якщо вже говорити про привілеї, то потрібно віддавати перевагу тим, які тепер більш за все занедбані.

Філософію Л. Шестов розглядав не як спосіб розумового функціонування, а як виявлення першооснов людського життя, спрямовуючи основну увагу на розгляд долі особи, однієї, неповторної і єдиної в принципі, який вона сповідує. В ім'я цієї єдиної особи він боровся із загальним, універсальним, із загальнообов'язковою мораллю та логікою, що протистояли добру і злу „дробного” життя. Обстоював свободу думки, яка може бути тільки думкою власною, хоче цього чи не хоче людина, проте рано чи пізно їй доведеться визнати непридатність усілякого роду шаблонів і почати творити самій.

«Філософія не повинна бути наукою» – впевнений Шестов, на противагу Гегелю. Однак це треба розуміти так, що вона, не відкидаючи умовні цінності «норм» розуму, повинна вести за межі розумності; повинна, йдучи за в і р о ю, але й не раціоналізуючи останню, «навчити нас жити в невідомості».

Шестов не менше за Аристотеля цінував мислення, розум, істину. Однак абсолютними цінностями є не вони, а людина й Бог.

Філософу неодноразово дорікали, що він занадто довільно трактує думки своїх попередників. Він зазначав, що праці великих учених і філософів читати потрібно, але жити слід своїм розумом.

Шестова часто поверхово розуміють (точніше – не розуміють) як ворога мислення, розуму, науки, філософії. Однак він не хотів спалити їх вогнем нещадної критики. Шестов був тільки проти перетворення їх в ідоли, які поневолюють свободу людини.

Догматичному мисленню, з його законом тотожності, Шестов протиставив мислення «а-догматичне», для якого все «неможливе є можливим». Розум повинен угамувати свою гординю всезнайства, бо він має справу тільки з необхідним та всезагальним, а справжня реальність є ще й випадковістю, одиничністю та хаосом. «Єдиній загальній» істині раціоналізму Шестов протиставив *персоналістську істину*, бо він не приймає ніякої тиранії, в тому числі й тиранії істини.

Шестов відкриває принципово нові горизонти у тлумаченні істини. Ця принципова новизна, насамперед, у розмежуванні наукової істини та істини філософської. Специфіка останньої полягає у тому, що вона є особистісною істиною й істиною запитуючою без відповіді.

Звісно ж, Шестов не скептик (він сам це категорично заперечував), а – *к р и т и к*, і критик більш радикальний, ніж Кант, для якого Розум був священним авторитетом і який критикував розум із позиції самого розуму.

Не укладається, перш за все, в жорсткі рамки Необхідності індивідуальне людське життя (а воно завжди є індивідуальним) від його початку до можливостей життєвого вибору й смерті.

Шестов – найбільший гуманіст і унікальний мислитель. Сутність же гуманізму (після Канта всі це добре знають) – у визнанні вищою цінністю світу конкретної людської особистості. Тому його філософія є різновидом «персоналістської філософії».

3. «ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ» Л. ШЕСТОВА

Людина і боротьба зі всім, що її оточує, що обмежує її свободу, є стрижнем філософії Л. Шестова. Він аналізує поведінку людини, яка діє в незвичній ситуації на порозі шаленства і смерті. В хвилину смертельної загрози і розпачу вона звільняється від своїх обов'язків стосовно суспільства, майбутнього і зосереджує свою увагу виключно на власній особистості.

Людина для Шестова є, насамперед, не «політичною твариною» (Аристотель), і не «родовою істотою» (Фейєрбах), і не «соціальною» (Маркс), а вона випадкова, унікальна й неповторна істота, і тому приречена на трагізм свого буття. Людське життя в роздумах Шестова постає як незаперечний доказ абсурдності буття, проти якої можливий бунт, але не перемога. Він робить ставку на крайній персоналізм. Шестов пропонує поставити в центр світобудови суб'єкта, а відтак мета перетворення світу втрачає свій сенс.

Філософія Шестова – це «*філософія життя*». Однак життя в самій суті своїй трагічне, тому що жити – це умирати. Тому філософія Шестова – «*філософія трагедії*». Однак не «трагічна філософія», а саме «філософія трагедії»; не філософія розпачу, а філософія подолання розпачу, боротьби з розпачем. Шестов хоче відкрити шлях спасіння людини як від тотальної пригніченості ходом речей, так і від «загальнообов'язкових» і «примусових істин». **Філософія** «*с велика і остання боротьба за первозданну свободу*».

Саме Шестов відкрив С. К'єркегора для європейської філософії, уперше здійснивши ґрунтовний аналіз його філософії [12, с. 7].

Однак Лев Шестов значно вплинув на розвиток не лише європейської філософії (його так само, як М. Бердяєва, французи вважають засновником сучасної екзистенційної філософії), але й літератури, значно сильніше, ніж про це можна судити з кількості проданих примірників його творів.

Велике враження на сучасників справила суперечка екзистенціалістів у Парижі після 1945 р., у якій твори Шестова відіграли не останню роль, хоча їх автор вже сім років перебував у могилі. У своєму знаменитому творі «Міф про Сізіфа» Альбер Камю серед своїх попередників та натхненників називає К'єркегора, Шестова, Гайдеггера, Ясперса й Гуссерля. І хоча письменник часто порівнює Шестова з К'єркегором, але сам філософ «Київського кола» відкрив його для себе, як він і зазначає, лише наприкінці життя, а його особиста дружба з Гуссерлем була філософським протиборством, яке все ж таки не завадило йому назвати останнього своїм другим учителем після Достоєвського.

4. ЦАРСТВО АБСУРДУ І БОГ

Шестов веде боротьбу з Розумом (точніше, з перетворенням розуму в ідола), щоб відстояти гідність людини як свобідної істоти, що творить себе і світ.

Блискучий *полеміст*, що філософствував усією своєю істотою, він вважав завзятістю істотнішою, первіснішою, ніж адекватність. Вона для нього була головною ознакою справжньої думки, а не випадковим гріхом мислення, її вищою правдою. Тому Л. Шестов ніколи не доводив, а показував, демонстрував усією своєю творчістю. Особливо сильним він був у *запереченнях*, оскільки, з його точки зору, «*переконувати людей і нудно, і важко, і, врешті решт, справді, навіть непотрібно*» [там само. – С. 159].

Він *парадоксальний, епатажний мислитель*, який усе вивертає навиворіт. Він не скутий ніякими заборонами (логічними істинами та етичними цінностями). Його основний постулат-екзистенціал – «*все можливо*». «...Тільки одне твердження має й може мати об'єктивне значення: у світі немає нічого неможливого» [1, с. 52].

Звертаючись до *самоті, індивідуальності*, Сам процес пізнання є творчістю життєвого світу ніяк не меншою мірою, як його споглядання. Зняти з себе відповідальність у процесі пізнання об'єктивного світу за його буття означає втратити власну людську гідність, отримати натомість сурогат, статус «трансцендентного», потойбічного істоті суб'єкта. Це робить людину в буквальному розумінні «нічим», позбавляє її будь-якої індивідуальності, неповторності, важливості.

Аналізуючи погляди Л. Шестова, варто звернути увагу ще на один момент його роздумів про *характер пізнання*. З його точки зору, прагнення розуміти людей, життя і світ перешкоджає нам дізнатися про все це, тому що «*пізнати*» і «*зрозуміти*» – два поняття, які не тільки не однакові, а й прямо протилежні, хоча їх часто використовують як рівнозначні. Ми вважаємо, що зрозуміли будь-яке явище, коли включили його у зв'язок раніше відомих причин. Проте оскільки все наше розумове прагнення зводиться до того, щоб зрозуміти світ, ми відмовляємося пізнавати багато з того, що не вкладається у площину нашого світогляду.

Всі російські філософи в *гносеології* виходили з протиставлень: Мережковський і Розанов протиставляли *душу і тіло*, Бердяєв – *свободу і необхідність*, Шестов же – *свободу і розум*. Розум, вважав він, – це не тільки раціональне пізнання, яке протилежне вірі, але і закони науки, логіки, моралі, природи та різного роду соціальні інституції. І все це обмежує свободу людини.

Уся філософська творчість Шестова – це *заперечення пізнавальної могутності розуму*, заперечення його безмежних претензій на істину, авторитет і очевидність. На перший план він висував випадковість і виняток, чудо і таємничий характер дій людини.

Як і в інших російських філософів, його погляди виражають пограниччя *філософської і релігійної думки*. Роздуми мислителя сконцентровані на проблемі *звільнення людини* від панування над нею об'єктивних законів і реалізації її потенцій у *вірі*.

Що стосується Писання, то воно фактично вичерпується для нього старозавітними образами Авраама й Іова. З Писання Шестов обирає тільки те, що «працює» на його тему. Посилаючись на Біблію, він протиставляє віру знанню, яке душить основну істину біблійного одкровення. Але Шестов міг би знайти в Писанні й прямо протилежне: «пізнайте істину, і вона звільнить вас».

Загалом для Л. Шестова істина, як універсальний атрибут знання, і є та брехня, яка загороджує шлях до істини живого субстанційного одкровення – дійсно вільного, особистого, єдино сутнього мислення. Тому слід вивільнити думку з ярма небуття перед «лицем знання», відродити Божий дар, чудо мислення як творчого, неможливого. «Любов до ближнього і співчуття, – зазначав Л. Шестов, – вбивають в людині віру і роблять її у філософських поглядах позитивістом чи матеріалістом. Коли вона бачить чуже горе, то перестає роздумувати, бо хоче діяти. Думати, справжнім чином думати людина починає тільки тоді, коли вона переконується, що їй нічого робити, що у неї руки зв'язані. Звідси, вірогідно, всяка глибока думка повинна з'являтися з відчаю» [там само. – С. 113]. Виносячи на суд розум і науку, вчений прагнув пов'язати все з совістю людини, її долею, у відірваності від яких вони перетворюються в культ і, проповідуючи владу наукової істини «в собі і для себе», приводять до зла.

Такою мірою, як не сприймав Л. Шестов загально визнаних істин, так не сприймав він і загальнообов'язкових принципів моралі через їх усезагальність. «Моральні люди, – писав він, – найбільш мстиві люди, і своєю моральністю вони використовують як найкраще і найбільш витончене знаряддя помсти. Вони не задовольняються тим, що просто ставляться з презирством і засуджують своїх ближніх, вони хочуть, щоб їх осуд був усезагальним і обов'язковим, тобто щоб навіть власна совість засудженого була на їхньому боці» [там само. – С. 69].

Всі моральні категорії Шестов підводить під знак питання, змушує сумніватись у всьому. Законопослушність часто обертається злом, а беззаконня стає творчою діяльністю. В конкретних випадках твердість і непохитність переконань є причиною зла, а сумнів, непослідовність, егоїзм, навпаки, – добра тощо.

На відміну від інших російських філософів, його не цікавили ні місія Росії у світі, ні специфіка Православної церкви. Головну увагу Шестов звертає на проблеми секуляризації релігії.

Зупинимось ще на одному спостереженні Л. Шестова, яке не втратило своєї актуальності і сьогодні. Він підмічав, що в Росії замість того, щоб працювати (будувати залізниці, організувати господарство), є лише *ідея*. Звідси презирливе ставлення до будь-якої науки і знання. Якщо інші народи спираються на них, то росіяни нічого не знають і знати нічого не хочуть, сподіваючись на «віру в себе». «Пошкребіть росіянина, – писав Л. Шестов, – і знайдете татарина. Культура – спадковий дар, і відразу прищепити її собі майже ніколи не вдавалося. До нас в Росію цивілізація з'явилася відразу, коли ми були ще дикунами, і відразу стала в позицію приборкувача, діючи спершу приманками, а потім, коли відчула свою владу, і погрозами. Ми піддалися, швидко і за короткий час великими дозами проковтнули те, що європейці приймали впродовж століть, поступово звикаючи до всього роду отрути, навіть найсильнішої. Через це пересадка культури в Росії виявилася зовсім не невинною справою. Варто російським людям хоч трішки подихати повітрям Європи, і в них починає паморочитися в голові від тлумачення по-своєму, як і годиться дикуну, всього, що йому доводилось чути і слухати про успіхи західної культури» [там само. – С. 60].

Як бачимо, на рубежі двох століть Л. Шестов передбачив майбутні колізії, заявив про ті суперечності і проблеми, які стоять перед європейською філософською думкою в 20-ті роки і ввійдуть до канонів *екзистенціальної філософії*:

– відчуження людини;

– появи її *раціоналістичного і механістичного типу*, пов'язаного з наступом науки і техніки;

– *штучної, позбавленої душі людської істоти*.

Засуджуючи будь-який ідеологічний утопізм, вчений закликав до тверезості і *конкретності дії, цінування життя* на землі, обстоював *новий тип філософії про людину*, її дух, права та свободи людського індивіда перед культом необхідності, вимагав *особистого вдосконалення людини*, за якого свобода та індивідуальність не придавлюються ніякою необхідністю і всезагальністю. Спасіння людини від соціального та духовного рабства Л. Шестов вбачав у *вірі*, протиставляючи її бездуховному знанню, пошукам «свого Бога» і надії на власне «божество». Він вважав, що тільки це відкриє перед людиною можливість її самореалізації. Не зважаючи ні на страх буття, ні на норми всезагальної моралі, вона зможе стати по той бік добра і зла.

