

УДК 271.2-1(477)

ТРАДИЦІЯ КИЇВСЬКОЇ ШКОЛИ “АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ” В ЇЇ ПЕРСОНАЛЬНІЙ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ

Валерій Стеценко

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru*

Розглянуто особливості самобутньої релігійно-філософської традиції Київської школи “академічної філософії”, що склалася впродовж XIX ст. у Київській духовній академії. Проаналізовано персональний внесок її головних репрезентантів – О. Новицького, С. Гогоцького та П. Юркевича – у формування концептуального змісту православної філософської теології, специфіку їх філософування про релігію, віру, Бога. Зазначено, що О. Новицький у своїх історико-філософських нарисах релігії близький і до гегельянства та кантіанства, і до шелінгіанства. Подано особливості православної інтерпретації гегельвської філософської теології в працях С. Гогоцького. Досліджено специфіку кордоцентричного богопізнання “філософії серця” П. Юркевича.

Ключові слова: православна філософія, богопізнання, кантіанство, шелінгіанство, гегельянство, кордоцентризм.

Особливе місце і в опрацюванні загальних проблем православної духовно-академічної філософії загалом, і в розвитку української філософської теології зокрема належить Київській школі, самобутня релігійно-філософська традиція якої склалася впродовж XIX ст. у Київській духовній академії. Її початок пов’язують з архімандритом Інокентієм (І. Борисовим), який сформував релігієзнавчий концепт у межах т. зв. “релігіозистики” [10, с. 102]. Плідним є релігійно-філософський доробок й інших представників Київської школи “академічної філософії” XIX ст.

Деякі аспекти цієї релігійно-філософської традиції проаналізовано в працях М. Грушевського, В. Зеньковського, М. Лоського, І. Мірчука, В. Соловійова, Г. Флоровського, Д. Чижевського, Г. Шпета, а також у публікаціях таких сучасних українських науковців, як М. Альчук, Н. Горбач, В. Горський, М. Кашуба, А. Колодний, Л. Филипович, Л. Кондратик, І. Козій, Ю. Криворучко, Н. Наумова, Г. Пирог, І. Огородник, М. Русин, А. Пашук, М. Семчишин, Н. Сіверенчук, А. Шевчук та ін. [1–14]. Водночас потребують окремого дослідження саме ті особливості концептуального змісту Київської школи “академічної філософії”, які безпосередньо стосуються формування православної філософської теології. З цього погляду важливо, зокрема, розглянути специфіку філософування про релігію, віру, Бога головних репрезентантів філософського богопізнання у Київській духовній академії, проаналізувати їх персональний внесок у творення оригінальних філософських засад українського православного богослов’я XIX ст.

Релігійна “академічна” (духовно-академічна) філософія Київської духовної академії, разом з філософським теїзмом – філософською теологією, відіграла насамперед роль “пропедвтики богослов’я” в межах православної ортодоксії, була

важливим теоретичним засобом християнського виховання, оскільки базувалася на християнському теоцентризмі. Водночас релігійним філософам Київської духовної академії дозволяли вивчати всі впливові західноєвропейські ідеалістичні філософські системи того часу, які “боролись з матеріалізмом і скептицизмом, захищали вищі духовні інтереси людської природи”, тобто – ідеалістичну філософію Канта, Фіхте, Шелінга, а за певних умов і Гегеля, які були популярними в академії за “науковість, повагу до християнства, прагнення зблизитись з ним, обіцянку зазирнути в самі основи християнської віри” [8, с. 324–325].

Саме тому українська духовно-академічна філософія, репрезентована Київською школою “академічної філософії”, розвивала на православному ґрунті погляди цих німецьких філософів, вбачаючи в них можливість аргументувати у своїй філософській теології (філософському богопізнанні) узгодженість розуму з вірою, Одкровенням Божим. Такий підхід набув форми своєрідного поєднання німецького раціонально-“спекулятивного” стилю філософського мислення з українським духовно-академічним (релігійно-філософським), що ґрунтувався на характерному для православного тлумачення переродженні розуму через спасіння і благодать, взаємодії богословського лібералізму і консерватизму [8, с. 324–325].

