

ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

Віктор Довбня

●

ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЯ ДУМКА ЧЕРНІГОВО-СІВЕРЩИНИ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Вивчення проблемних питань філософсько-освітньої думки середніх віків у межах Чернігово-Сіверщини зумовлюється рядом чинників. Чернігово-Сіверщина, будучи, по суті, найбільшою територіально-політичною одиницею своєї федеративної Київської держави, в умовах становлення й розвитку феодального суспільства, християнізації, ускладнення й урізноманітнення функцій князівських земель, розвитку продуктивних сил, посилення ролі міст як політико-адміністративних, економічних і культурних центрів потребувала відповідного розвитку освіти. Удільна князівська влада була зацікавлена в поширенні освіти й розвою на цій основі писемності, літератури, науки з метою формування, підкреслимо, загальноруської патріотичної свідомості, зміцнення внутрішньої єдності руських земель. Розвиток власної системи освіти, посилення ідеологічна діяльність чернігівських князів були покликані також протистояти експансії Візантії та кочовиків, які намагалися підпорядкувати собі Русь, нав'язати їй васальну залежність.

Розвиток освіти зумовлювався й потребами релігійно-просвітницького характеру. По-перше, на відміну від язичництва, яке базувалося на усній, безписемній традиції, християнство мало велику за обсягом теологічну та богослужбну літературу, вивчення якої потребувало підготовлених спеціалістів. По-друге, Руська православна церква вважала освіту важливим фактором утвердження християнства. Тому чернігівські церковні ієрархи були зацікавлені в підготовці освічених людей, пов'язували з поширенням освіти, яка в Середньовіччі носила значною мірою релігійний характер, суттєвий фактор, який сприятиме подоланню язичництва й переходу сіверян у християнську віру.

Таким чином, наш інтерес до філософсько-освітньої думки Чернігово-Сіверщини доби Середньовіччя в контексті викладеного вище погляду на соціокультурну роль освіти цілком обґрунтований. Адже історія філософії освіти України - це, насамперед, сукупна історія філософсько-освітньої думки, що функціонувала в різних землях України, де вона створювалася або де жили і працювали мислителі, твори яких презентують філософсько-освітню думку України в цілому, в тому числі й за її межами.

Вивчення тематики й проблематики філософсько-освітньої думки Чернігово-Сіверщини перебуває, можна сказати, в ембріональному стані. Цілком можливо, що наша розвідка може викликати різноголосся оцінок й тим самим сприяти активізації досліджень історії філософії освіти Чернігово-Сіверщини, інших земель і України в цілому. Це вимагає застосування системного аналізу та сучасних методологічних підходів. Так, зокрема, з метою дослідження історичних і

релятивістських конструкцій філософсько-освітньої думки Чернігово-Сіверщини, як одного з регіонів Київської Русі, використовуються реконструктивний, деструктивний і деконструктивний методи як інтегральна методологія порівняльного аналізу різних філософсько-освітніх систем.

Головна мета цієї статті полягає в спробі реконструкції й руху філософсько-освітньої думки Чернігово-Сіверщини епохи Середньовіччя як однієї з підстав української філософської традиції в аналізі проблем освіти.

Проблема вивчення вітчизняної філософсько-освітньої думки домонгольського періоду пояснюється не лише браком писемних джерел, але й недосконалістю методології й методики порівняльних досліджень історії філософії освіти України. Річ у тім, що багато дослідників намагаються, з одного боку, сучасні методологічні засади про школу й систему освіти перенести на реалії доби Київської Русі, з іншого - шукають там аналогів західноєвропейської чи візантійської філософсько-освітніх систем. Але при цьому не враховують, що в силу історичних умов методологічні засади системи освіти Київської Русі, її окремих регіонів мали свої специфічні особливості, відмінні від Візантії чи Західної Європи.

Перші відомі нам філософсько-освітні тексти, що з'явилися на Чернігово-Сіверщині, датуються початком 70-х рр. XI сторіччя й пов'язані з іменем чернігівського князя Святослава - сина Ярослава Мудрого. Постать Святослава Ярославовича знакова для Чернігівського краю. Його рід пустив тут глибоке коріння й до монголо-татарської навали утримував його за собою відповідно до вотчинного права.

Доцільно нагадати, що землі Чернігівського князівства розташовувалися у басейнах рік Десни, Сейму, Сожу й Верхньої Оки. На півдні й заході вони межували з Переяславською й Київською землями, на північному сході сягали Москви, на південному сході їх кордоном був половецький Степ. Чернігівська земля була вкрита досить густою мережею населених пунктів, серед яких виділялися міста - Чернігів, Новгород-Сіверський, Путивль, Курськ, Брянськ, Стародуб і Любеч. Розташовані на Десні та її притоках, вони відігравали важливу роль в історико-культурному житті не лише Чернігівського князівства, але й усієї Русі.