Ким же він був, цей дуже й дуже непростий російський мислитель, бунтар, який замахнувся не тільки на великих філософів і необхідність (грецьку Ананке), а й сам Розум (із його всезагальними, необхідними і очевидними істинами) і саму Мораль, у яких убачав тільки знаряддя «духовної інквізиції»?

Він сам вважав себе «*безпідставником*», але все, що ми знаємо про нього та його несамовиту творчість, спонукає нас відвести йому місце серед філософів, котрі вважали своїм джерелом усю базу попереднього філософського мислення.

Всупереч поширеному погляду на Шестова як на «*самотнього мислителя*», пряму підставу до чого дав він сам, незважаючи на всю його оригінальність, що часто справляла враження епатажу, і його неписаність у жодній «*-ізм*» ХХ століття, він зовсім не був самотнім. Філософ не був «безгрунтовним» мислителем. Дороговказами цієї традиції були: Тертуліан (160–222), Плотін (205–270), Августин, Лютер, Паскаль, К'єркегор, Ніцше, Достоєвський.

Не самотній Шестов ще й тому, що вже в 30-ті роки ХХ ст. його філософські ідеї остаточно та назавжди входять до європейського філософського контексту. Такі видатні західноєвропейські філософи, як Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, М. Бубер, М. Шелер та інші, не кажучи вже про російських його співвітчизників, попри всі розбіжності з ідеями Шестова або навіть неприйняття їх, безумовно цінують його, контактують із ним, шанують його товариство, листуються з ним, читають його праці та допомагають їх видавати. Шестов стає чи не класиком ХХ ст.

Його любили, його поважали, його читали, вражалися розкутості, свободі, «а-догматичності» мислення, але ніхто з великих філософів-сучасників, як зарубіжних, так і вітчизняних, не поділяв його поглядів. Шестов ніби стояв над часом.

Стиль викладу поглядів у Шестова – блискучий. Думки формулює просто і чітко. Не випадково творчість Шестова викликає захоплення не тільки у філософів, а й у літераторів. Проте читати його твори – нелегко. Його праці, дійсно, тільки для тих, хто не піддається запамороченню.

Автор праць: «*Достоевский и Ницше. Философия трагедии*». – СПб., 1903; «*На весах Иова*» (1929); «*Афины и Иерусалим. Опыт религиозной философии*» (1951); «*Добро в учениях графа Толстого и Ницше (Философия и проповедь)*». – СПб., 1907; «*Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)*». – СПб., 1911; «*Великие каникулы*». – СПб, 1912; «*Откровение смерти*». – Париж, 1921; «*Киркегард и экзистенциалистическая философия*». – Париж, 1939; «*Афина Иерусалимская*». – Париж, 1951; «*Умозрение и откровение*». – Париж, 1964.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Які філософські ідеї вплинули на формування світогляду Л. Шестова?

У чому полягає ірраціоналізм Л. Шестова?

Розкрийте зміст його «філософії життя».

1. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов. – Париж: YMCA-Press, 1971. – 300 с.

2. Шестов Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов Л. – Париж: YMCA-Press, 1951. – 278 с.

3. Шестов Л. Добро в учениях Толстого и Ницше / Л. Шестов. – Берлин: [б.и.], 1923.

4. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. Шестов. – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – 304 с.

5. Шестов Л. Лекции по истории греческой философии / Л. Шестов. – М.; Париж: Рус. Путь; YMCA-Press, 2001. – 304 с.

6. Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия / Л. Шестов // Шестов Л. Сочинения [сост., вступ. ст. и прим. В.М. Полякова]. – М.: Раритет, 1995. – С. 386-419.

7. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: в 2-х т. / Н. Баранова-Шестова. – Париж: La Presse Libre, 1983. – Т. 1. – 342 с.

8. Иванов В.И. Две стихии в современном символизме / В.И. Иванов // Русские философы. Конец XIX – середина XX в. – М.: Книж. палата, 1993. – С. 219-242.

9. Иванов Н.Б. По ту сторону истины и лжи: путь Льва Шестова / Н.Б. Иванов // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. – Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1991. – С. 5-30.

10. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії / С.Б. Кримський. – К.: Вид. дім «Киево-Могилянська акад.», 2008. – 367 с.

11. Кувакин В.А. Оправдания и предположения Льва Шестова / В.А. Кувакин // Филос. науки. – 1990. – № 2. – С. 72-84.

12. Поляков Л.В. «Афины» и «Иерусалим» на весах Льва Шестова / Л.В. Поляков // Шестов Л. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 5.

**Тема: СИСТЕМА ТЕОКОСМІЧНОЇ ВСЕЄДНОСТІ
С.Л. ФРАНКА**

1. ОСНОВНІ ЕТАПИ ЖИТТЄВОГО І ТВОРЧОГО ШЛЯХУ
2. МЕТАФІЗИКА ВСЕЄДНОСТІ. БУТТЯ ЯК НАДРАЦІОНАЛЬНА ВСЕЄДНІСТЬ
3. ПІЗНАННЯ ЯК ІНТУЇТИВНЕ ОСЯГНЕННЯ
4. ПРО ПРИРОДУ ЛЮДИНИ. МЕТАФІЗИКА ОСОБИСТОСТІ: ПРОЕКТ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
5. ОНТОЛОГІЯ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО БУТТЯ
6. ЕТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ

*1. ОСНОВНІ ЕТАПИ ЖИТТЄВОГО
І ТВОРЧОГО ШЛЯХУ*



Семен Людвигович Франк (1877–1950) – видатний релігійний філософ. Народився в Москві у зросійщеній єврейській родині. Батько його помер рано, і хлопчика виховував дід М.М. Росіянський – один із засновників єврейської общини в Москві. Навчався в Московському університеті на юридичному факультеті. Юнаком брав участь у революційному русі, але швидко відійшов від нього. Приват-доцент Петербурзького, професор Саратовського і Московського університетів. З 1922 р. – у вимушеній еміграції. Професор Релігійно-філософської академії та Російського наукового інституту в Берліні, а також Берлінського університету. У 1934 р., після приходу до влади нацистів, С.Л. Франк був змушений покинути Німеччину, в якій знайшов свою другу батьківщину, та емігрувати до Франції. Він неодноразово підкреслював, що двох революцій занадто багато для одного життя.

У 1945 р. з дружиною нарешті переїхали до Англії і з'єдналися з дітьми, Як пише В. Зеньковський, «за силою філософського зору Франка без коливань можна назвати найвидатнішим російським філософом узагалі».

Основні праці: «Предмет знання» (1915), «Душа людини» (1917), «Сенс життя» (1926), «Духовні основи суспільства» (1930), «Незбагненне» (1939), «Світло в темряві» (1949), «Реальність і людина. Метафізика людського буття» (1956).

Духовний злам завершується у нього до 1902 року після ознайомлення з книгою Ф. Ніцше «Так казав Заратустра», котра вразила Франка глибиною духовного досвіду. «З цього моменту я відчув реальність духу, реальність глибини в моїй власній душі – і без якихось особливих вагань моя внутрішня доля була вирішеною. Я став «ідеалістом», не у кантіанському смислі, а ідеалістом-метафізиком, носієм певного духовного досвіду».

На початку 20-х років ХХ ст. відходить від неокантіанства і переходить на позиції релігійної метафізики. В цей період відбувається його тісне зближення з Д. Мережковським, З. Гіпіус, Л. Шестовим, а також з М. Бердяєвим, С. Булгаковим, М. Лосським. Семен Людвигович розробляє філософські основи «*нової релігійної свідомості*».

У 1923 р. у Берліні виходить книга С.Л. Франка, яка називається «*Повалення кумирів*». Філософ шукає «абсолютну опору» і не знаходить її в жодному з громадських ідолів. Кумир революції та політики, на його думку, занепав.

Закономірно поставало питання про продовження авторських пошуків. Так з'явився наступний твір Франка – «*Смисл життя*» (1926). Пафос книги, як і попередньої, – біль за поразку російського народу.

Абсолютний реалізм Франка у загальній картині філософського дискурсу ХХ ст. вимальовується не тільки як один із варіантів російської школи всеєдності. Це *філософська система*, яка вкорінена в загальноєвропейську традицію неоплатонізму (своїми найбільшими вчителями Франк вважав Ніколу Кузанського та Плотіна) і стоїть поруч із найвпливовішими системами-сучасниками, такими як філософія життя, інтуїтивізм, феноменологія.

2. МЕТАФІЗИКА ВСЕЄДНОСТІ С.Л. ФРАНКА. БУТТЯ ЯК НАДРАЦІОНАЛЬНА ВСЕЄДНІСТЬ

Проблемам пізнання С.Л. Франк приділяв чимало уваги: дві найважливіші його праці – «*Предмет знання*» (1915) та «*Не-*

збагненне» (1939) – присвячені розгляду можливостей, засобів та завдань пізнання.

Першим кроком філософа було намагання розв'язати основну *гносеологічну проблему* можливості пізнання, проблему трансцендентного. Франк йшов шляхом подолання суб'єктивістських і психологічних мотивів філософії Нового Часу та ХІХ ст., відкидаючи за непридатністю й наївно-матеріалістичні підходи. Він просувався в напрямку ствердження принципової єдності суб'єкта й об'єкта пізнання – єдності, яка тільки й дає змогу включити трансцендентне в коло іманентного. При цьому у Франка не йшлося про тотожність буття і свідомості, в якій буття поглинається свідомістю. Йшлося про те, що суб'єктивність не обмежується свідомістю – сама наявність свідомості є ознакою її об'єктивності, її приналежності до буття, що пізнається. В акті інтенціональності, спрямованості свідомості на предмет справді виникає протистояння трансцендентного та іманентного, але це протистояння виникає тільки на підґрунті первісної єдності, належності свідомості до буття і потенційно повного володіння цим буттям, яке (володіння) частково актуалізується в процесі пізнання.

Втім, рішення гносеологічних проблем не є для Франка самоціллю: головним завданням філософії він вважає створення онтології, або, як він воліє її називати, «першої філософії». С.Л. Франк заявляє, що гносеологія не може бути без онтології і що його система є єдністю теорії знання та буття.

Франк створює свою систему *Всеєдності*. Він намагається об'єднати матеріальне та ідеальне буття у вищому «*металогічному синтезі*», або в *Абсолютному бутті*, яке, на його думку, існує як єдність ідеального і матеріального. Існує поза часом і простором. Це світ гармонії та єдності. Це призводить до визнання «творця», деміурга, який існував вічно. З цього випливає, що кожна частина буття пов'язана з Богом.

Буття сповнене загадок. Це таємниця. Позаду предметного світу постає неосяжне, котре ховається в нас самих і є віддаленим від нас.

Завдання, яке ставить перед собою Франк, полягає в описуванні неосяжного в трьох сферах буття: в оточуючому нас світі;

у нашому власному бутті; в оточуючому шарі реальності, який як першооснова поєднує ці два світи.

Всеєдність не мислиться, вона є даною та доступною саме у металогічній формі.

Отже, єдиним і власним предметом філософії, на відміну від науки і релігії, Франк визначає Абсолютне (предметом науки постають відносні визначення світу, а «предметом» релігії – особистий, живий Бог). Специфіка філософського пізнання Абсолютного полягає у пізнанні його *незбагненності*.

3. ПІЗНАННЯ ЯК ІНТУЇТИВНЕ ОСЯГНЕННЯ

Онтологічний напрямок гносеології виводив Франка до розгляду буття, реальності не тільки як предмета знання, але й як самостійної та центральної філософської проблеми. При цьому філософ проводив виразну межу між двома онтологічно-гносеологічними рівнями буття – *предметним буттям* і *буттям абсолютним*. Це начебто одне й те саме, адже абсолютне буття як всеєдність охоплює собою все, у тому числі предметне буття. Водночас предметне буття як те, що протистоїть нашій свідомості й осягається нею за допомогою законів мислимості, є чимось іншим, ніж абсолютне буття, до якого ми самі належимо і яке підвладне *тільки інтуїції*, або *живому знанню*. При цьому предметне буття зовсім не виступає як продукт нашої свідомості, їй властива власна конструкція, – воно, безумовно, має об'єктивний характер. Але рівень його онтичності, за Франком, не є останнім і вичерпним. Вузьке коло «даного» завжди оточене безмежним простором «того, що є», і будь-яка конкретно-матеріальна чи духовна об'єктивна дійсність включена в коло неосяжної реальності, в якій збігаються категорії матеріального та ідеального, а разом з тим і будь-які протилежності. Онтологізм Франка близький до «фундаментальної онтології» Гайдеггера своєю увагою до безпосереднього буття, яке розкривається в досвідомому, «я есмь». Розрізнення двох рівнів буття – реальності та об'єктивної дійсності – можна порівняти з гайдеггерівським розрізненням буття і сушого.

Абсолютне буття, або Всеєдність, за Франком, має металогічний характер, тобто не може бути осягнуте за допомогою

законів формально-логічного мислення. Це не означає його недоступності нашій свідомості взагалі – воно доступне їй безпосередньо, тобто не через мислення, а через буття. Це означає усвідомлення *неосяжності* – усвідомлення, яке є осяганням, але саме осяганням неосяжності. Основною характеристикою абсолютного буття, за Франком, є також його потенційність. Воно – єдність спокою і становлення, – так само, як і єдність єдності та множинності, що дозволяє не тільки трактувати абсолютне буття в категоріях трансфінитності (нескінченності) та трансдефінітності (невизначальності), але й розглядати його як конкретно-індивідуальне, як безконечне продовження творіння, яке безконечно породжує, а не поглинає індивідуальність.