Найвідоміші представники Київської школи “академічної філософії”, які й зробили найбільший внесок у формування її самобутньої релігійно-філософської традиції, – філософи високого європейського професійного рівня О. Новицький, С. Гогоцький та П. Юркевич. Завдяки насамперед цим мислителям школа набула своєрідного концептуального змісту, в якому поєднувалися різноманітні тенденції української православної філософії (філософського богопізнання – філософування про Бога на православному ґрунті). По-перше, та, що була пов’язана з типовою для ідеалістичної, релігійно-філософської думки в Україні в класичний період української філософії системою поглядів (“внутрішня людина”, “людина серця” – серце як “єство людського духу”, внутрішній, духовний центр пізнання Бога), яку М. Семчишин у своєму дослідженні умовно окреслює загальною назвою “філософія серця” [11, с. 291]. По-друге, особливий підхід до рецепції на українському філософському ґрунті німецької класичної (ідеалістичної) філософії та оригінальні досягнення власної філософської творчості (продукування оригінальних філософських ідей).

П. Юркевич – єдиний з репрезентантів традиції Київської школи “академічної філософії”, хто збагатив її власною філософською системою – оригінальною “філософією серця”, у якій поєднав розвиток концепції християнського (православного) кордоцентризму, вчення Платона про ідеї та вчення Сковороди про “внутрішню людину”, “людину серця”. Зі свого боку, О. Новицький і С. Гогоцький найбільше серед представників Київської школи посприяли утвердженню в її традиції згаданого вище оригінального підходу до рецепції німецької класичної ідеалістичної філософії на українському ґрунті, а разом і формуванню відповідного йому типу філософування в усій українській академічній філософії XIX ст.

Орест Маркович Новицький (1806–1884) – автор численних праць, магістр Київської духовної академії, який з 1837 р. обійняв кафедру філософії (перший професор філософії) Київського університету Св. Володимира. У тодішніх умовах негативного ставлення до філософії О. Новицький написав низку праць, у яких висловився на захист філософського знання, популяризував нові досягнення європейської філософської думки, насамперед німецької класичної філософії, зробив

спробу по-новому осмислити предмет філософії, її призначення і завдання, виявити основний механізм і тенденції її розвитку [5, с. 237–238; 8, с. 334–340; 10, с. 217].

У центрі історико-філософських досліджень О. Новицького, як широго прихильника філософії Гегеля, – проблема співвідношення віри і знання, філософського та релігійного способів сприйняття надприродного. З цією метою О. Новицький, як і його німецький попередник, спеціально досліджував релігійний розвиток людства, від різноманітних форм язичництва до розвинутого християнського світорозуміння, простежував історико-культурний зв'язок філософії та релігії, типи їх співвідношення в духовній історії людства.

Зокрема, у праці “Про докори в бік філософії в теоретичному і практичному відношеннях, їх силу і важливість” цей зв'язок філософії і релігії О. Новицький, як і Гегель, вбачав у спільному для них об'єкті споглядання (світ, Бог), а відмінність – у різних способах його відображення, формах знання і рівні їх достовірності. Водночас, на відміну від Гегеля, філософію він ставив нижче від релігії, мотивуючи це тим, що філософія – знання для небагатьох, а релігія, завдяки наявності в ній вищих істин, доступна всім (Див.: Новицький О. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношениях, их силе и важности. К., 1837. С. 84).

В іншій своїй головній праці – “Поступовий розвиток давніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань” – О. Новицький розвиває свої погляди, близькі до філософії Гегеля або відмінні від неї. Зокрема, розробив учення про розум як “духовне око”, здатне осягати або “споглядати” в ідеях надчуттєве буття. Але віру, на відміну від Гегеля, визнавав як вагомішу за розум духовно-гносеологічну силу, що безпосередньо пов'язує людину з Богом (що наближало його до Канта і традицій української православної філософії). Розвиваючи традиції української релігійно-філософської думки, О. Новицький прагнув до містичного, спіритуалістичного тлумачення буття і засобів його пізнання; виводив зміст філософії з глибин людського духу та одвічних суперечностей людської свідомості [5, с. 241–245; 10, с. 217].