Вигідне географічне розташування, значний економічний потенціал, широкі торговельні зв'язки зумовлювали особливий політико-правовий статус Чернігівської землі та її князя. Очевидно, що не випадково саме в часи князювання Святослава Ярославовича й укладається рукописна книга «Ізборник» - визначна пам'ятка книжного мистецтва доби Київської Русі.

Актуальність дослідження «Ізборника Святослава 1073 року» пояснюється не лише його унікальністю, але й безпосереднім відношенням до Чернігово-Сіверщини. Це, так би мовити, енциклопедія епохи Середньовіччя, що містить близько 380 статей щонайменше 40 авторів. Тематика статей «Ізборника» охоплює досить широке коло питань. У ньому є статті з філософії, історії, медицини, астрономії, природи, математики, фізики, зоології, ботаніки, граматики, поезики, етики, християнського богослов'я тощо.

Усе це спонукає нас розглянути «Ізборник» у контексті тих філософсько-освітніх процесів, що розгорталися на Чернігово-Сіверщині. Насамперед варто зазначити, що текст «Ізборника», за свідченням ряду авторів, створювався не в Києві при Софіївському соборі або переписувачами Києво-Печерської лаври, а в місцях, близьких до Києва [5, 13]. Дослідник філософської думки Чернігово-Сіверщини професор В.Шевченко прямо вказує на те, що «Ізборник» починав створюватися або був повністю створений у Чернігові [12, 25]. Підставами для таких висновків є ряд аргументів, серед яких, на нашу думку, основний - світоглядно-релігійний.

Як відомо, наслідком християнізації Русі була докорінна перебудова світогляду. Колишні язичницькі уявлення про походження та устрій Всесвіту або про історію людства були відкинуті. Чернігово-Сіверщина, як і вся Русь, гостро потребувала літератури, яка б викладала християнську концепцію світової історії, пояснювала космогонічні проблеми, давала інше, християнське, тлумачення явищам природи.

Тому перед чернігівським князем Святославом, який мав амбітні плани щодо київського столу, постало надзвичайно складне завдання - у мінімально короткий час вибрати з величезного числа візантійської та іншої літератури ті твори, які б відповідали потребам сіверян, які б, з точки зору удільної князівської влади й православних церковних ієрархів, слугували завданням, що стояли перед Чернігово-Сіверщиною XI ст. Іншими словами, чернігівський князь намагався ввести новопросвітлених сіверців, а згодом й інших русичів, у коло ідей та уявлень, пов'язаних із прийнятою ними християнською вірою. Бралось, мабуть, до уваги й те, щоб у достатньо короткій і нескладній формі допомогти сіверорусичам певним рівнем культури, який би наблизив їх до візантійської освіченості.

Очевидно, з огляду на це в «Ізборник» увійшли пам'ятки ранньої патристики, насамперед IV-VI сторіч - Василь Великий, Августин Філософ, Іоанн Золотоуст, Іоанн Дамаскін та інші. Таким чином, «Ізборник» не був авторським філософським текстом, але використання патристики мало непересічну особливість. На наш погляд, звернення до творів «отців церкви» не було для Святослава самометою заради демонстрування власної обізнаності, патристика слугувала допоміжним засобом усвідомлення складності завдань, які постали перед русичами, особливо чернігівським князем, в другій половині XI ст., та необхідністю їх оптимального теоретичного й практичного вирішення. Причому «Ізборник», пропонуючи християнський варіант світобачення й виконуючи просвітницьку функцію, в такий спосіб вирішував світоглядні проблеми, не вступав у конфронтацію з місцевим язичництвом.

Йдеться про те, що в тексті «Ізборника» домінують характерні для Малої Азії й Болгарії гностико-філософські мотиви, в основі яких лежить не теоцентризм, а христоцентризм, який у свою чергу є, по суті, історичним різновидом людиноцентризму. Антропоцентризм, на нашу думку, більше імпував сіверцям тому, що вони вважали своє буття самодостатньою підставою власного життя.

Проте на відміну від гностико-малоазійської філософії, де ще з часів Геракліта образ Бога виступав як «інообраз», в «Ізборнику» Бог трактується як анонімне єдине «єстество». Сказане означає, що Бог зображується безначальним, безплотним, єдиносущим, неписуваним, несотвореним, проявляється різними образами й словами. Причому Христос, будучи сином Божим, має всі властивості Батька, а тому постає як слово.

Тут варто зазначити, що сіверяни після хрещення Русі сприймали Христа як слово, як етичний ідеал людини, котра зосереджує в собі світову мудрість. Це виявляється, перш за все, у тому, що в «Ізборнику» «Христос постає як «Божа наслана мудрість, що ним же все було, а крім того не було нічого» [6, 221].

Загалом значна ймовірність того, що «Ізборник» слугував не тільки як богослужбне джерело для відправлення, наприклад, служби в Спаському соборі в Чернігові, але й виконував навчально-просвітницьку функцію, приміром, як навчальний посібник для княжих чи боярських дітей або для навчальних закладів. Як бачимо, субстанціальна єдність розумової освіти й освіти духовної забезпечувалась, мабуть, і в такий спосіб.