Таким чином, ми повинні вести мову про *три види знання*:

– предметне знання, котре досягається емпірично-раціональним шляхом;

– другий тип – це власне інтуїція, інтелектуальна або творча;

– «живе знання» – це живе знання, що само себе усвідомлює, точніше – споглядання. Таке усвідомлене живе знання є не що інше, як гносеологічний вираз для позначення абсолютної першореальності (спосіб існування абсолютної реальності). Теорію живого знання Франк змістовно розгортає в останній главі «Предмета знання».

І цим трьом формам пізнання відповідають три види буття.

В емпіричному матеріалі перед нами постає «дійсність», що перебуває у спокої. «Обробка всього цього матеріалу, що здійснюється в «поняттях», які створюють певну єдність, називається «абстрактним знанням».

Металогічне «буття», металогічна єдність – галузь надраціонального знання і може бути названою галуззю *Неосяжного*.

Вершина творчості Франка – книга «Незбагненне» – була, безумовно, результатом містичного осягання принаймні не менше, ніж філософської рефлексії.

Незбагненне є реальністю, що сама себе відкриває. Ми усвідомлюємо самих себе лише як самоодкровення буття в нас. Таким чином, світ предметний (із сферою ідей) і світ самосвідомості разом виникають із певного загального першоджерела. Тим самим утверджується метафізичний монізм буття, в якому збігаються

протилежності – такий методологічний підхід Франк назвав *антиномічним монодуалізмом*.

Два онтичні рівні буття підкоряються двом видам знання – предметному знанню та інтуїції, або живому знанню. При цьому як між онтичними, так і між гносеологічними рівнями буття немає межі як провалля трансцендентності. Предметне знання та інтуїція є взаємозв'язаними рівнями знання – предметне знання виростає з інтуїції, стає можливим лише на її підставі як друге (логічне) визначення на підґрунті першого (металогічного) визначення реальності. *Інтуїція* розглядається Франком не тільки і не стільки як випадкове і короткотермінове осяяння, а тим більше не як неясне ірраціональне переживання – це *надраціональна конкретність*, яка долає протистояння раціональності та ірраціональності і яка є самим життям, єдністю мислення і переживання, здатністю вживання суб'єкта в об'єкт на підставі їх первісної єдності, завдяки чому тільки й стає можливим понятійне осмислення об'єкта, яке, втім, залишається завжди неповним. Людина за цією філософією не може бути зведена ані до чистої свідомості, ані до сукупності біологічного та соціального.

4. ПРО ПРИРОДУ ЛЮДИНИ. МЕТАФІЗИКА ОСОБИСТОСТІ: ПРОЕКТ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Проблема *особистості* – як поєднання абсолютно-загального з конкретно-ідеальним, як ідеально-реального буття, сплаву божественного творіння і свободи волі, як «божества-людини» (Геракліт) – була наріжним каменем філософської концепції С.Л. Франка і визначається як чи не найвище досягнення російської філософської антропології.

Антропологічне вчення розвивалось під впливом первинної філософської інтуїції, в якій йому відкрилась очевидність *духовної реальності*, котра не може бути редукована ані до фізичних, ані до психічних явищ. Філософ послідовно формував уявлення про особливу реальність людської особистості. Вже у *«Душі людини»* (як завдання відновлення «філософської психології»), а потім і в низці пізніх праць, особливо в останній – *«Реальність і людина»* – пише про необхідність саме *філософської антропології*.

Свою філософію людини Франк виводить з *онтологічного вчення*, в якому розрізняються *«реальність»* і *«об'єктивна дійсність»*. Якщо об'єктивною дійсністю він називає емпіричний світ, то реальністю – більш глибокий, ідеальний (але від того не менш, а ще більш реальний) шар буття, який безпосередньо пов'язаний з Богом, хоча і не може бути з ним ототожнений.

Людина одночасно належить як до зовнішньої об'єктивної дійсності, так і до «надсвітової первинної реальності, при цьому до матеріального світу людина належить своїм тілом і душею, в той час як «духовне життя» людини є сама та реальність, яка розкриває сама себе.

Необхідність такої науки обґрунтовувалась ним відірваністю всіх природничих наук від питань «хто така людина?», «яке її місце в системі буття?» до «яке значення у світовому бутті мають людський дух і людська культура?»

У своєму проекті відновлення філософської психології як науки про душу він виходить із необхідності повернення душі як основного предмета знання і робить душевне життя у всіх його проявах, як вони відкриваються безпосередньому феноменологічному спогляданню, основним предметом дослідження у праці *«Душа людини»* (як завдання відновлення «філософської психології»).

Антропологія Франка не обмежується деталізацією біблійного вчення про людину як образ і подобу Божу – як у С. Булгакова та В. Зеньковського. Виразною прикметою антропології Франка є те, що виходячи із загальнохристиянського вчення про подвійну – *духовно-тілесну* – природу людини він не роздмухує протилежність між цими початками, не впадає у різкий дуалізм душі і тіла. Але це зовсім не означає, що фізичне і психічне початки в людині мають рівний статус у визначенні сенсу людського буття.

Особистість людини, як її описує Франк, – це фактично *Бог у людині*, саме «в», а не «поза», тобто Бог, що став особистістю даної людини. Це те коріння, котре людина знаходить як свою причетність вищому началу, але знаходить таким чином, що не вона розчиняється в цьому вищому началі, а Абсолют приймає в ній цілком конкретну, індивідуальну форму. Такий підхід кардинально змінює уявлення про людину, про її іманентність світу і мізерність

перед Богом. Людина у своїй особистості не просто знаходить себе і Бога – вона знаходить той непорушний ґрунт, що дозволяє їй посправжньому підвестися на ноги, стати Людиною.

Стіхія душевного життя виступає як предмет феноменологічного аналізу. При цьому людське буття набуває визначального онтологічного статусу, оскільки в ньому – і тільки в ньому – абсолютне буття «відкриває себе», стає прозорим і просвітленим.

Франк ставив антропологічне питання як питання філософської психології – питання про людську душу як конкретну єдність, що пізнається методом самопізнання. Людина є абсолютною реальністю – і водночас не є абсолютною реальністю, адже є тільки її часткою, але саме такою, яка може усвідомлювати себе як частину абсолютної реальності. Через комплекс тіла, душі та духу людини проходять ті самі зв'язки та протилежності трансцендентного та іманентного, реального та ідеального, об'єктивного і суб'єктивного, вічного і тимчасового тощо, які стають саморозкриттям всеєдності в конкретному бутті, або буттям, яке само себе переживає. При цьому людина не виступає як простий ретранслятор життя всеєдності, як пасивне знаряддя її самозадоволення, – кожна людина є конкретною індивідуальністю і в цій якості саме й виступає як співтворець того безконечного творіння, яким є буття всеєдності.

Франк виходить з поняття *особистості* як *духовної істоти*, яка має основу в безкінечності духовного царства, завдяки чому людина завжди за її такою природою є щось більше й інше, ніж усе, що ми сприймаємо в ній як закінчену визначеність.

Франк багато уваги приділив усвідомленню моменту *соборності* в природі людини. Розгортаючи діалектику «Я» і «Ми», він стверджував, що категорія «Ми» первинна, але не більша і не менша, ніж «Я». «Я» не існує до зустрічі з «Ти» – явище зустрічі з «Ти» саме і є тим місцем, в якому вперше в справжньому змісті виникає саме «Я». Буття «Ми» має тенденцію відчувуватися від світу, вrostати в предметний світ, виступати як зовнішня, сама по собі існуюча реальність. Оречевлення «Ми» з'єднує раціональне й ірраціональне, тому воно трансраціональне. Це є соборність, що лежить в основі будь-якого об'єднання людей. Соборне ціле,

частиною якого почуває себе особистість, саме по собі є живою особистістю, єдиним збірним організмом Боголюдства, єдиною вічною всесвітньою Людиною.

Однією з ключових тем стало вчення про симпатію і любов. Коротко його можна сформулювати в п'яти основних позиціях. По-перше, любов виступає як шлях трансцендування, виходу особистості за межі своєї замкненості та можливість приєднатись до іншого, яку утворює належність кожної особистості до єдиної абсолютної духовної реальності. По-друге, любов розглядається як інтенція на духовну серцевину іншої особистості, яка є водночас її головною цінністю. Любов – це «безпосереднє сприйняття абсолютної цінності любимого». По-третє, любов є служінням – «щастям служіння іншому», яке осмислює для нас, між іншим, і всі страждання і хвилювання, які спричиняє нам це служіння. По-четверте, будь-яка любов є формою релігійної любові, а у своєму абсолютному ідеалі вона «переступає межі емпіричного світу і повертає нас у лонно безконечності». Нарешті, по-п'яте, любов виступає матеріальним обґрунтуванням практичної позиції людини у світі, в суспільстві, тією силою, яка долає розбіжність між «своїми» і «чужими», «другом» і «ворогом». Ця метафізична позиція багата в чому визначала і політичні погляди Франка.

Отже, метафізика особистості Франка ґрунтується на металогічному осягненні Незбагненого, яке не виявлене в поняттях і може відкриватися лише безпосередньому, живому знанню.

5. ОНТОЛОГІЯ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО БУТТЯ

Соціальна філософія С.Л. Франка органічно пов'язана з цілісною системою.

Суспільна онтологія мала стати третьою частиною задуманої Франком ще напередодні революції філософської системи. Проте формування його концепції соціальної філософії почалося значно раніше. Зокрема, свою викладацьку діяльність він розпочав у 1906 р. курсом «соціальної психології» – науки, яку «сам вигадав» (Стаття «Проблема влади» – природа владного авторитету вбача-

лася в ірраціональному навіюванні, а соціальні відносини загалом розглядалися як психічні явища).

Основне завдання соціальної науки Франк формулював як «вивчення конкретної психологічної причинності процесу спілкування». Пізніше Франк переборює цей психологізм, звертаючись до об'єктивних духовних основ суспільства.

Франк розробив оригінальну *метафізику суспільства*. Єдину реальність суспільного буття він розглядав як двоєдину, тобто таку, що має два прошарки – *внутрішній* та *зовнішній*. Внутрішній – це *соборність*, внутрішня духовно-містична єдність багатьох «Я», справжня стихія «Ми». Зовнішній – це *суспільність*, де «Я», тобто особистості, з'являються індивідуально та відокремлено. Подвійність суспільства впливає з подвійності людської природи, а саме з внутрішньо-інтуїтивного та зовнішньо-тілесного ставлення людини до буття. Вчення про подвійну, духовно-тілесну природу людини дуже ретельно розроблене в християнській філософсько-богословській традиції. Але Франку належить чи не найбільш глибоке та обґрунтоване вчення про подвійний характер суспільства, який співвідноситься із відповідною властивістю людини. Основними чинниками побудови суспільства є сили *свободи, солідарності та служіння*, серед яких остання – а саме служіння Богу – розглядається як вище право людини. З цієї точки зору важко зрозуміти, чому філософ зрікається висловленого ним у «Духовних основах суспільства» як від пережитої стадії думки і в останні роки свого життя не дає згоди на її перевидання. Найімовірніше, він остерігався, що з його примату соборного «Ми» над індивідуальним «Я» при малокритичному підході можуть зробити висновки в дусі колективізму. У нього зустріч «Я» і «Ти» у вищій єдності – релігійного походження.

Деспотизм і анархія є, на його думку, двома крайніми формами спотворення соціального життя – спотворення, яке випливає з атеїзму. В цьому плані релігія та Церква – основа будь-якого соціального життя, а торжество атеїзму, вважає Франк, неухильно призводить до загибелі даного суспільства.

6. ЕТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ

Франк проаналізував три основних типи етичних поглядів: етичний натуралізм, ідеалізм і реалізм. Зробив висновок, що моральнісну систему можна будувати виходячи лише з думки про належність до вищого божественного порядку.

Ідея всеєдності, точніше, єдності із Всеєдиним, пов'язана у Франка з проблемою *добра і зла*. Отже, добро трактується як шлях до відтворення одвічної єдності, а зло – як шлях у безодню розділення, відділення, тобто викривлення реальності.

Вчення С.Л. Франка про джерело *зла* є ключовою ланкою у його етиці і, можливо, найціннішим у творчому спадку російського мислителя.

Зло міститься не в Бозі і не в не-Бозі (не в світі), а в тій «незбагненній прірві», яка лежить на їх межі. Сам факт *зла* нерозривно пов'язаний із провинною в глибині людської душі, в людській волі і думках, і тільки в цій глибині здійснюється боротьба між ними. Він знаходить джерело гріха у власному «Я» людини.

Другим досвідом осягнення *зла* є *страждання*, котре саме є і злом, і благом, оскільки у зазнаванні його полягає «зцілення» від *зла*.

Третій етап у розробленні проблеми *зла* пов'язаний із формуванням християнського світорозуміння. До проблеми теодицеї філософ звернувся в своїй фундаментальній праці «Незбагненне».

Зло є немислимим у системі Всеєдності. Проте у реальності виявляється можливим усе.

Особистісна етика С.Л. Франка

За Франком, особистість є «живою та вічною лабораторією духовної творчості», єдиною на землі реальною точкою, в якій і через яку діє «божественний дух». Особистість потребує для себе недоторканості і свободи, оскільки життя духу повинно бути вільним і недоторканим.

Філософ обстоював принцип *універсальності особистості*. Глибинне моральне самовизначення особи досягається на основі масштабності та змістовності вибору, а саме на рівні всезагальності та людяності добра.

Духовність як основа людського буття

Людина є укоріненою в світі, а таємниця світу міститься насамперед у самій людині.