На думку О. Новицького, “філософія не є пізнання, набуте лише зовні, через чуже навчання. Звичайно, і для філософії необхідні зовнішні побудження духа..., як засоби й умови її розвитку; тим не менше..., вона є переважно знанням, почерпваним нами... з ... того, що закладене в надрах безсмертного людського духа, що завинуте в його ідеях ...” [5, с. 241]. Звідси, резюмує О. Новицький, зумовленість зв'язку філософії з релігією, тому що “...в глибині нашого духа при першому пробудженні ідей, при першому порухові філософії до розвитку, вона необхідно зустрічається з релігією, з релігійними переконаннями і віруваннями; тому що і ті переконання і вірування спочивають у тій же глибині духа..., і в своєму розвитку філософія і релігія вступають в різноманітне співвідношення; релігія передує будь-якій духовній освіті народу і лише в ній і з неї виходить ... філософія” [5, с. 242].

Щобільше, переконаний О. Новицький, “...все, що має значення ... для людини, знаходить своє останнє зосередження в релігії – у думках, свідомості, відчутті Бога..., як у своєму фокусі, все утверджується на ній, і животвориться нею...; лише в релігійному почутті філософія завжди знаходила невичерпне джерело вищих животворних промислів... Релігія є така галузь свідомості, де вирішуються всі загадки світу..., примиряються всі суперечності думки..., заспокоюються всі печалі й тривоги серця, є галузь вічної істини, вічного спокою..., миру. Тільки релігія, а не мислення

про неї, дарує людині блаженство, і тому-то... віра вища від знання, релігія вища від філософії” [5, с. 244–245].

Із традицією православної релігійно-філософської думки О. Новицького єднає також переконання, що “...вільний розвиток духу в філософських ученнях не виключає в них розумної необхідності... Божий промисел ... всім керує за загальним планом, за безумовно-необхідною думкою...” [5, с. 239–240]. Таке визнання відповідності свободи філософської думки розумній необхідності її розвитку, зумовленій Божим промислом, як і загалом інтерес до проблеми взаємозв’язку людського духу, душі з Всесвітом, життям природи і суспільства, божеством, виявляє спільність поглядів О. Новицького і з Шелінгом [10, с. 217].

У цьому контексті цікавими є оцінки українського мислителя великих філософських систем. Зокрема, заслугу Канта він вбачав у тому, що німецький філософ примирив думку і буття, хоча й не зміг примирити у своїй системі віру і знання, що властиво і його послідовникам – Шелінгу і Гегелю. На розв’язання цієї проблеми О. Новицький орієнтував українську християнську (православну) філософію майбутнього, яка має вивчити свої джерела, синтезувати все найкраще, що є в європейській філософії, з’єднати теорію з досвідом, знання з вірою, примирити їх у верховному трансцендентному началі всякого буття.

Особливо впливовим українським популяризатором німецької класичної ідеалістичної філософії, передусім філософом-гегельянцем, у сер. – 2-й пол. XIX ст. був найбільш відомий серед тогочасних філософів України – визначний представник Київської школи “академічної філософії”, професор філософії Київської духовної академії, а з 1869 р. – Київського університету Св. Володимира Сильвестр Сильвестрович Гогоцький (1813–1889). Оскільки з усіх найпопулярніших у його час західноєвропейських філософських систем, зокрема в межах німецької класичної філософії, С. Гогоцький особливого значення надавав Кантові і Гегелю, у його головних аналітичних філософських працях (“Критичний погляд на філософію Канта”, “Огляд системи філософії Гегеля”, “Вступ до історії філософії”, “Філософія XVII і XVIII ст. у порівнянні з філософією XIX ст. ...”) проаналізовано саме їхні філософські системи.