Проблема суперечливої сутності людини займає важливе місце в «Ізборнику». Розуміння людини як «моделі» космосу було привнесене на Чернігово-Сіверщину разом із творами патристичної літератури. Видатний мислитель Візантії Іоанн Дамаскін наголошував: «Створив Бог людину як певний другий світ: малий у великому» [1, 625]. Однак, розуміючи людину як мікрокосм, сіверорусичі довгий час поєднували міфологічно-релігійні уявлення, котрі вимагали безумовної віри в їх правдивість. Водночас в «Ізборнику» язичницьке розуміння людини переосмислюється. Якщо згідно з «Велесовою книгою» або «Повістю минулих літ» люди - це відповідно «Велесові діти» і «Дажбогові внуки», то людина в «Ізборнику» постає як «животне, яке словесне смертне, вмюче художества сприймати» [6, 226].

Очевидно, таким чином, що «Ізборник» прозріливо усвідомлює як сутнісну

ознаку людини спроможність її до «художества». Ідея «художества» висувала на порядок денний питання творчості, раціональності, підносила суспільну значущість освіти. Реалізація цієї ідеї ставить людину на рівень співмірності з Богом як світового художника.

Унаслідок такої релігійно-етичної трансформації відбувається нове тлумачення антропоса як «художника», небачене для язичництва звільнення особистої енергії та ініціативи людини, що виявляється причетною до світового «художества». Важливо, що ця діяльність мала чіткі й водночас формальні, тобто такі, що не сковують ініціативи особистості, цілі та критерії, прийнятні як для індивіда, так і для суспільства. І саме на ґрунті такого переосмислення людини «художество» стає одним із головних її покликань, фактично сенсом земного буття, а ідеалом уявлявся образ Ісуса Христа.

Така висока оцінка «художества», тобто освіти в житті людини, на наш погляд, пов'язана з визнанням «дієздатності» її вільної волі, принаймні її сумісності з необхідністю Божої благодаті. У цьому визнанні «Ізборник» спирається на ідеї ранньої патристики, згідно з якими Божа благодать сходить на людей завдяки їхнім власним зусиллям, а не внаслідок безпричинної й божественної сваволі. Зусилля в сфері освіти ведуть до вдосконалення людини й саме тому викликають божественну благодать, роблять її зрозумілою й заслуженою.

Цілком очевидно, що інтерес до людини, її світового статусу, до питань освіти, виховання, моралі, як показує «Повчання» Володимира Мономаха, набуває особливого значення. Але навряд чи «Повчання» відоме широкому загалу як твір, написаний у Чернігові або на Чернігово-Сіверщині [13, 141-143], радше він відомий як літературна пам'ятка, автором якої є великий київський князь. Але навіть фахівці повністю не усвідомлюють той неоціненний внесок, що його зробив Володимир Мономах, який шістнадцять років князував у Чернігові, у становлення і розвиток теорії освіти й виховання давньої України.

Відомо, що Володимир Мономах створив надзвичайно глибокий та витончений твір, в якому питання християнської моралі посідають провідне місце. Незважаючи на численні спроби його аналізу, майже кожного разу він розкривається новими гранями відповіді на питання: «Що є людина, як подумаєш про неї?» [9, 397].

Слід мати на увазі, що відповідь на це питання має не тільки теоретичне, але й практичне значення, оскільки безпосередньо стосується багатьох фундаментальних аспектів розуміння сівероруським мислителем людини, її місця у світі. У контексті екзистенціального підходу до людини видаються слушними деякі міркування чернігівського філософа С.Мащенко щодо екзистенціальних мотивів у «Повчанні» Володимира Мономаха [7, 86].

Нагадаємо, що екзистенціальний підхід до людини передбачає розуміння її як індивідуальності, сутність якої становить «внутрішнє існування». А це означає, що князь, «сидячи на санях» (очевидно, йдеться про язичницьку традицію, згідно з якою небіжчика везли на санях), був тяжкохворий, очікував смерті, тобто потрапив у екстремальну «граничну ситуацію». Тому загалом можна констатувати, що принцип персоналізму, до якого спонукав Володимира Мономаха християнський догмат про індивідуальну відповідальність перед Богом за вчинки, гріхи, стає основою для появи екзистенціальних мотивів у розумінні людини в «Повчанні».

Серед головних проблем, над котрими задумується В.Мономах, виокремлюється проблема сутності світу, в якому живе людина. Треба відзначити, що він суттєво відходить від язичницького розуміння світу і в нього вперше на Чернігово-Сіверщині виявляються християнські світоглядні інтенції. Світ у мислителя постає не тільки як безмежна величина, де людина лише невеличка цяточка й перехідна мить, але й все в ньому упорядковане, організоване, наперед визначене Богом, все здійснюється за його волею: «Ввечері вміститься плач, а на ранок з'явиться радість» [9, 395].