Душа людини є мікрокосмосом, який охоплює світову безкінечність С.Л. Франк знаходить основу свободи не поза буттям, як М. Бердяєв, а всередині його, в його непізнаній металогічній сутності.

Реальність і душа людини

Душевне життя, вважає Франк, – це велика, невимірنا прірва, особливий, свого роду нескінченний Всесвіт, який перебуває в якомусь іншому вимірі буття, ніж увесь об'єктивний просторово-часовий світ і світ ідеальних предметів. Це океан переживань. Душевне життя є спонтанним, непередбаченим та необ'єктивним: це завжди імпульс, горіння, вихід за межі наявного.

Метафізична сутність любові

Одним із головних принципів синтезу у Франка стають любов і всі її вияви як «рефлекс любові Бога».

Франк каже про любов не як про виняткове явище, ідеальне, романтичне кохання, а як про релігійно просвітлену любов до людини взагалі. У нього йдеться про явище, яке керує усім людським життям. Універсальна любов охоплює не тільки всіх, а й усе в усіх, вона охоплює усю повноту різноманіття людей, народів, культур, сповідувань. Це ставлення до «Ти» як однорідної для «Мене», справжньої реальності.

Питання сенсу життя у самій його постановці покладає самопізнання, віднайдення особою моральнісного самовизначення. Аналіз свідчить, що у філософській спадщині С. Франка проблема духовного самовизначення особистості на засадах моральності є однією з наріжних. Суб'єкт моральності утверджується як найвища цінність світу.

Франк відкидав як етику колективізму, яка перетворює особу на знаряддя колективу, так і етику індивідуалізму, що відриває особу від соборного людства.

С.Л. Франк був людиною дуже гармонійною за своїм особистим характером і характером вченого. Він жив, мовби філософуючи: іноді замкнено та усамітнено, але глибоко відчуваючи всі колізії епохи та її духу.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Окресліть складові філософської системи Всеєдності С.Л. Франка.

С.Л. Франк розумів інтуїцію як «живе знання». У чому полягає особливість зазначеного підходу?

Розкрийте зміст онтології суспільного буття мислителя.

У чому полягав етичний реалізм С.Л. Франка?

1. Франк С.Л. Этика негизма / С.Л. Франк // Вехи. Из глубины. – 1991. – С. 167-199.

2. Франк С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк. – М., 1992. – С. 147-216.

3. Франк С.Л. Свет во тьме // С.Л. Франк. Сочинения. – М., 1992. – С. 405-470.

4. Франк С.Л. Духовные основы общества: Смысл жизни; С нами Бог; Свет во тьме; Русское мировоззрение // С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М., 1992.

5. Аляев Г.Є. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах онтології ХХ століття / Г.Є. Аляев. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 368 с.

6. Ларіонова В. К. Етика Абсолюту С.Л. Франка: Монографія / В. К. Ларіонова. – К., 1996. – 100 с.

7. Ларіонова В.К. Етичні теорії російського інтуїтивізму (М.О. Лосського, С.Л. Франка): Монографія / В. К. Ларіонова. – К., 1997. – 172 с.

Тема: ІНТУЇТИВІЗМ ТА ІЄРАРХІЧНИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ М.О. ЛОССЬКОГО

1. ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ
2. ІНТУЇТИВІЗМ, АБО МІСТИЧНИЙ ЕМПІРИЗМ
3. ФІЛОСОФІЯ ЦІННОСТЕЙ М.О. ЛОССЬКОГО. АКсіОЛОГІЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ МОРАЛІ

Характерною рисою російської релігійної філософії кінця ХІХ – ХХ ст. є поворот до *метафізики*. У цьому плані вона певною мірою випередила аналогічний поворот до онтології, здійснений

у європейській філософії такими мислителями як А. Бергсон, М. Шелер, Н. Гартман, М. Гайдеггер та ін.



Микола Онуфрійович Лосський (1870–1965) був найвидатнішим російським мислителем, який створив нову форму метафізики. Різнобічно освічений, енциклопедично начитаний, наділений ясным розумом, здатністю до послідовно-логічного розвитку думки і чіткого її викладу, Лосський мав рідкісний дар синтезування, необхідний для створення філософської системи. За словами В.В. Зеньковського, Лосський «чи не єдиний російський філософ, котрий створив систему філософії у чіткому розумінні слова». Він зумів розробити і поєднати три гілки філософського знання – теорію буття, теорію знання (гносеологію) і теорію моральної дії (етику). А саме ці гілки традиційно становлять основний зміст метафізичних систем.

1. ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ

В юнацькі роки Лосський, як і більшість його однолітків, пройшов період захоплення матеріалізмом, що визначило його вибір при вступі до університету в 1891 р.: від вступив на природничо-наукове відділення фізико-математичного факультету Петербурзького університету. Проте вже на першому курсі у природодослідника-початківця проявився інтерес до філософії. Паралельно він вступає на історико-філологічний факультет. Проте природничо-наукова освіта відіграла важливу роль у формуванні філософських поглядів Лосського. Не випадково видатні метафізики – Аристотель, Ляйбніц, Декарт – були і видатними вченими свого часу.

Шлях Лосського у філософію був непростим і довгим, але наприкінці університетського курсу він вже продумав контури майбутньої філософської системи, розроблення якої стало найважливішою справою його подальшого життя.

Після закінчення університету в 1898 р. Лосський з 1900 р. працював у ньому як приват-доцент, а з 1916 р. – як професор. У 1922 р. був висланий з країни.

Восени 1903 р. відбувся захист дисертації Лосського «*Основні вчення психології з точки зору волюнтаризму*» на ступінь магістра філософії.

Мислитель згадував: «Мені спало на думку розробити особливу, нову форму волюнтаризму. Своєрідність її полягає в тому, що вона поєднувалася з інтуїтивізмом, тобто з ученням, згідно з яким до світогляду свідомості людського Я вступають предмети зовнішнього світу в оригіналі».

Російська думка схильна до інтуїтивних методів, і про інтуїцію писали багато філософів, проте ніхто з них до Лосського не дав справжнього обґрунтування інтуїтивізму.

У 1903 р. М.О. Лосський приступив до праці «*Обґрунтування інтуїтивізму*». Ця книга викликала великий інтерес у суспільстві, отримавши високу оцінку в тодішньому філософському середовищі, і висунула Лосського в число провідних російських філософів.

Книга «Світ як органічне ціле» вийшла окремим виданням у 1917 році – завершився вельми плідний етап творчості Лосського на батьківщині.

Доля філософа в період революційних подій була пов'язана здебільшого з турботами про виживання сім'ї. В середині серпня 1922 р. він був заарештований, а в листопаді – разом з іншими представниками суспільної думки – висланий за межі країни, до Німеччини. З Берліна Лосський перебрався до Чехословаччини, де жив у Празі, а з 1942 р. – у Братиславі. У празький період він викладав у Руському університеті, брав участь у багатьох конференціях, зустрічався з філософами.

У цей період вперше поглиблено займається історією російської філософії.

Після входу в Братиславу Радянської армії Лосський переїздить до Франції, а в 1946 р. – до свого сина у США.

У 1931 р. в Парижі вийшла російською мовою монографія М.О. Лосського, присвячена проблемі цінності. Головну концепцію книги було сформульовано в самій її назві: «*Цінність і*

Буття. Бог і Царство Боже як основа цінностей). Сам філософ надавав неабиякого значення цій порівняно невеликій за обсягом книзі, неодноразово посилався на неї у своїх наступних працях. У ствердженні ціннісного підходу до буття (як і принципу свободи волі) він окреслив передумову розгляду всіх інших проблем етики.

У 1949 р. також виходить книга Лосського, в якій аксіологічна проблематика посідає важливе місце, – «*Умови абсолютного добра. Основи етики*». З часом аксіологічні праці М.О. Лосського стали бібліографічною рідкістю.

До 1945 р. викладав в університетах Праги, Брно, Братислави, а після війни переїхав до США, став професором Свято-Володимирської духовної академії в Нью-Йорку. Помер у Парижі у віці 94 роки.

Основні праці: «*Про свободу волі*» (1927), «*Цінність і Буття. Бог і Царство Боже як основа цінностей*» (1931), «*Бог і світове зло. Основи теодицеї*» (1941), «*Умови абсолютного добра. Основи етики*» (завершена в 1943 р., вийшла в Парижі 1945 р.).

М.О. Лосський – останній російський філософ, який створив всеохоплюючу *філософську систему*.

У 30-ті роки Лосський активно працює над створенням власної аксіології, естетики, етики, його думка розгортається в напрямку обґрунтування християнського світогляду. Хоча він не створив великої філософської школи, його погляди знаходять підтримку у США, Британії, Франції, інших країнах. Після Другої світової війни багато принципів ідей, висловлених Лосським (інтуїтивізм, ідеал-реалізм, персоналізм, солідаризм тощо), стають своєрідним кредо російської еміграції.

Розробивши вчення про «субстанціональних діячів» як конкретних живих і творчих особистостей, Лосський пішов в онтології шляхом *персоналізму і волюнтаризму*.

2. ІНТУЇТИВІЗМ, АБО МІСТИЧНИЙ ЕМПІРИЗМ

М.О. Лосський вже у своїх перших працях виступив саме з новою гносеологічною системою, онтологічне спрямування якої втілюється у головний принцип його інтуїтивізму – включення буття до кола людської свідомості.

Він називає свою теорію пізнання *інтуїтивізмом*. Інтуїтивізм Лосського стверджує безпосереднє споглядання предмета суб'єктом. Це означає, що цілісність присутня в самому предметі, а не додається до нього суб'єктом. Цим він позначає вчення про те, що пізнаваний об'єкт, навіть якщо він становить частину зовнішнього світу, включається безпосередньо свідомістю пізнаючого суб'єкта, тому розуміється як існуючий незалежно від акту пізнання.

Лосський розрізняє три види інтуїції: чуттєву, інтелектуальну та містичну. Через чуттєву інтуїцію суб'єкт пізнає властивості речей; через інтелектуальну інтуїцію – раціональний аспект предметів (математичні відношення та ін.); за допомогою містичної інтуїції – надраціональне, металогічне (Бог, конкретно-ідеальне). Містичне бачення – не відображення, оскільки воно безпосереднє. Воно виступає тут механізмом, що забезпечує безпосереднє бачення і переведення в свідомість нечуттєвих елементів реальності.

Ключовим принципом інтуїтивізму Лосського є «органічне світорозуміння», котре він розробляв протягом усього свого життя.

В онтології М.О. Лосський є одним із найвидатніших представників російського неолейбніціанства. Він упроваджує поняття «субстанціонального діяча». Вони були створені Богом. Хоча й створені рівними, в процесі свого розвитку вони досягли вищого і нижчого ступенів самоздійснення. Тому філософ називає свою систему також «ієрархічним персоналізмом». Світ, за вченням Лосського, є «органічно цілим», причому ця органічність є мінімальною у матеріальному світі і посилюється залежно від сходження до вищих форм буття. Вищі субстанціональні діячі, які звільнилися від егоїзму або, принаймні, добилися того, що поєднуючі сили любові переважають над роз'єднуючою силою егоїзму, утворюють Царство Духу. І хоча Царство Духу не є ще Абсолютним, члени цього царства причетні до Царства Божого.

Увесь світ, на його думку, є не тільки одухотвореним, а й одушевленим. Лосський виступає не лише як філософ, а й як *історик філософії*, який прагне простежити еволюцію ідей інтуїтивізму у світовій і, особливо, в російській філософії. В останні роки життя він розрізняв чотири види інтуїції: чуттєву, інтелектуальну, містичну й аксіологічну. Тим самим йому вдалося уникнути

крайнощів ірраціоналізму А. Бергсона, адже для Лосського інтелектуальна інтуїція є рівноправним видом пізнання.

Таким чином, персоналізм М.О. Лосського – це вчення, яке виникло на противагу спрощеним поглядам на світ, коли всі явища виводяться з якоїсь однорідної субстанції.

3. ФІЛОСОФІЯ ЦІННОСТЕЙ М.О. ЛОССЬКОГО. АКСІОЛОГІЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ МОРАЛІ

Філософ створив оригінальну етико-релігійну систему філософії, спрямовану на удосконалення людини і людства, що прагне до Божої благодаті. В основі вчення про цінності – абсолютна цінність – Царство Боже. Воно і є найвищою цінністю людського буття. А верховна цінність – Бог. Там, де зникають уявлення про вищі цінності та ідеали, стверджується моральний хаос і безмежний егоїзм, жорстокість взаєминах між людьми, злочинність, спустошення внутрішнього світу людини, бездуховність, моральна деградація особистості. На початку ХХІ ст. моральні ідеї М. Лосського надзвичайно актуальні.

Аксіологічна проблематика посідає важливе місце в книзі Лосського «Умови абсолютного добра. Основи етики».

Філософ усвідомлює, що цінність є дещо всепроникаюче, яке визначає сенс і всього світу в цілому, і кожної особистості, і будь-якого вчинку; що будь-яка зміна, котра привноситься у світ, має ціннісний бік.

Називаючи свою аксіологію також «ідеал-реалістичним вченням про цінності», російський філософ є прихильником «онтологічної теорії цінностей».

Поряд із поділом цінностей на об'єктивні і суб'єктивні Лосський вирізняє також цінності абсолютні та відносні.

Своєю етикою Лосський стверджує треномну мораль, що ґрунтується не на людських стосунках, а на божественних абсолютних цінностях. При цьому доводиться, що людська особистість є головною (хоча й не верховною) цінністю, яка не повинна розглядатися як засіб досягнення мети.