Значення Канта український філософ вбачав передусім у тому, що цей німецький мислитель створив філософію, яка відкриває шлях для зближення науки з релігією. Водночас С. Гогоцький критикував кантівський агностицизм у богопізнанні (знати про Бога людина не може, в Нього можна лише вірити), обстоюючи можливість пізнання надприродного за умови доповнення розуму силами віри. Відповідно, визначав богопізнання як процес “внутрішнього наповнення” та “поступового піднесення” людської душі до Бога, глибокої таємниці “афекції” душі надприродним [10, с. 78–79; 11, с. 291].

Серед усіх об’єктивно-ідеалістичних систем європейської філософії XIX ст. до теїстичності поглядів С. Гогоцького, зокрема в його запереченні атомістичної теорії, розумінні душі і духа як двох форм вияву життєвого начала Бога, особливо близькою була філософія Гегеля, разом з його філософією релігії – філософською теологією (Див.: Гогоцький С. Філософія XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию. К., 1878–1884. Вып. 1–3). Одним з перших серед українських мислителів С. Гогоцький усвідомив методологічну цінність філософії Гегеля й опрацював її на православному ґрунті, запропонувавши

релігійно-православну інтерпретацію гегелівського філософування про релігію і Бога, де Бог постає як той, що пізнає самого себе в людській свідомості, світовий (Абсолютний) дух [5, с. 245; 10, с. 75, 78].

На ґрунті християнської (православної) метафізики С. Гогоцький переосмислює учення Гегеля про світовий дух, відкинувши його розуміння Безумовного як логічного мислення й підкресливши значення історичних і суб’єктивно-психологічних, ірраціональних джерел релігії (релігійної віри, віри в Бога, ідеї Бога). Він критично аналізує філософську теологію Гегеля, зокрема його твердження про те, що, мовляв, людське мислення веде до самопізнання Абсолютного духу самого себе в людській свідомості. На думку С. Гогоцького, в основі світу – не мислення, “...а божественний дух” (Бог). Ось чому, як доводить український філософ, “розум не творить і не виводить ідеї Божого буття”. Єдиним засобом засвоєння ідеї Бога, стверджує мислитель, є не розум, а “душа – почування” [11, с. 291].

Отже, на думку М. Семчишина, С. Гогоцький, фактично, розвиває типovu для ідеалістичної філософії в Україні, зокрема української православної філософії, концепцію “філософії серця” – вчення про “внутрішню людину” (“людину серця”), тобто про “серце” (душу) людини як центр її духовного світу, всього її духовного життя і головний її засіб богопізнання [11, с. 291].

Найбільш визначним репрезентантом “філософії серця” не лише в Україні, а й у Росії наприкінці 50-х та в 60-70-х рр. XIX ст. був, згідно із загальним визнанням, найвидатніший український філософ XIX ст., найвідоміший представник Київської школи “академічної філософії”, професор філософії Київської духовної академії, а з 1861 р. – професор та з 1869 р. – декан історико-філологічного факультету Московського університету, Памфіл Данилович Юркевич (1827–1874). Саме він системно розробив християнське вчення про “серце” як найглибшу основу людського ества, джерело релігійної віри та загалом усіх різноманітних форм релігійного світосприйняття, запропонувавши його найбільш оригінальну, самобутню інтерпретацію [1, с. 95–102; 5, с. 250–257; 10, с. 386–387; 11, с. 292; 14, с. 69–103]. Фактично, як і його геніальний попередник, великий український філософ Г. Сковорода, який ще задовго до П. Юркевича розвивав близьку не лише українській, а й російській духовній культурі тему “метафізики любові”, “внутрішньої людини” (“людини серця”) та “філософії серця”, цей видатний український мислитель був одним із тих, хто закладав підвалини формування самобутньої української та російської філософії [14, с. 3, 6].