Людина попри те, що вона «вінець творіння», не може абстрагуватися від очевидного факту абсурдності світу, існування зла, беззаконня. Тому її відчуття

світу є особливим, екзистенціальним. Існує різкий дисонанс між величезною значимістю людини та тим її жалюгідним становищем у світі зла й беззаконня. Людина як розумна істота не може подолати цю антиномію. Але це питання дуже тривожить Володимира Мономаха: «Чого печальна еси, душе моя? Чого непокоїш мене?» [9, 393]. Шукаючи відповіді на нього, він приходить до висновку, що в основі людського життя лежить страх і добро, як дві екзистенціальні підстави.

Князь надзвичайно обережно ставиться до такої ідеї, як добродійність. Добродійність (чесноти) - це моральнісні предикати, якими обставлена субстанція особистості. Добродійність, на нашу думку, є моральнісний спосіб мислення Володимира Мономаха: «Навчись, віруючо людино, бути благочестю здійснителем, навчись за євангельським словом, «очам керуванню, язика утриманню, розуму покірливості, тіла підкоренню, люті приглушенню, мати думки чисті, спонукаючи себе на добрі справи, Господа заради» [9, 397].

Разом з тим страх мислиться не як спосіб утримання життєвих небезпек, а як свого роду особиста відповідальність за свої справи: «Бога заради і душі своєї» [9, 393]. Якщо людина чинить моральнісно, вона не зазнає роздвоєності, непевності, фарисейства, внутрішньо спонукаючись до цього розумінням моральнісного імперативу. Без відчуття моральнісного смислу молодь не мала б ніяких ознак досконалості поведінки: «Мати душу чисту й непорочну, бесіду стриману, притримуватись слова Господнього: «Істи й пити без гоміну великого, при старих мовчати, премудрих слухати, літнім коритися, з рівними й молодшими любов мати, без лицемірства бесідувати, а більше розуміти, не лютувати словом, не сміятися багато, соромитися старших, із поганими жінками не вести бесіду» [9, 395-397]. Це вже не просто поради техніко-практичного розуму щодо всіляких надмірностей, це вже практичне повеління, яке перетворює мету на обов'язок, щоб бути гідним людськості, яка міститься в людині.

Отже, людська культура, тобто культура всіх здатностей, полягає в сприянні розвитку природних задатків людини. Розвивати власні задатки, вдосконалювати свої навички в процесі навчання та виховання - це моральнісний обов'язок людини стосовно інших людей: «Коли щось забуваєте, то частіше перечитуйте; і мені не буде соромно, і вам буде добре. Чого доброго вмієте, того не забувайте, а чого не вмієте, того вчіться, як і батько мій, сидячи вдома, зумів вивчити п'ять мов, бо в тому честь від інших земель» [9, 401]. Без навчання, освіти, розвитку власних умінь (навичок, хисту) неможливе повноцінне життя людини. Водночас джерелом гармонії й земного існування, на думку мислителя, є вищі Божі цінності. Тому Володимир Мономах наголошує: «Найперше, Бога заради й душі своєї, страх майте Божий у серці своїм і милостино творіть не скудно, бо то є початок всякого добра» [9, 392].

Тут ми підходимо до ключового моменту антропологічного виміру філософії виховання «Повчання». Ставлячи на перше місце в житті високі духовні вартості, В.Мономах і в людях цінував насамперед духовну природу, розглядаючи її як образ Божий. Сам образ Володимира Мономаха, яким він постає в його «Повчанні», своїми настроями й прагненнями, на наш погляд, відповідає ідеалу середньовічної людини. Підставами для такого висновку є ті факти, що Володимир глибоко вірить у Боже провидіння, а тому спокійний за свою долю, бо вона перебуває в руках Божих. Він без страху йде на ворога й на звіра, а дітей своїх вчить, щоб смерті не боялися. Він - великий патріот Вітчизни. Захищаючи її як лицар від ворогів-кочівників, виступає ініціатором проведення з'їзду руських князів у Любечі й закликає територіальних володарів забути чвари й спільними силами боронити Батьківщину.

Не вдаючись до докладнішого аналізу особливостей світоглядно-антропологічних орієнтацій В.Мономаха, можна загалом твердити про те, що «Повчання» зображує людину доби Середньовіччя, якій властивий особливий дух - дух високого пориву від землі, грубої матерії до Неба, до Царства Вічного й Абсолютного. Такі міркування Володимира показують, що це було прагнення

людського духу від усього відчуттєвого, тимчасового до свободи, до Бога. Друга характерна риса середньовічної людини, що цілком закономірно випливає з першої, - це повна відданість провидінню, а внаслідок цього - душевний спокій і оптимізм.