Добром Лосський називає «позитивну», злом – «негативну» цінність. Звідкіля ж береться зло у світі? Тут автор «Умов абсолют-

ного добра» досить традиційний, хоча сторінки, присвячені любові в її різних формах, написані яскраво і не можуть не викликати співчуття. Бог тут ні до чого. Процес руху всіх суб'єктів до добра твориться Богом, але люди вільні самі породжувати не лише добро, а й зло.

Філософ стверджує, що все життя рухається любов'ю до цінностей. При цьому види любові надзвичайно різні, як і види ціннісного буття. Етичний абсолютизм автора, отже, можна назвати і своєрідною теософською «етикою любові».

Серед найважливіших факторів, які сприяють поглибленому усвідомленню цінностей, філософ розглядає любов. Усе життя рухається любов'ю до цінностей.

Лосський етизує космос і космізує мораль, для нього безкінечна краса світу невіддільна від краси людського духу.

Хоча йому завжди була притаманна енциклопедична вченість, головна цінність його праць полягає не в цьому, а в оригінальності, силі та глибині думки.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Розкрийте сутність філософських поглядів російського інтуїтивізму.

У чому полягає містичний емпіризм М.О. Лосського?

Яке значення мала філософія цінностей М.О. Лосського для подальшого розвитку аксіології?

Розкрийте зміст аксіологічного підходу для обґрунтування моралі М.О. Лосським.

1. Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь / Н.О. Лосский / Подг. текста, вступ. статья и коммент. Е.П. Борзовой и А.Ф. Замалева. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1994.

2. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма / Н.О. Лосский. – М., 1991.

3. Лосский Н.О. Свобода воли / Н.О. Лосский. – М., 1991. – С. 516-598.

4. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа / Н.О. Лосский / Вступ. ст. А.И. Титаренко. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.

5. Ларіонова В. К. Етичні теорії російського інтуїтивізму (М.О. Лосського, С. Л. Франка) : Монографія / В. К. Ларіонова. – К., 1997. – 172 с.

Тема: «РЕЛІГІЙНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ» С.М. БУЛГАКОВА

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ТВОРЧА ЕВОЛЮЦІЯ
2. ВЧЕННЯ ПРО СОФІЮ
3. ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ, АБО ГРАМАТИКА БУТТЯ

Значне місце в православній філософії посідає **Сергій Миколайович Булгаков** (1871–1944). Він народився в родині священика, працював у Московському університеті, був професором політичної економії в Київському політехнічному інституті (1903–1906).

1. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ТВОРЧА ЕВОЛЮЦІЯ

В молодості займав марксистські позиції, а потім під впливом філософії Канта дійшов висновку, що основні принципи суспільного і особистого життя повинні бути вироблені на основі теорії *абсолютних цінностей добра, істини і краси*. Пройшов значну духовну еволюцію від «легального марксизму», спеціаліста з ринкової економіки і земельної власності до ідеалізму, а пізніше до богослов'я.

У 1918 році прийняв сан священика, а в 1922 р. разом з іншими видатними діячами і вченими був висланий за межі Радянської Росії. Спочатку поселився в Празі, а з 1925 р. до самої смерті очолював кафедру догматичного богослов'я в Паризькому православному духовному інституті.

Він розробляє християнсько-платонічну версію соловйовської концепції **Всеєдності** та **софіології**.

Першим зрілим досвідом софіології Булгакова можна вважати його книгу «*Філософія господарства*». Частина 1. «Світ як



господарство», яку він захистив у 1912 р. у Московському університеті як докторську дисертацію з політичної економії. Булгаков розробляє вчення про людину в природі і світі, про працю як процес олюднення природи і натуралізації людини.

Господарство для Булгакова – не тільки суспільний і родовий процес, а й процес релігійний, в основі своїй божественний (з чим категорично не погодився Бердяєв). Саме тут появляється *світова душа*, котра ніяк не відрізняється від Софії в душі ранньої творчості Соловйова.

Він обґрунтовує радикальну тезу: людина може виявити і реалізувати свою антропологічну природу тільки у господарстві. Господарство співвідносне людській природі з самого початку – так само, як розум, мова і свобода.

Булгаков, мабуть, першим з російських мислителів не тільки дослідив місце та роль господарства у структурі «створеної природи», а й дав економічній діяльності позитивну морально-етичну оцінку. Він намагався знайти та обґрунтувати позитивні *етичні чинники*, які діють у самому господарстві, і був упевнений у тому, що не тільки протестантизм, а й православ'я здатне опрацювати необхідні для особистості етичні регулятори ефективного господарювання.

Основний філософський твір дореволюційного періоду «*Світло не вечірне*» (назва запозичена з вірша Хом'якова «Вечірня пісня») був завершений під час Першої світової війни і вийшов у видавництві «Путь» у 1917 р.

2. ВЧЕННЯ ПРО СОФІЮ

Вчення Булгакова про **Софію** зазнало певного розвитку. У своїй вершинній філософській праці «*Світло не вечірне*» (1917) він відносить всеєдність тільки до космосу, творіння, підкреслюючи розрізнення Абсолюту і космосу. Космос є живим, одушевленим цілим – «душею світу». Цю «живу єдність буття» Булгаков і називає Софією. Софія розуміється як *вічна жіночість*, «*четверта іностає*», яка посідає місце між Богом і світом, між буттям і небуттям. Вона є ідеальною основою світу, основою всеєдності, адже вона є початком світу та його вищою досконалістю. В інших випадках Булгаков розрізняє *Софію божественну*, *передвічну*, і *Софію, що постає*, –

світ. Але врешті-решт Софія божественна і Софія тварна виявляються тотожними. У булгаковській метафізиці всеєдності, таким чином, переплетені софіологічний *монізм* і *дуалізм*.

Ніхто інший не присвятив стільки сил і часу розробці вчення про Софію, як Булгаков, і саме навколо його творів розгорнулись у Церкві найбільш жорстокі суперечності, дискусії. І якщо правомірно казати про *софіологію* як певний напрям у російській думці, то саме Булгаков постає у ній центральною фігурою.

Хаоскосмос, в який ввергнутий світ, мислиться Булгаковим як наслідок «*порушення єдності Софії, зміщення буття від свого метафізичного центру*».

Богоматерія (таке поняття зустрічається у Соловйова і С. Трубецького), або матерія у Бозі (Дунс Скот), або Мати світу, Мати-земля (Достоевський) порівнюється з Богородицею, котра визначається надалі як тварна Софія. Вона вбирає у себе риси платонівського «розумного космосу», або світової ідеї. Таким чином, світ набуває своєї онтологічної сутності через Абсолютне і в Абсолютному.

Св. Софія займає місце між Богом і світом, творцем і твар'ю; сама ж не є ні тим, ні іншим. Софія – це божественна «*Ідея*», Ангел-хоронитель тварі, початок шляхів Божих, предмет Любові Божої, або любов Любові, Світова Душа, Вічна Жіночість. Вищими проявами софійності є Церква, Богоматір, небесний Єрусалим, «*Нове небо*».

Булгаков характеризує її аристотелівським терміном «*ентелехія*»: світ є Софія в своїй основі і не є Софія в своєму стані. Відповідно світ являє собою арену софійної теургії (містичної творчості).

Надалі, перебуваючи в еміграції, Булгаков відмовиться від тлумачення Софії як четвертої іпостасі і взагалі як іпостасного буття.

Людина розглядається Булгаковим як неосяжна до кінця велика таїна. Як творіння Бога вона несе в собі певний відблиск абсолютного, який виявляється у прагненні до абсолютної творчості. Визнаючи свободу людини, він наголошує на пріоритеті Божого промислу як вищої історичної закономірності.

За своєю основною темою це «*православна теодицея*», спроба на богословському тлі філософськи вирішити проблему

зла і проблему відносин *Бога і світу*. Проте присутні і ґрунтовні історико-філософські екскурси.

Перехід від марксистської соціології до релігійного світогляду був зумовлений для Булгакова величезним впливом Канта. Подолати Канта і його трансценденталізм – це завдання постає з перших сторінок книги.

Питання, з якого Булгаков починає книгу – **як можлива релігія?** – збігається з трьома кантівськими питаннями, котрі задають тон його критичним творам.

Основне заперечення Канту – це неможливість розглядати віру як чисто моральний феномен, як функцію практичного розуму.

Віра має дві сторони: «*суб'єктивне прагнення... запитання людини, і об'єктивне об'явлення, відчуття божественного світу, відповідь Бога*».

У центрі цієї праці є розкриття християнського вчення про *теогонію*, тобто *створення світу, і теофанію* – *явлення Бога світові*.

Булгаков виходить із того, що існує особлива, позалогічна здатність осягнення *людського буття*. На його думку, логічне мислення відповідає лише сьогоднішній гріховній людині, воно є хвороба, породження недосконалості. Безгрішній людині властиве *металогічне мислення*, свого роду проникливість, і тому найвище завдання для людства – піднятися над розумом, стати вище розуму.

Значну роль в обґрунтуванні методології релігійної філософії відіграє принцип *антиномізму*. Як відомо, антиномії – це суперечності між двома судженнями, умовиводами, законами, які однаково обґрунтовані і можуть бути логічно доведені. На думку І. Канта, антиномії виявляються тоді, коли розум намагається вийти за межі чуттєвого досвіду і в принципі пізнати «*річ у собі*». С.М. Булгаков (як і Флоренський) пристосовує кантівську методологію до обґрунтування положення про нездатність людини раціональним шляхом осягнути трансцендентне начало, кінцеві таємниці буття. Людина «*засуджена*» на постійну ситуацію антиномізму. Антиномізм, на думку Булгакова, виявляє недостатність сил людського розуму, який у певний момент «*зупиняється*».

Один із головних принципів *християнського ірраціоналізму* – *неможливість пізнати природу Бога, існування божественного*

тайнства. Специфіка підходу до вирішення цієї проблеми з позицій антиномізму полягає не в тому, що цей принцип лише зовнішньо пов'язаний з утвердженням для людського розуму трансцендентної реальності. Головна мета – довести, що ця нездатність вираження не просто слабкості і обмеженості людського розуму, а його принципової недосконалості, гріховності. Разом з тим обмеженому, гріховному логічному мисленню православні філософи протиставляють особливу духовну здатність бачення світу – віру, любов, релігійний досвід. Це не пізнання в точному значенні цього слова, а безпосередній зв'язок людини з Богом, внутрішнє почуття, яке виникає з потреби в трансцендентному. Такий погляд на *віру* не дозволяє трактувати її як систему ідей або інституційних форм вираження, а навпаки, дає можливість розглядати її як *живий зв'язок з Ісусом Христом*, який постійно оновлюється. З допомогою релігійного досвіду як єдиної форми проникнення людини до кінцевих таємниць буття релігійні філософи прагнуть захистити віровчення від критичної думки з позицій даних наукового пізнання. Врешті релігійний досвід одержує тлумачення як безпосереднє злиття людської душі з Богом, перехід людських переживань, почуттів у трансцендентний вимір.

Питання, яке хвилює Булгакова і до вирішення котрого він повертається пізніше, – *чи можлива релігійна філософія?* На перший погляд, це словосполучення логічно суперечливе: дійсно, як поєднати свободу філософського пошуку істини, її священне право у всьому мати сумнів, бачити в усьому проблему, предмет критичного дослідження і релігію, для якої визначальною нормою є догмат? Для філософії Бог є проблема, і, прагнучи до логічного доказу його буття, вона вочевидь стоїть поза догматичним богослов'ям.

Праця *«Трагедія філософії (філософія і догмат)»* (1927) повністю присвячена проблемі співвідношення *філософії і релігії*. Основну тему цієї роботи він сам визначає як намагання досягнути дійсну природу співвідношення між філософією і релігією, релігійно-інтуїтивні основи будь-якого філософування. Раціоналізм у контексті такого підходу постає як філософська ересь (так само всі основні християнські ересі розглядаються як раціоналістичне викривлення догматів віри). У цьому розумінні історія філософії

постає перед Булгаковим як трагедія, вихід з якої вбачається в усвідомленні будь-якої філософії як філософії Божого одкровення у світі, у визнанні факту першості релігії над філософією.

Після цієї праці Булгаков більше не звертався до чисто філософської проблематики.

3. ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ, АБО ГРАМАТИКА БУТТЯ

У пізніх богословських працях (трилогія *«Про Боголюдство»* та ін.) він продовжує розвивати намічені вже ідеї апофатичного богослов'я, розглядаючи Абсолютне як Божественне Ніщо.

Разом з П. Флоренським Булгаков брав участь ще в одному догматичному спорі, ініційованому ченцями, – спорі про «ім'яслав'я», або «ім'ябожність». Взагалі це дуже цікавий приклад практичного відгуку релігійних філософів на нагальні потреби догматичного розвитку Церкви. Результатом цієї участі стала, зокрема, написана у 1921 р., але надрукована значно пізніше праця *«Філософія імені»*.

Звернення Булгакова до проблеми імені і філософії мови мало не випадковий характер. Адміністративне рішення синоду, котре призвело до розгрому ім'яслав'я на Афоні в 1913 р., не припинило богословського і філософського обговорення проблеми імені. У центрі його праці *«Філософія імені»* – проблема народження слова-імені і його відношення до його носія. Він підкреслює не тільки ідеальну, а й онтологічну природу слова, його укоріненість у структурі буття.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Розкрийте зміст вчення про Софію С.М. Булгакова. У чому полягає особливість його підходу?