У працях “Ідея” (1859), “Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого” (1860), “Із науки про людський дух” (1860), “Матеріалізм і завдання філософії” (1860), “Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта” (1866) тощо П. Юркевич розглядає надзвичайно різноманітну та особливо актуальну на той час філософську проблематику. Мислитель відкидає механістичний матеріалізм та Кантовий критицизм і вдається до Платонової науки про ідеї. Як християнський мислитель, представник православної релігійно-філософської думки, свої філософські погляди розвиває саме на ґрунті християнського (християнізованого) платонізму [10, с. 386; 11, с. 292].

Відповідно, заслугою П. Юркевича є не лише критичний аналіз західноєвропейського раціоналізму (на прикладі Канта), а й висунута на підставі християнського платонізму ідея сукупності всіх пізнавальних сил людини (розуму,

почуттів, інтуїції, досвіду, віри) як необхідної умови світо- і богопізнання. А загальну проблему співвідношення знання і віри філософ (знову ж таки, на ґрунті християнізованого платонізму) окреслював як проблему узгодження раціонального, емпіричного та містичного досвіду в “цілісне світоспоглядання” [10, с. 386–387; 14, с. 9–68, 245–350, 466–526]. Характерно, що, як представник релігійного напрямку у філософії, П. Юркевич, розглядаючи проблему співвідношення знання і віри, підкреслював, що саме у філософії знання перетинаються з вірою, а тільки через віру можливий шлях до істини.

Цілком закономірно, що ці ідеї П. Юркевич обґрунтував передусім у статті “Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого”, де найбільш повно й концептуально викладає власну інтерпретацію “філософії серця” – оригінальне вчення про серце як центр усього духовного життя людини, що постає глибинною основою людської природи і морально-духовним джерелом діяльності душі (Див.: Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Труды Киевской духовной академии. 1860. Кн. 1).

Відштовхуючись від свого визначального твердження, що “...серце є центром душевного і духовного життя людини”, П. Юркевич логічно висновує, що, відтак, “...серце є місцем усіх пізнавальних дій душі... Наші думки... несуть спочатку не образи зовнішніх предметів, а образи або вияви загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою... Світ... відкривається найперше для глибини серця і звідси вже для розуміючого мислення. Завдання, що їх вирішує мислення, походять врешті-решт не із впливів зовнішнього світу, а із спонук і нездоланих вимог серця” [5, с. 250–251]. Ось чому, за словами П. Юркевича, і для сприйняття будь-якого специфічного, зокрема морального знання, важливі й діяльність розуму людини, і ще більше – її почуття, інтуїція, тобто “діяльність серця”. Як пише мислитель, “...серце є центром морального життя людини. В серці з’єднуються всі моральні стани людини... Серце є скрижаль, на якому викарбуваний природний моральний закон...” [5, с. 250].

На думку П. Юркевича, “...ми маємо ... допустити, що кожна окрема людська душа має свої особливості, їй притаманний своєрідний розвиток, який проявляється, в свою чергу, в загальних і родових формах людського душевного життя” [5, с. 253]. Це, переконаний філософ, є загальною підставою закономірного існування всіх характерних для людства форм його суспільної свідомості, разом з релігійною свідомістю – релігією та її складовими (уявленнями про надприродне, ідеєю “безконечного” – Бога та вірою в божественну реальність – релігійною вірою).

Аналізуючи погляди Августина Блаженного, П. Юркевич розвиває цю свою думку так: “...Твердження Блаженного Августина, що душа людини, звідки б вона не походила, є від Бога, відоме і загальному почуттю людства, котре, у всякому разі, не хоче бачити між душею людини і Богом союзу, обумовленого рядом сторонніх, чужих для душі і зовнішніх членів, і котре так охоче розглядає цей союз, як щось близьке і безпосереднє: тут, у цьому сподіванні людства бути в живому союзі з Богом, лежить природна схильність до молитви, до віри” [5, с. 255].