Наступний етап філософсько-освітньої думки Чернігово-Сіверщини, з яким пов'язане подальше осмислення світу й людини, проблем новаторства й традиції, стосується часів «Слова о полку Ігоревім», тобто кінця XII ст. Незважаючи на те, що наукові дослідження «Слова» велися вченими майже всього слов'янського світу впродовж більш ніж двох століть, цей твір і сьогодні значною мірою повний загадок, які не можна вирішити з достатньою певністю. Чи не це мав на увазі М.Грушевський, коли повторював заклик старого поета: «Сей твір перегортайте денно і ношно - ви знайдете в нім всякий раз нову красу і новий зміст!» [3, 215].

Звичайно, не хотілося б, щоб нас зараховували до «любителів-патріотів», але автор даної статті дотримується точки зору, згідно з якою «Слово» скоріш за все твір не чисто індивідуальний, а належить певною мірою до чернігівської школи того часу. Із цим твердженням можна погоджуватися чи не погоджуватися. Але ніхто, мабуть, не буде заперечувати, що в «Слові» йдеться також про Чернігово-Сіверщину як специфічний етнокультурний регіон давньої України. І «Слово» цінне нам як твір, де так явно, як, може, ніде, перехрещуються язичницька й християнська світоглядні течії, ілюструючи особливості філософсько-освітньої думки, зокрема, Новгород-Сіверського князівства.

Показовими є й контрверсійні підходи до головної ідеї «Слова». Проявом традиціоналізму можна вважати провідну ідею твору - заклик до династичної солідарності руських князів, моральної єдності Руської землі напередодні монголо-татарської навали. Однак, як ми знаємо, зусилля в цьому напрямі виявилися марними, міжусобна ворожнеча не дала змоги досягти політичної й національної єдності «землі Руської». Ідея зміцнення центральної князівської влади залишилася не реалізованою, раціональне начало в людському житті знехтуване: «Тяжко голові бути без плеч, зле й тілу без голови» [11, 45].

Звідси виникає низка наступних проблем - це проблеми співвідношення форми ірраціональності й абсурду людської поведінки. Чернігівський філософ В.Шевченко позитивно розв'язує її, обстоюючи позицію, згідно з якою в «Слові» вперше демонструється «масштабний схоластичний спосіб тлумачення подій, внаслідок чого безумовна поразка війська князя Ігоря і його соратників від половців оспівується так, ніби то була велика перемога» [12, 35].

Передовсім зазначимо, що дана теза цікава, сприймається не відразу й потребує певного осмислення. Висловлене В.Шевченком положення про те, що «Слово» своєрідно формує світоглядний стереотип, який недолугість, ірраціональність, руйнівний результат дій зображує як велике національне досягнення» [12, 35], загалом можна прийняти. Але в такому разі постає слушне питання: як же оцінювати головного героя пісні-поєми як «хороброго князя-патріота», «князя-лицаря», «захисника Вітчизни», чи це «хижак», під зверхністю якого відбувається грабунок половців, золота, оксамитів, красних дівчат?

Наша відповідь: необхідно шукати раціональне зерно розв'язання цієї проблеми в різних світоглядних течіях. Таке раціональне, причому, на наш погляд, дуже вагоме зерно є в М.Гайдеггера і Г.-Г.Гадамера. Принципове значення для розв'язання окресленої проблеми має вибір адекватної моделі як філософського знання, так і філософського осягнення. Але це особлива тема, що виходить за межі цього дослідження. У кожному суспільстві вона має своє розв'язання, значною мірою залежне від функцій філософії освіти й виховання, постійно історично змінюваних.

Тепер же, аби ширше поглянути на вплив освіти на витоки формування християнської духовності еліти сіверорусичів, звернімося до іншого джерела філософсько-освітньої думки «Життя святих Михайла, князя Чернігівського та його боярина Федора». Оскільки християнство, на думку одного із представників «української школи» російської філософії М.Бердяєва, повернене до будь-якої

людської душі, оскільки воно вимагає розуміння життя як служіння надособистісній цілі та надособистісному цілому [2, 124]. Християнство на Чернігово-Сіверщині, поступово утверджуючись, посилює євангельський елемент, який зосереджується на діяльній любові, служінні людям, духовності.

Відзначимо істотну деталь. Чернігівський князь Михайло Всеволодович, прибувши в ординську ставку, щоб потрапити до Батия, повинен був виконати принизливу церемонію ритуалу: пройти між вогнями, вклонитися кушці, ідолам, вогню, сонцю та Чингізхану. Однак він відповів, що вклониться Батію й навіть його рабам, але не вклониться зображенню мертвої людини, бо «християнам так чинити не годиться» [10, 29].

Відтак ситуація, в яку потрапив Михайло Всеволодович, екстремальна, «гранична» між життям і смертю. Свобода вибору, що була в нього як територіального володаря, як людини, або поклонитися й виконати язичницькі вимоги, або, незважаючи на природне прагнення жити, не зрадити Богу, православної вірі, вірі своїх батьків і дідів, прийняти смерть. Причому, якщо його онук, ростовський князь Борис, що був разом із ним в Орді, закликав із «плачем» діда: «Поклонися, створи волю цареву» [4, 184], то боярин Федір нагадує князю: «Помниш ли, господине, слово отца своего духовнаго, еже учаше паю от святаго Евангелія? Рече бо Господь: иже хошет душу свою спасти, погубить ю, а иже погубить душу свою мене ради и Евангелія, то спасет ю» [4, 184].