Чи можлива, на думку С.М. Булгакова, релігійна філософія?

Як мислитель інтерпретує «філософію імені»?

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков / Послесл. К.М. Долгова. – М., 1994.

2. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви / С.Н. Булгаков. – К., 1991.

Тема: «КОНКРЕТНА МЕТАФІЗИКА» ПАВЛА
ФЛОРЕНСЬКОГО

1. ЖИТТЯ І ТВОРЧІСТЬ
2. «КОНКРЕТНА МЕТАФІЗИКА»
3. ТЕОДИЦЕЯ І АНТРОПОДИЦЕЯ
4. ВЧЕННЯ ПРО СОФІЮ
5. ФІЛОСОФІЯ МОВИ І КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ПОГЛЯДИ

«Без любові, – а для любові потрібна насамперед любов Бога, – без любові особистість розсипається на дрібному психологічних елементів і моментів. Любов Божя – зв'язок особистості».

П. Флоренський.

1. ЖИТТЯ І ТВОРЧІСТЬ

Павло Олександрович Флоренський – релігійний філософ, вчений-енциклопедист. Народився в 1882 р. у м. Євлах (Азербайджан). Вивчав математику і філософію в Московському університеті, а богослов'я – в Московській духовній академії. Працював редактором «*Богословського вісника*». У 1911 р. прийняв сан священника, а після революції 1917 р. працював у галузі техніки Головелектро, де був зайнятий вивченням електричних полів і діелектрики. Центр наукових інтересів зміщується у науково-технічну сферу.

Флоренський – всебічно обдарована людина. Його називали російським Леонардо да Вінчі: філософ, астроном, математик, авторитет у фізиці, інженер-електрик, професор мистецтва і перспективного живопису, чудовий музикант, поліглот, який досконало володів латиною, давньогрецькою і більшістю європейських мов, а також мовами Кавказу, Ірану, Індії.

Неодноразово більшовики ув'язнювали його і засилали до концтабору на Соловках (у 1933 р. був репресований), вимагали



відректися від віри і сану священника. Але Флоренський залишався незламним. За неофіційними даними, він помер в ув'язненні приблизно в 1946 р. Посмертно реабілітований.

Основні праці Флоренського: «*Стовп і утвердження істини*» (1914), «*Сенс ідеалізму*», «*Іконостас*», «*Філософія культури*», «*Християнство і культура*».

2. «КОНКРЕТНА МЕТАФІЗИКА»

У першій праці «*Стовп і утвердження істини*» автор демонструє майже надлюдську ерудицію – блискучі знання з філософії, теології, математики. Філософські висновки Флоренський підкріплює фактичним матеріалом з медицини, психопатології, фольклору, лінгвістики.

Метафізику Флоренського не можна відокремити від його богослов'я – розгортання православних догматів про *Трійцю*, *Боголюдство* та Церкву. Втім, у деяких пунктах Флоренський доволі вільно обходився з православною догматикою, зокрема в ученні про Софію. Спираючись у гносеології на ідею антиномізму істини, що впливає з поєднання розумної інтуїції та подвигу віри (органом якої є серце), Флоренський багато уваги приділяв розробці *космології*. Йому притаманне яскраве відчуття космосу як живого цілого (віталізм).

Виступаючи *проти раціоналізму*, Флоренський називає його філософією поняття і розуму, філософією речей і неживої нерухомості та вважає, що він повністю пов'язаний із законом тождності.

Конкретна метафізика Флоренського в багатьох темах переплітається з пізнішою семіотикою (знак і значення, конкретність, форма, організація, комунікація), але відрізняється від неї своїми релігійно-онтологічними підвалинами, своєю «постійною настановою на світ як ціле». Це – символізм, що конструктивно вплив принцип усюдисущої духовності.

Флоренський чітко означав свій філософський метод як *метод діалектичний*. Діалектика, за його визначенням, є думкою про реальність, яка рухається разом із реальністю та її пізнанням. Це не саморух поняття, а пошуки за допомогою розуміння руху реальності.

Флоренський досліджує природу *істини*, вважаючи, що вона – абсолютна реальність, надраціональна цілісність, пізнається завдяки релігійному переживанню, яке підтверджує, що Бог – «конкретна єдність Отця, Сина і Духа Святого». В такому переживанні ми доходимо висновку, що любов є основою живої реальності й істини.

Структура буття й істина пізнаються тільки тоді, коли суб'єкт керується живою реальністю, оскільки те, що виникає у нашій свідомості, є не суб'єктивною копією об'єкта, або утворенням розуму, як вважав Кант, а дійсним об'єктом зовнішнього світу. *Істина стає доступною свідомості тільки завдяки раціональній інтуїції*. Ця інтуїція сходить від вищого до нижчого, від цілісності до безмежної кількості підпорядкованих частковостей. Але така єдина істина можлива тільки там, на небі, в той час як «у нас – множинність істин, частинки істини...».

Флоренський вважає, що формула закону тотожності „А є А” символізує мертвоподібну непорушність, статичну ізоляцію. Істина ж, як жива цілісність, повинна містити перехід від „А” до „не-А”.

3. ТЕОДИЦЕЯ І АНТРОПОДИЦЕЯ

«Стовп і утвердження істини» Флоренський пише як *теодицею*, котру він розуміє, щоправда, дещо своєрідно – не стільки як виправдання Бога за поширене в світі зло, скільки як виправдання *Бога як такого*, як існуючого істинного спасителя, тобто власне виправдання віри і шлях людини до Бога.

Концепція особистості Флоренського базується на любові Божій, без якої особистість дробиться на психологічні елементи і моменти, губить свою органічну і субстанційну єдність.

Пояснюючи *сутність любові*, Флоренський вважає, що вона – не суб'єктивний психічний процес, а субстанційний акт, який переходить від суб'єкта на об'єкт і має опору в об'єкті, що онтологічно перетворює люблячих. Створюється нова духовна сутність, завдяки якій розум пізнає таємниці царства Божого і чудо перетворення. Істинна любов немислима без участі божественної сили: люблячи, ми любимо тільки завдяки Богові і через Бога,

оскільки любов ставить обов'язковою умовою переборення самолюбства і вступ до нової області буття, яка випромінює красу. Краса світу, на думку Флоренського, доступна лише тому, хто звільняється завдяки любові від замкнутості егоїзму.

У вченні про *конкретне ідеальне буття* Флоренський говорить, що найбільш реальним виявом ідеї є жива істота як єдність у різноманітності. Фотографія – точне, але водночас мертво і штучне повторення. Відтворюючи живе буття в його ідеальній сутності за допомогою фарб, мармуру, бронзи, художник не відтворює короточасну мить, як це робить фотограф, а «зливає» в єдине ціле різні відрізки часу, створюючи таким чином гармонійну єдність.

Заслуга Флоренського полягає у тому, що він обстоює думку про *онтологічний внутрішній зв'язок усіх істот*, що дає можливість вирішити багату питань (розуміння природи істини, тлумачення світу як органічного цілого, обґрунтування існування абсолютних цінностей і т.п.).

Велику цінність становить вчення Флоренського про те, що ідеї Платона є живими конкретними особистостями, а не абстрактними поняттями. Щоправда, під цими особистостями Флоренський розуміє дещо більш високе, ніж людське „Я” (расу, націю, людство і т.д.).

Флоренський обстоює точку зору, що психічні захворювання виникають із моральних вад, що веде до руйнування особистості, або до другої смерті. Перша смерть полягає у відокремленні душі від тіла, а друга – у відокремленні душі від духу, у відокремленні ества, яке стає сатанинським на відміну від самої людини.

Ідеал християнського життя Флоренський вбачає не у суворому відчуженні від світу, а в радісному світосприйнятті, яке робить світ багатим і піднімає на новий, вищий ступінь. Умовою цього є християнська філософія, тобто філософія ідеї і розуму, філософія особистості і творчого подвигу.

Проте слід мати на увазі, що сам Флоренський підкреслює відмінність своєї позиції від соловйовської, уникаючи навіть терміна «всеєдність».

4. ВЧЕННЯ ПРО СОФІЮ

Розуміння Флоренським Софії – премудрості Божої – коренилося в уявленні про світ як органічне ціле, що ґрунтується на просякнутості світу Божим Задумом і Силою. Флоренський намагався осмислити культові пам'ятники – софійні храми, ікони – і пов'язати їх зі Святим Письмом і Переказом. Свої погляди він засновував здебільшого на вченні Афанасія Великого і вченні Церкви про те, що Софія є Христос.

Одночасно Флоренський розглядав Софію як особливий багатозначний символ, що дозволяє розкрити зв'язок усього буття з Христом. Софія є Церква в її небесному і земному аспектах, тобто сукупність усіх особистостей, що вже почали подвиг відновлення, вже увійшли своєю емпіричною стороною в Тіло Христове, тобто в Церкву.

Софія також і Пресвята Богородиця, Діва Марія. У ній поєднуються софійні сили і людська покірність.

Софія – й «ідеальна особистість людини», тобто образ Божий в людині, її Ангел-хоронитель.

Софія – і «суттєва краса всієї тварі». Лише розсудливий свідомості, вважав Флоренський, такі тлумачення Софії видаються несумісними. При цьому Флоренський не прагнув переносити свої судження про Софію з царини богословської думки в царину церковного догматизму.

5. ФІЛОСОФІЯ МОВИ І КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ПОГЛЯДИ

Флоренський вважав, що між мовою і реальністю існує не умовно-суб'єктивний, а сутнісний зв'язок. Ім'я речі не є щось випадково даним суб'єктом, а в імені виявляється сутність речі.

Імена і слова – носії енергій буття: вони є не що інше, як саме буття в його відкритості людині, а тому вони – символи буття. Слово є міст між Я і не-Я.

Буття виявляє себе назовні символічно. Символ – це щось, що являє собою те, що не є він сам, майбутнє його, і, проте, таке, що істотно через нього оголошується.

Філософія мови була розвинена Флоренським з метою захисту ім'яслав'я, яке виходило з тези, що «Ім'я Боже є Бог». Ім'яслав'я Флоренського вплинуло на праці С.М. Булгакова і А.Ф. Лосева.

Що ж стосується життя окремих культур, то Флоренський розвиває думку про їх підлеглисть епохам, які ритмічно змінювалися. Поперемінно існували типи культури Середньовіччя і культури Відродження.

Ознаками суб'єктивістського типу культури епохи Відродження є: роздробленість, індивідуалізм, логічність, статичність, пасивність, інтелектуалізм, сенсуалізм, ілюзійнізм, аналітичність, абстрагованість і поверховість. Ренесансна культура Європи, на переконання Флоренського, закінчила своє існування на початку XX ст., і з перших років нового століття можна спостерігати перші паростки культури нового типу. У чомусь це повернення до «нового Середньовіччя».

Флоренський вказує на ознаки об'єктивного типу середньовічної культури: цілісність і органічність, соборність, діалектичність, динаміка, активність, вольове начало, прагматизм, спрямованість на діяння, реалізм, синтетичність, аритмологія, конкретність, самозібраність. Власний світогляд Флоренський вважав відповідним за складом до стилю XIV–XV ст. російського середньовіччя.

Флоренський був проти поглядів на культуру як на вищу і самодостатню цінність. Істинне призначення культури – боротьба з хаосом і всередині, і поза людиною.

Протистояти хаосу, єднати здатна лише Любов Божа. Віра визначає культ, а культ – світобачення, з якого виходить культура, тобто культ визначає культуру.

Флоренський вважав, що «питання про простір» є одним із найважливіших у мистецтві і... у світобаченні взагалі». Це привело філософа до розробки понять прямої і зворотної перспектив як конкретно-історичних типів художнього зображення, відповідних «світобаченню відродження» і «середньовічному».

Зворотна перспектива превалює в давньому російському іконописі. У своїй книзі «Іконостас» Флоренський розглядає ікону як символ духовної реальності. Як символ ікона більша за саму себе, більша за себе як тільки живописний твір. Вона не лише «вікно в інший світ», а й сама свідок цього світу. «Є Трійця Рубльова, отже, є Бог».

Заслугою Флоренського у дослідженні ікони стало виявлення не лише духовного значення її художнього образу, а й символічного значення її речових складових: дошки, левкасу, фарб тощо. Філософ вірив у можливість «райської цілісності творчості» в будь-яку епоху і пов'язував її з тією духовною гармонією, що живе в глибині особистості.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

У чому полягає «конкретна метафізика» П. Флоренського?

Яке місце у його філософській творчості посідали проблеми теодицеї і антропоодицеї?

Розкрийте зміст його вчення про Софію.

Яке історичне значення мають культурно-історичні погляди П. Флоренського?

1. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // П.А. Флоренский. – Сочинения. – М., 1990. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 17-128.

2. Флоренский П.А. О духовной истине / П.А. Флоренский. – М., 1912. – С. 5-39.

3. Флоренский П.А. Вопросы религиозного самосознания / П.А. Флоренский. – Сергиев Посад, 1907. – С. 1-15.

4. Творчість о. Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку // Матеріали Міжнародної наукової конференції. – Дрогобич, 2013. – 346 с.