Отже, головне, що об’єднує П. Юркевича з іншими репрезентантами традиції Київської школи “академічної філософії”, – богословська парадигма мислення. Саме цим, насамперед, зумовлена і філософсько-теологічна специфіка кордоцентричного богопізнання його “філософії серця”, і концептуально-конфесійні особливості

рецепції в поглядах О. Новицького та С. Гогоцького німецької класичної філософії на українському ґрунті.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Горбач Н.* Праця Памфіла Юркевича “Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого” // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. 2007 рік. Львів: Логос, 2007. Кн. II. С. 95–102.
2. *Горський В.* Філософія в українській культурі: (методологія та історія). К.: Центр практичної філософії, 2001.
3. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні: Репринтне видання 1925 р. К.: Освіта, 1992.
4. *Зеньковский В.* История русской философии. М.: Академический проект, 2001.
5. Історія української філософії: Хрестоматія. Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004.
6. *Лосский Н.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
7. *Мірчук І.* Історія української філософії // Енциклопедія українознавства. К.: Наук. думка, 1995. С. 128–216.
8. *Огородник І., Огородник В.* Історія філософської думки в Україні: Курс лекцій: Навч. посіб. К.: Вища шк.; Тов-во “Знання”, КОО, 1999.
9. *Паишук А.* Українська церква і незалежність України. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003.
10. Релігієзнавчий словник. К.: Четверта хвиля, 1996.
11. *Семчишин М.* Тисяча років української культури. Історичний огляд культурного процесу. К.: АТ “Друга рука”, ПМ “Фенікс”, 1993.
12. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. К.: Наук. думка, 1991.
13. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Нью-Йорк: Накладом ради обор. і доп. Україні Укр. конгрес. ком. Америки, 1991.
14. *Юркевич П.* Философские произведения. М.: Правда, 1990.

**TRADITIONS OF KYIV SCHOOL OF “ACADEMIC PHILOSOPHY”
IN ITS PERSONAL REPRESENTATION**

Valerij Stetsenko

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru*

The peculiarities of original religious and philosophical traditions of Kyiv school of “academic philosophy” which was formed in the 19th c. in the Kyiv Theological Academy have been considered. A personal contribution of its main representatives – O. Novytskyi, S. Hohotskyi and P. Yurkevych in the development of the conceptual contents of Orthodox philosophical theology, specific features of philosophical mediation on religion, faith, God. The author shows that historical and philosophical essays by O. Novytskyi demonstrate a certain tendency for Hegelianism and Kantianism as well as for Schelling's philosophy. Peculiarities of S. Hohotskyi's Orthodox interpretation of Hegelian philosophical theology was considered. The specific features of “Philosophy of Heart” cardiocentric theology by P. Yurkevych was investigated.

Keywords: Orthodox philosophy, knowledge of God, Kantianism, Schellingianism, Hegelianism, cardiocentrism.

**ТРАДИЦИЯ КИЕВСКОЙ ШКОЛЫ “АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ”
В ЕЕ ПЕРСОНАЛЬНОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ**

Валерий Стеценко

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru*

Рассмотрено особенности самобытной религиозно-философской традиции Киевской школы “академической философии”, которая сложилась в течение XIX в. в Киевской духовной академии. Проанализировано персональный вклад ее главных репрезентантов – О. Новицкого, С. Гогоцкого и П. Юркевича в разработку концептуального содержания православной философской теологии, специфику их философствования о религии, вере, Боге. Обнаружено определенную склонность О. Новицкого в содержании его историко-философских очерков религии как к гегельянству и кантианству, так и к шеллингианству. Представлено особенности православной интерпретации С. Гогоцким гегелевской философской теологии. Исследовано специфику кордоцентрического богопознания “философии сердца” П. Юркевича.

Ключевые слова: православная философия, богопознание, кантианство, шеллингианство, гегельянство, кордоцентризм.

Стаття надійшла до редколегії 25.04.2008

Прийнята до друк 11.03.2009