Варто в цьому зв'язку навести й відповідь Михайла Всеволодовича, яка засвідчує несхитність його віри: «Не хощу аз именем токмо зватися християн, а дела творити поганих» [4,184]. Отже, він віддає перевагу духовності у бутті людини. Якщо досягнення праведності для всіх відбувається шляхом активної чесної життєдіяльності, то для нього як князя праведність досягається не тільки шляхом віри у Бога, не тільки високоморальним життям, але й готовністю віддати його за духовні ідеали.

Підсумовуючи деякою мірою викладене, зазначимо, що аналіз текстів «Ізборника», «Повчанья» Володимира Мономаха, «Життя й ходіння Данила, Руської землі ігумена», «Слова о полку Ігоревім», «Життя святих Михайла, князя Чернігівського та його боярина Федора» тощо дає змогу відслідкувати, яким чином із розмаїття філософсько-освітньої думки Середньовіччя утворювалася українська філософія освіти. Як показують історико-філософські джерела Чернігово-Сіверщини, суттєве значення для становлення філософсько-освітньої думки України мали ідеї візантійського походження. Ця особливість української філософії загалом і філософії освіти зокрема визначалася прийняттям сирійсько-антіохійської версії християнства, поширеного у візантійських володіннях на півдні давньої України. Із Візантії також надходила література переважно релігійного змісту. Наслідком цього стало те, що прилучення сіверян до християнства було й прилученням до відповідної писемності та освіти.

Характерно, що нова релігія не зразу витіснила язичницькі вірування сіверорусичів, а входила в їхні душі поступово. Більш того, язичницькі пережитки зосереджували більшу увагу на житті людини в суспільстві, підвищенні ролі освіти й виховання як засобу соціокультурного самоствердження людини.

Таким чином, філософсько-освітня думка Чернігово-Сіверщини доби Середньовіччя зосереджує свою увагу на людині, підвищуючи статус освіченої людини. Її загальна структура вибудовується в такому вигляді: зміст життя людини становить боротьба добра й зла, себто мораль; моральна сутність людини розкривається в суспільстві; засобом морального вдосконалення людини й суспільства в цілому виступає освіта; а суспільство просякнуте релігією як світоглядною формою духовності.

Вважаємо, що дана розвідка загалом дозволяє визначити до певної міри перспективи подальшої роботи в цьому напрямку. Заслугує на увагу ширше і системніше вивчення філософсько-освітньої думки України, її регіонів у інші історичні епохи, зокрема Ренесансу й Просвітництва. Подальшого розвитку

потребують дослідження світу й людини в східній і західній парадигмах християнської філософії освіти. Актуальними в контексті вступу України до нового типу цивілізації є дослідження вітчизняної історії філософії освіти у світлі сучасної філософської антропології.

Дослідження зазначених та інших питань історії філософії освіти сприятиме розкриттю філософсько-педагогічного потенціалу української ідеї, теоретичному обґрунтуванню національно-патріотичного виховання, оптимальному входженню українського суспільства в європейський освітній простір.

Джерела та література:

1. Антология мировой философии: В 4 т. - М.: Мысль, 1969. - Т. 1 - Ч. 2 - 844 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. - 1990. - № 1. - С. 77-144.
3. Грушевський М.С. Творчість XII-XIII вв. «Слово о полку Ігоревім» // Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 2. - К.: Либідь, 1993. - С. 159-221.
4. Житіє святих Михаїла, князя Чернігівського та боярина его Феодора // Полное собрание русских летописей. - СПб., 1851. - Т. 5. - С. 172-193.
5. Изборник Святослава 1073 года. Научный аппарат факсимильного издания. - М.: Книга, 1983. - 80 с.
6. Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. - М.: Книга, 1983. - 266 ар.
7. Мащенко С.Т. Основні проблеми в історії української філософії. - Чернігів, 2002. - 161 с.
8. Памятники византийской литературы IV - IX в. - М.: Мысль, 1968. - 721 с.
9. Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI - начало XII века. - М.: Худож. лит., 1978. - С. 392-413.
10. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. - М., 1957. - 346 с.
11. Слово о полку Ігореве. - М.: Худож. лит., 1987. - 359 с.
12. Шевченко В. Нарис філософської думки Чернігово-Сіверщини (XI - початок XVIII ст.). - К.: Стило, 1999. - 93 с.
13. Шевченко В. «Повчання» Володимира Мономаха як підстава гуманітарної думки Чернігівщини // Сіверянський літопис. - 1997. - № 5. - С. 141-143.