Тема: В.Ф. ЕРН – БОРОТЬБА ЗА ЛОГОС

1. ЖИТТЄВИЙ І ТВОРЧИЙ ШЛЯХ

2. КОНЦЕПЦІЯ «ЛОГІЗМУ»

3. ПРО СВОЄРІДНІСТЬ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

1. ЖИТТЄВИЙ І ТВОРЧИЙ ШЛЯХ

Володимир Францович Ерн (1882–1917) був видатним представником російського релігійно-філософського ренесансу початку ХХ ст. – і як філософ, історик, публіцист, і як яскрава особистість. Людина різнобічних талантів, він залишився в

пам'яті багатьох своїх сучасників як «мислитель з темпераментом бійця».

Народився в Тбілісі, де навчався в гімназії разом із П. Флоренським. Після закінчення гімназії вивчав історію і філософію в Московському університеті, де пізніше став приват-доцентом на кафедрі філософії історико-філософського факультету. Коло його друзів – П. Флоренський, Вяч. Иванов, С. Булгаков, Вол. Соловйов, Г. Шпет.

У 1905 р. Ерн разом зі В. Свенцицьким стає на чолі «Християнського братерства боротьби», завданнями якого були заснування російського християнського соціалізму і підготовка церковної реформи.

В. Ерн – один із засновників (разом із С. Булгаковим, Є. Трубецьким, П. Флоренським) Релігійно-філософського товариства пам'яті Вол. Соловйова, активний співробітник видавництва «Путь», яке відзначалось чітким слов'янофільським спрямуванням. Велике дослідження присвятив Сковороді («Г.С. Сковорода. Життя та вчення» (1912). Остання незакінчена праця присвячена Платону.

Тема боротьби, моральнісної та інтелектуальної самовизначеності була і домінантою його філософії.

Комплекс ідей, що розгортались Ерном, склався вже до початку 1900-х рр. Перш за все слід відзначити постійну увагу філософа до Платона і платонізму (під впливом університетських лекцій С.М. Трубецького з античної філософії, а також Л. Лопатіна).

2. КОНЦЕПЦІЯ «ЛОГІЗМУ»

Новоєвропейському раціоналізму Ерн протиставляє антично-християнське споглядання, яке він називає логізмом. Східну та західну культуру, за Ерном, визначають два протилежних фундаментальних принципи – Логос, тобто розум, який іманентно пронизує живу і конкретну реальність, і Раціо – формальний розсудок, відірваний від безконечного множинного життя.



Логізм є вчення про Божий Логос (Слово) як виток буття і мислення.

Логос містить у собі онтологізм, персоналізм, філософію свободи і сенс буття в цілому. Рацио – імперсоналізм, механіцизм, детермінізм.

Філософія з точки зору «логізму» не є справою тільки індивідуальною і особистою, вона має глибоке, сутнісне коріння. Думка – прояв Божого Логосу, Абсолюту.

Особливого значення «логізм» Ерна надає опису динаміки духовного звеличення особистості.

Раціоналістичній теорії лінійного прогресу Ерн протиставляє ідею *катастрофічного прогресу*, яка є розробкою християнської есхатології. Суттєво, що вчення Ерна є результатом гносеологічного аналізу суб'єктивно-людського «раціо» і об'єктивно Божественного «Логосу». Католицизм для Ерна такою ж мірою «логічний» і «динамічний», як і православ'я, в якому філософ підкреслює риси вселенського християнства.

3. ПРО СВОЄРІДНІСТЬ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Справа в тому, що написати щось на кшталт «начерку історії російської філософії» Ерн не встиг: він розробив концепцію, основні моменти якої ілюструються лише монографією про Г. Сквороду, статтями про Вол. Соловйова і Л.М. Толстого.

Ерн, на відміну від своїх попередників, сучасників і пізніших істориків, намагався сформулювати ідею «оригінальної російської філософії».

Філософія матеріалістична, позитивістська, неокантіанська не визнається ним власне «російською». Його увага зосереджена на тих мислителях, чії ідеї від самого початку якісно відрізняються від новоевропейського раціоналізму. Вплив західноєвропейської думки Нового Часу, безумовно, незаперечний. Проте оригінальність російської філософії полягає у конфлікті двох начал: «раціо» і «Логосу» – це герменевтичний процес.

Своєрідність російської філософії з її спрямованістю до «Логосу» проявляється в трьох визначальних рисах.

Першою такою рисою є *онтологізм*. Російська філософія є метафізика: думка, яка вважає метафізично сущими Бога, кос-

мос, Церкву, культуру, людину. Російська філософія стверджує принципову обумовленість гносеології онтологією. Теорія знання як самодостатня дисципліна неможлива. Вона побудована лише в межах теорії буття.

Прозріння «жіночої» (Софійної) сутності світу є глибинна основа нової чисто російської метафізики. Ще один аспект онтологізму виявляється в сутнісній конкретності російської думки, її буттєвому змісті. Звідси недовіра до «кабінетного» знання, а також відсутність систем. Спостерігається нерозривна єдність розуму поетичного і розуму філософського.

Друга визначальна риса оригінальної російської філософії – персоналізм. Логос розкривається крізь особистість і в особистості. Таким чином, досвід, в якому подається буття, є досвід внутрішній. Ерн називає це «інтеріоризмом» російської філософії. Звідси принциповий антропологізм російської філософії: в людині метафізично реально і повно присутній Всесвіт, і пізнання, по суті, є самопізнанням. Саме життя багатьох російських мислителів просякнуте ідеєю величезної філософської глибини і передбачає своєрідний метафізичний експеримент.

Третя визначальна риса – релігійність. Ерн має на увазі не особисту релігійність російських філософів, а сутнісну релігійність першопринципів їх мислення. Він відштовхується від того, що Логос – начало божественне, а не суб'єктивно-людське.

Смерть у віці неповних 35 років не дозволила Ерну докладно розробити власні філософські погляди. Проблематика, яка займала Ерна, обговорювалась у працях П. Флоренського, В. Зеньковського, Г. Флоровського, О. Лосєва.

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Розкрийте зміст концепції «логізму» В.Ф. Ерна.

У чому дослідник вбачав своєрідність російської філософії?

Эрн В.Ф. Сочинения / В.Ф. Эрн / Сост., подг. текста Н.В. Котрелова и Е.В. Антоновой. – М.: Правда, 1991. – 576 с.

Тема: ЄВРАЗІЙСТВО – СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ

1. ВИТОКИ ЄВРАЗІЙСТВА
2. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ
3. ІСТОРІОСОФІЯ
4. ЄВРАЗІЙСЬКИЙ «ПРОЕКТ»

Датою народження євразійства – однієї з оригінальних ідейних течій російського зарубіжжя – прийнято вважати серпень 1921 р., коли в Софії вийшла перша колективна збірка статей чотирьох авторів – М.С. Трубецького, П.М. Савицького, П.П. Сувчинського і П.О. Флоренського – під загальною назвою *«Исход к Востоку. Предчувствие и свершения. Утверждение евразийцев»*.

Євразійці підкреслювали, що назва вчення не походить від механічного єднання географічних термінів «Європа» і «Азія», а позначає «місце розвитку». Географічно цей «континент-океан» (Савицький) орієнтовно збігається з кордонами Російської імперії в останні роки її існування. Саме тут, на переконання євразійців, склалася унікальна цивілізація, що якісно відрізнялася як від європейської, так і від азійської культур, з особливим менталітетом народів, що заселяли цю величезну територію.

Євразійство об'єднало плеяду молодих талановитих дослідників з різних галузей знань – філософів, богословів, культурологів, економістів, мистецтвознавців, істориків, географів, письменників, публіцистів.

Незаперечним духовним лідером євразійства був князь **Микола Сергійович Трубецькой** – культуролог, лінгвіст, філософ. Організатором євразійства як громадсько-політичного руху був економіст, географ П.М. Савицький, видатним філософом євразійства – Л.П. Карсавін.

Вершина популярності євразійства припадає на 20-ті рр. ХХ ст. Виходить друга збірка – *«На путях. Утверждение евразийцев»* (1922). З 1923 по 1927 рр. виходять три *«Евразийских временника»* – збірки статей з релігійної, національної, економічної, культурологічної проблематики.

У 20-30-ті рр. було надруковано десятки збірників, монографій і брошур євразійських авторів.

Необлаштованість емігрантського життя, почуття туги за вітчизною, безумовно, впливали на світовідчуття емігрантської інтелігенції. Проте головною причиною, що породила євразійство, є унікальність історичної обстановки, яка склалася на початку ХХ ст. у Європі і в Росії. Перша світова війна, падіння відразу кількох імперій, дві російські революції 1917 р. – все це призвело до докорінних змін не тільки в геополітичній, а й інтелектуально-духовній ситуації. Книга О. Шпенглера *«Закат Европы»* (1918–1922) завдала відчутного удару по західноєвропейських ідеалах.

Євразійці сприйняли революцію в Росії як факт, що здійснився, як реальність. Вони не сприймали ні комуністичних ідей, ні ідеї реставрації – запропонували свій проект побудови нової Росії – *Євразії*, що викликав своєю новизною чималий інтерес і бажання взяти участь у його реалізації.

1. ВИТОКИ ЄВРАЗІЙСТВА

Ідеї, близькі за духом до євразійства, були присутні вже в ХІХ ст:

- а) «багатонаціональність» суб'єкта російської історії і його цілісність;
- б) тісний зв'язок життя народу і держави з природними умовами займаної території;
- в) вбачання генезису російської державності в імперії Чингісхана.

Ідея Данилевського про самоцінність кожної національної культури, про неможливість виокремлення однієї культури як критерію для всіх інших користувалася особливою популярністю в євразійців.



2. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Микола Сергійович Трубецькой (1890–1938) опублікував працю «Європа і людство» (1920). У ній присутні основні ідеї його філософії культури, що стали згодом методологічною базою євразійського вчення – існування особливої євразійсько-російської культури.

На думку автора, прагнення європеїзувати культуру ставить у вкрай невідне становище розвиток власної культури неєвропейського народу. Проте найбільшу небезпеку європеїзації Трубецькой вбачає у роз'єднанні національного тіла народу, «Національної єдності». Культура – живий організм, який передбачає «особливу симфонічну» особистість.

3. ІСТОРІОСОФІЯ

Історіософські концепції євразійства представлено в працях Г.В. Вернадського, М.С. Трубецького, Л.П. Карсавіна та ін.

Головним завданням своєї історіософської концепції євразійці вважали полеміку з поширеною традицією розгляду Російської держави як наступниці Київської Русі – це головна помилка всієї російської історіософії. Вони називали свою концепцію «поглядом зі Сходу».

В Євразії існували умови для створення єдиної держави, для єдиного етносу – самобутнього утворення. Попередником була Велика Монгольська імперія, створена Чингісханом. Їй була властива чітка ієрархічна система влади на чолі з верховним правителем. Проте вони не ідеалізували монгольську державність.

4. ЄВРАЗІЙСЬКИЙ «ПРОЕКТ»

Теоретична побудова не була самоціллю для їх авторів. Усвідомлення спільних соціально-філософських проблем поєднується з пошуком тієї конкретної конструктивної програми, яку вони повинні були запропонувати народу, повернувшись до Росії після падіння більшовизму. В тому, що це здійснено, вони не мали сумніву. Західна ідеологія марксизму і заснована на ній політична практика не витримують випробувань (суперечать ідеї соборності російського народу, релігійності тощо).

Ідеологія нової партії протилежна комуністичній – «свідомо – релігійна, православна».

Що стосується економіки, якій євразійці надавали суттєвого значення, то вона постає як елемент «загальної справи», а не як елемент «особистого збагачення». Це установка на благо соціально цілого.

Держава будується на принципах соціальної справедливості, «правди».

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Проаналізуйте ідейні джерела течії Євразійства.

Розкрийте зміст підходів до розуміння філософії культури.

У чому особливість історіософських ідей Євразійства?

1. Исход к Востоку: Предчувствия и свершения (Утверждение евразийцев). – М., 1997.

2. Карсавин Л.П. Основы политики / Л.П. Карсавин // Евразийский временник. – Париж, 1927. – Кн. 5.

3. Карсавин Л.П. Идеократия как система универсализма / Л.П. Карсавин // Евразия. – 1929. – № 16.

4. Савицкий П.Н. Единство Евразии; Евразийство; Географические и геополитические основы евразийства // П.Н. Савицкий. Континент Евразия. – М., 1997.

5. Трубецкой Н.С. Европа и человечество; К проблеме русского самосознания // Н.С. Трубецкой История. Культура. Язык. – М., 1995.

Тема: ФІЛОСОФІЯ «ВИЩОГО СИНТЕЗУ» О.Ф. ЛОСЕВА

1. ІДЕЇ ВСЕЄДНОСТІ І ДІАЛЕКТИКИ

2. ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ, ЧИСЛА І МІФУ

3. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

4. ДОСЛІДЖЕННЯ З ІСТОРІЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Багатогранні ідеї Олексія Федоровича Лосєва (1893–1988) – своєрідна сторінка в історії російської релігійно-філософської

думки. Він один із небагатьох представників, хто залишився в післяреволюційній Росії.

Олексій Федорович Лосєв народився в м. Новочеркаськ у родині вчителя гімназії. Батько був обдарованим музикантом, зі схильністю до розхристаного життя, що й спричинило його зникнення і з гімназії, і з сім'ї.

У 1915 р. закінчив Московський університет на двох відділеннях – філософії і класичної філології – і був залишений для підготовки до професорського звання. Особливості творчого шляху Лосєва визначені, з одного боку, умовами життя філософа в радянській Росії, а з іншого – його ґрунтовною та комплексною освітою (одночасно філософською, класично філологічною та музичною).

У 1919 р. О.Ф. Лосєв затверджений у званні професора. Був також професором Московської консерваторії, дійсним членом Академії художніх наук.

З 1927 по 1930 рр. надрукував так зване «восьмикнижжя»: «*Античний космос і сучасна наука*», «*Філософія імені*», «*Діалектика художньої форми*», «*Музика як предмет логіки*», «*Діалектика числа у Плотіна*», «*Критика платонізму в Аристотеля*», «*Начерки античного символізму та міфології*», «*Діалектика міфу*».

Після оприлюднення «*Діалектики міфу*» (1930) Лосєв був засуджений Кагановичем на XVI з'їзді партії як класовий ворог. Його засудили до 10 років таборів. Покарання відбував на Біломорбудові, проте в 1933 р. був звільнений за інвалідністю (майже повністю втратив зір). ЦК ВКП(б) заборонив йому заняття філософією, дозволивши розробку античної міфології й естетики. Двадцять років вимушеного мовчання – і лише після смерті Сталіна починають друкуватися старі й нові праці філософа, який активно працював до останніх днів життя.

З 1942 по 1944 рр. він професор філософського факультету Московського університету, звідки був вигнаний як ідеаліст.



З 1963 по 1994 рр. виходить нове «восьмикнижжя» – «*Історія античної естетики*».

1. ІДЕЇ ВСЕЄДНОСТІ І ДІАЛЕКТИКИ

Лосєва прийнято називати вченим *енциклопедичного типу*. Він займався *філософією і філологією, міфологією і естетикою, богослов'ям і теорією символічних форм, філософією музики, математики, астрономії*. Сам Лосєв називав себе «філософом імені, міфу і числа».

Ще в юнацькі роки пише працю «*Вищий синтез як щастя і ведіння*» (1911), у якій висуває принцип єдності науки, релігії, філософії, мистецтва і моральності. З позиції вищого синтезу, цілісного знання можливо розглядати будь-яке явище.

О.Ф. Лосєв є творцем самостійної *філософської системи – абсолютної діалектики*. Визначник «абсолютна» вказує на всеохоплюючий, повний характер такої діалектики. В абсолютній діалектиці, якщо мислиться розумне, то треба мислити і нерозумне; якщо є логічне, то треба мислити і нелогічне.

Абсолютна Особистість, Надрозум, Надлогіка виводяться шляхом діалектичних міркувань: діалектика вимагає, щоб було не лише «народжуюче та народжене», але й «народжуюче, але не народжене». Поняття Бога, Абсолютної Особистості, таким чином, виводяться засобами діалектики. У книзі «*Діалектика міфу*» (1930) О.Ф. Лосєв відверто відмовлявся від марксизму та офіційної філософії – діалектичного матеріалізму.

Світ для нього – універсум. Усі частини цього універсуму несуть на собі відбиток цілісності.

Всеєдність виявилась у Лосєва в рішучому запереченні протиставлення ідеалізму і матеріалізму. Ідея одухотворює матерію, матерія ж складає плоть ідеї.

Головна думка – єдність ідеї і матерії, духу і матерії; буття і свідомості. Для Лосєва ідея і матерія, сутність і явище не існують роздільно.

Лосєв – принциповий діалектик, чіткий логік.

В. Зеньковський підкреслював у філософії Лосєва «*живу інтуїцію всеєдності*», символізм.

Будучи у тюрмі, Олексій Федорович привів у струнку діалектичну систему теорію аналітичних функцій. Математика була «найулюбленішою» з наук. Вона являла інтерес для Лосева у зв'язку з астрономією та музикою. Його цікавить «музика як предмет логіки». При цьому він дотримується принципу незалежності феномену музики від фізичних та психічних явищ. Філософа цікавлять ейдос та логос музики, котрі він, у свою чергу, стисло визначає так: «ейдос – сутність предмета», «логос – сутність ейдосу».

Чисто музичне буття – це злиття протилежностей, дане як тривале змінне теперішнє. Музика протилежна науці: «світ – музика, а наука – його накіп та випадковий прояв». Однак музика тісно пов'язана з числом.

Ум не рассудок, не скелет
Сознанья, духа и природы.
Ум – средоточие свободы,
Сердечных таинств ясный свет.
Ум – вечно юная весна.
Он – утро новых откровений,
Игра бессменных удивлений,
Ум не стареет никогда.

2. ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ, ЧИСЛА І МІФУ

Ім'я, число, міф – основа багатьох книг Лосева. Як релігійний філософ він найбільш повно розкрився в *філософії імені* (праця «Філософія імені» написана в 1923 р.), в якій спирався на вчення про сутність Божества та енергії, носії його сутності (доктрина християнського енергетизму, сформована в XIV ст. Григорієм Паламою). Ця доктрина знайшла свій вираз у православному релігійному русі ім'яслав'я, ідеї котрого розробляли о. П. Флоренський, о. С. Булгаков.

Філософія імені як явлена Божа сутність є невисловлюваною у своїй вищій єдності.

Тісно пов'язана з ученням Лосева про ім'я його філософія міфу.

Автор розуміє міф не як вигадку, фантазію, а як реальність. Міф – це „образ особистості”, „лик особистості”.

Міф як життєва реальність характерний, на думку Лосева, не тільки для давнини. В сучасному світі відбуваються фетишизація, обожнення одних ідей за рахунок інших, що загрожує догматизмом, відсутністю вільного погляду на будь-які світоглядні категорії.

Наука про числа – математика – пов'язана для Лосева з астрономією і музикою. Філософ розробляв ряд математичних проблем. У музичній формі існують три пласти – число, час, вираз часу, а сама музика – предметність числа. Проте музика живе виразними формами, вона є «символічне конструювання числа в свідомості».

3. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Він будує свою філософію культури на матеріалах античності.

Для Лосева один тип культури не відмежований категорично від іншого (як у О. Шпенглера). Навпаки, він наполегливо відстоює принцип історичного впливу одного типу культури на інший.

Слід відзначити увагу Лосева до соціальних і економічних аспектів культури. На думку філософа, економіка є реальною і єдиною ареною соціального духу, і вона визначає долю самого духу. Якщо змінити виробничі відносини, може змінитися і сам дух культури.

Формально Лосев може бути віднесений до російських гуссерліанців, але фактично в його світогляді феноменологія поєднується з інтуїціями Всеєдності в дусі християнського платонізму та діалектичним методом, що одночасно наближає його до Вол. Соловйова та П. Флоренського. Сам Лосев визнавав свій метод систематичним проведенням загальної феноменології в окремих сферах, визначаючи при цьому феноменологію як «до-теоретичний опис і формулювання всіх можливих видів і ступенів сенсу, що містяться в слові, на ґрунті їх адекватного споглядання».

4. ДОСЛІДЖЕННЯ З ІСТОРІЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

До питань історії російської філософії Лосев спеціально звертався двічі: в молодості, коли починав працювати над своїми книгами 20-х рр., і в останні роки життя, коли відкрилася можливість сказати правдиве, не спотворене обставинами слово про філософа Вол. Соловйова. До ранніх публікацій Лосева належить стаття

«Російська філософія», написана в 1918 р. і надрукована в 1919 р. в Цюріху німецькою мовою. Стаття цікава тим, що в ній автор дає критичний аналіз основних особливостей російської філософії, будучи сам тісно пов'язаний з певним періодом її розвитку.

З 1911 р. ще студентом Лосєв відвідував засідання релігійно-філософського товариства пам'яті Вол. Соловйова, де познайомився з філософами М.О. Бердяєвим, С.М. Булгаковим, С.Л. Франком, С.М. Трубецьким, І.О. Ільїним, П.А. Флоренським, з поетом-символістом Вяч. Івановим та ін. Після закриття цього товариства в 1918 р. він став учасником Вільної академії духовної культури, заснованої Бердяєвим. Активно брав участь також в роботі філософського гуртка ім. Л.М. Лопатіна, Психологічного товариства при Московському університеті. У своїй статті Лосєв виокремлює два типи філософствування – західний і східний, європейський і російський. Західноєвропейська філософія, вважає він, побудована на системах строгого раціоналізму, в ній панує розум – основа всього світовідношення. Все, що не укладається в його межі, розглядається як суб'єктивна діяльність душі, як чиста вигадка.

Російська філософія, за Лосєвим, позбавлена цієї раціоналістичної, холодної системності. Вона тісно пов'язана в своїх витках з православ'ям, має в своїй основі не людський розум, а божественний Логос. Слово Боже, в якому відповідно все існує, і є іпостась Сина Божого, чому і пізнання істини нескінченне, а не обмежене людським розумом.

Для російської філософії властиво містичне, інтуїтивне пізнання сущого. Не будучи абстрактною, вона найтісніше пов'язана з реальною дійсністю, вона наполягає, навчає, часто у формі публіцистичній, вона бере на себе функції учительства. Ось чому дійсну російську філософію слід шукати в художній літературі.

Лосєв зупиняється на слов'янофілах і Вол. Соловйові. Для перших джерелом істини було православне християнство «як особливий тип культури», особливий релігійний досвід. Для другого, містика і поста, провідною була ідея «духовної тілесності, ідея перетворення тіла і духу, ідея Церкви як Тіла Христового, тобто істина Всеєдності і Боголюдськості». Початком і кінцем самотньої російської філософії, таким чином, постає «ідилічний романтизм»

слов'янофілів і «апокаліптичне передчуття кінця» Соловйова і його учнів. У 1983 р. Лосєв опублікував невелику, але таку, що отримала широкий резонанс, книгу «Володимир Соловйов», вийшла в серії «Мислителі минулого». Посмертно була видана його велика праця «Володимир Соловйов і його час» (1990; 2-е видання, доп. – 2000).

У цій книзі автор, використовуючи величезний біографічний матеріал, розглядав не лише життєвий шлях Соловйова, а й його теоретичну філософію, її джерела, починаючи з Платона і закінчуючи сучасною Соловйову філософією, його вченням про Софію, також з її історичними джерелами, виділивши десять його аспектів. Лосєвим докладно проаналізовано соціально-історичні погляди Соловйова, його релігійно-філософські пошуки, філософсько-літературне оточення. Особливу увагу приділено в книзі світогляду Соловйова і його особистості, з використанням різноманітної і рідкісної мемуарної літератури.

Таким чином, початок і завершення творчості Лосєва нерозривно пов'язані з російською релігійною філософією, одним із останніх представників якої він був.

М.О. Лосський присвятив Лосєву, як видатному філософу, особливий розділ своєї «Історії російської філософії», визнаючи в ньому «прихильника діалектичного методу», вченого «величезної ерудиції», автора «цілої філософської системи», що зрозумів світ як «ідеал-реалістичний символізм».

Лосєва важко вмістити у вузькі рамки однозначного визначення. Він не визнавав себе «ні ідеалістом, ні матеріалістом, ні платоніком, ні кантіанцем, ні гуссерліанцем, ні раціоналістом, ні містиком, ні голим діалектиком, ні метафізиком». Власну своєрідність, свою індивідуальність він висловив у стислій формулі: «Я – Лосєв».

ПИТАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Як О.Ф. Лосєв розумів ідею Всеєдності і в чому особливість його діалектики?

Розкрийте зміст філософії культури О.Ф. Лосєва.

У чому полягає історичне значення його досліджень з історії російської філософії?

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // А.Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.

2. Лосев А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев // Контекст. – 1992. Литературно-критические исследования. – М., 1993.

Російська філософія – органічна і водночас своєрідна частина світової філософії. Як і філософія в цілому, російська філософська думка є специфічною формою духовної діяльності людини, орієнтованою на постановку, осмислення і вирішення світоглядних питань. Ця орієнтація філософської думки якнайповніше виражена в соціально-етичному плані. І тому ознайомлення з досвідом розвитку російської філософії видається вельми актуальним.

ЛИТЕРАТУРА

Баландин Р.К. Русские мыслители / Р.К. Баландин. – М: АСТ: Астрель, 2006. – 539 с.

Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И.И. Евлампиев. – СПб.: Алетейя, 2000. – Часть I. – 415 с.

Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И.И. Евлампиев – СПб.: Алетейя, 2000. – Часть II. – 413 с.

Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии XXI–XX вв.) / Александр Фазлаевич Замалеев. – СПб.: Летний сад, 1995. – 394 с.

Замалеев А.Ф. Курс лекций по истории русской философии / Александр Фазлаевич Замалеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009. – 235 с.

Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. / В.В. Зеньковский. – Ленинград: «ЭГО», 1991.

История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М.А. Маслин и др. – М.: Республика. – 639 с.

Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. В 2-х т. / С.А. Левицкий. – М.: Канон, 1996. – (История философии в памятниках).

Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: Высш. шк., 1991. – 559 с.

Назаров В.Н. История русской этики: учеб. пособие для студентов вузов / В.Н. Назаров. – М.: Гардарики, 2006. – 319 с.

Новиков А.И. История русской философии X–XX веков / А.И. Новиков. – СПб.: Лань, 1998. – 320 с.

Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры : учебное пособие / В.П. Шестаков – М.: ВЛАДОС, 1995. – 208 с.

Навчальне видання



Ларіонова Вікторія Костянтинівна

**Історія
російської філософії**

Навчальний посібник

Підп. до друку 22.02.2014. Формат 60x84/16. Папір офс. Друк цифровий.
Гарн. Times New Roman. Умовн. др. арк. 11,4. Наклад 100 прим.

Видавець та виготівник «Симфонія форте».
76019, м. Івано-Франківськ, вул. Крайківського, 2. Тел. (0342) 77-98-92

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців та
виготівників видавничої продукції: серія ДК № 3312 від 12.11.2008 р.