Станіслав Мащенко

●

АКАДЕМІК ДАНИЛО ВЕЛЛАНСЬКИЙ ЯК ФІЛОСОФ

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

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

До недавнього часу в нашій літературі утверджувалася думка, що саме в Києво-Могилянській академії Данило змінив своє прізвище Кавунник на Велланський (фр. vaillant - молодець). Проте нові документи, знайдені в архівах, схиляють до

іншої версії: рід Велланських належав до старовинної польської шляхти. Прадід Данила за службу одержав с. Велланці у Мазовецькому воєводстві, звідки й походить їхнє прізвище. Стало відомо також, що брат Данила Матвій теж навчався в Кисво-Могілянській академії, а згодом одержав медичну освіту і став головним лікарем Київського військового шпиталю (7).

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

У 1805 р. Д.Велланський повертається до Санкт-Петербурга, зайнявши посаду ад'юнкта в Академії. Невдовзі він представляє вченій раді докторську дисертацію «Про перетворення теорії медицини і фізики з допомогою натуральної філософії», яка була захищена у 1808 р., принесла ученому ступінь доктора медицини і хірургії, звання екстраординарного, а з 1814 - ординарного професора кафедри анатомії і фізіології. У 1819 р. Д.Велланський обирається академіком Санкт-Петербурзької Академії наук. Він був чудовим лектором. П.Грабовський у згаданій вище статті наводить відгук одного із сучасників, який був слухачем лекцій Данила Михайловича: «Його виклади завжди були цікаві, а оживлялись природним гумором українським. Ніколи не читав він з книжки або рукопису, як інші. Студенти слухали його з такою увагою, що коли б він замовк, то можна було б почути, здається, тремтіння павутини» (9, 132 - 133).

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

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

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

Хоч творив і працював Д.Велланський у Санкт-Петербурзі, однак усе життя зберігав зв'язок з Україною. Зокрема, учений листувався з діячами української

культури М.Білозерським, І.Мартосом та М.Максимовичем, який теж став переконаним шеллінгіанцем. Д.Велланський надсилав авторські книги друзям в Україну, подарував чимало власних творів бібліотеці Київської духовної академії, студенти якої називали його своїм першим філософом.

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

Цікаво, що ідеями Шеллінга захоплювалися представники рядової інтелігенції придеснянського краю. Про це свідчить лист маловідомого чернігівця В.Перцова про сутність філософії, опублікований відомим російським видавцем М.І.Надеждіним у московському журналі «Телескоп» (1833, ч. XVI, с. 553 - 556). І хоч В.Перцов не був професійним філософом, його думки про природу філософського знання відзначив Г.Шпет у своєму «Очерке развития русской философии» (10, 305 - 306). Наш земляк виступав з позицій романтизму пізнього Шеллінга, підкреслив Г.Шпет. В.Перцов заперечував можливість виведення мудрості філософського знання з розуму, як це робили раціоналісти. На його переконання, філософське знання подібне читанню людиною книги про природу й людство за допомогою почуттів, які породжуються самим життям і духом; остаточно ж мета філософських вправ - у самопізнанні й визначенні особистого ставлення до світу. У таких думках ми вбачаємо певний вираз української ментальності, якій була притаманна тенденція розглядати пізнання як своєрідне прочитання «книги буття», як діалог людини зі світом, осягнення за видимим невидимого не тільки розумом, але й найглибшими почуттями - серцем. Згодом ці ідеї втіляться у кордоцентричне вчення П.Юркевича, який, мабуть, теж не обійшов праць Д.Велланського, що були у бібліотеці Київської духовної академії і шанувалися її студентами.

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

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

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

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

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

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

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

Не то, что мните вы, природа,
Не слепок, не бездушный лик,
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

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

принципів до його розуміння.

Всезагальне життя, міркує Велланський, існує не інакше, як матерія у формах простору й часу: «Минуща вічність і вимірювана безмежність є найвіддаленіші загальні види позачасової сутності життя, сформованої Всесвітом; і перша показує єдність, а друга виявляє її повсюдність, являючись негативно в просторі й часі», - писав він [4, 229]. Матерія теж є інобуттям («негативом») абсолютної ідеї, тобто «однією сутністю з простором і часом» [3, 388]. Вже це вихідне положення об'єктивного іdealізму, яким керується вітчизняний мислитель, примушує його заявити про єдність матерії, часу і простору.

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

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

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

«Приземляючи» Абсолют, Велланський у реалістичних роздумах вбачає у природі, а не тільки у свідомості, єдність рухомої матерії з простором і часом. І це в добу, коли в Росії пануючою була субстанційна концепція Ньютона, яку розвинув М.Ломоносов, розробляючи атомістичну теорію. Згідно з цією концепцією, матерія, простір і час є окремими субстанціями, які пов'язані між собою лише механічно: матеріальне тіло (атом) знаходиться у просторі як у пустоті, займаючи там певне місце. Релятивістська концепція, започаткована Г.Лейбніцем, яка націлювала на пошуки діалектичної взаємозалежності простору й часу від властивостей матеріального тіла, у XVIII ст. була сприйнята як істина у Києво-Могилянській академії і розроблялася її професорами. Знову згадаємо, що цей навчальний заклад є альма-матер Велланського, а звідси і його прихильність до релятивістської концепції.

Подальше діалектичне мислення Д.Велланського пов'язане з творчим осмисленням шеллінгівської ідеї розвитку природи, реалізованої у творчості Л.Окена в конкретизованому плані з опорою на тогочасну науку. Протилежності, які були притаманні Абсолюту, втілюються в матеріальний світ і стають рушійною силою його розвитку, вчили німецькі філософи. Але якщо Окен весь час підкреслює наявність Божої сили в дії природи, присвятивши цьому перший розділ своєї праці «Керівництво до натурфілософії», то в «Біологічному дослідженні...» Велланського теологічний вступ відсутній. Абсолют (Бог) лише ніби мимохідь розглядається як творець, а потім дослідник поринає в аналіз природного розвитку, у який Бог уже

не втручається, згідно з дійстичним переконанням мислителя. На перший план виступає саморух природних явищ, внутрішньою причиною якого є взаємодія протилежних сторін і тенденцій, іманентних самому предмету.

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

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

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

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

Як природознавець і діалектик Д.Велланський ставить також питання про походження людини, чимось нагадуючи додарвінівських еволюціоністів. На його думку, людина з'являється у зв'язку з корінними перетвореннями природи на Землі. Правда, він ці природні зміни вважає не причиною появи людини, як це робив Дарвін, а лише умовою такого явища: «На земной планете человек произошел в последнюю эпоху её образования; ибо в первые эпохи Земля не была способна к

его содержанию» (6, 374 - 375]. Захоплення еволюціонізмом як саморозвитком природи аж до виникнення людини стримується у творах Д.Велланського його об'єктивно-ідеалістичним розумінням першопочатку світу, яке перепліталось з релігійним. Концепція абсолютної ідеї вимагала не забувати, що вона втілилася в людині, створивши її, щоб пізнати себе у суспільній свідомості. А релігійність природодослідника, який доводив якісний розвиток природи і появу людини на певному його ступені, змушувала робити протилежні висновки: «Как мертвое вещество не переходит в живое существо, и растение не превращается в животное, так не могло быть никакого перехода от животного к человеку. Каждое любое творение произошло собственным образом от одного творческого могущества» (6, 96]. Суперечність між теософсько-креаціоністичною та еволюційною тенденціями в його онтології лишилась неподоланою.

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

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

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

Критикуючи агностицизм, Велланський все ж головний удар спрямовував проти емпіризму, який обмежував науку простим накопиченням фактів, їх первинною систематизацією без спроб проникнути в сутність явища, відкрити закони, побудувати теорію. Відзначивши певну користь емпіричних досліджень, він акцентує увагу на їхній обмеженості: «... Емпіричне пізнання далі релятивного зрівняння одних речей з іншими в їх конкретному стані не йде. І досліди, і спостереження, окрім однієї форми чи негативної сторони абсолютного ідентитета, нічого показати не можуть...»

Тепер забагато дослідів та спостережень. Безліч талановитих людей потягом досить довгого часу невпинно займалися дослідями та спостереженнями, та з результатів їхніх зусиль ми не маємо ніякого суттєвого поняття про ті предмети, котрі вони розглядали» (4, 229]. Натурфілософ наводить приклади для

підтвердження свого судження. Так, Галлер 40 років збирав факти про живі організми, описав їх дуже точно і докладно, але його семитомна праця має обмежене значення, бо в ній ніяких знань про сутність досліджуваних явищ не міститься. Подібне становище він констатує і в медицині, знання якої ґрунтується на дослідженні органічної форми, а про сутність органічного ніхто не спроможний що-небудь ґрунтовно сказати. Вчення Броуна непотрібними і шкідливими вважає будь-які гіпотези про сутність організму, гальмуючи розвиток біологічної науки.

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

Об'єктивний ідеалізм був відповіддю на засилля в Європі у XVIII ст. суб'єктивізму (Берклі, Юм, Кант) та англійського емпіризму. Це опонування відбулося шляхом возвеличення пізнавальних можливостей розуму аж до його відриву від людини і розгляду у якості самостійної субстанції, творчої все сутне. Шеллінг своє об'єктивно-ідеалістичне вчення до того ж застосовує для розуміння еволюції природи, що й спричинило захоплення ним рядом природознавців, у тому числі Д.Велланським. Для нього головним у цій концепції виявилася опора на розум як інструмент пізнання сутності явищ, тобто він цілком стає на позиції раціоналізму, хоч і в притаманній німецькій класичній філософії містифікованій формі. Але як вчений-медик, фізіолог він не відкидає і значення досвідних знань, які щоразу застосовував на практиці. Віддавши данину умоглядності, ірраціональності, що сподобались йому в шеллінґіанстві, учений-мислитель спрямовує основну увагу на процес поєднання об'єктивного і суб'єктивного у свідомості людини як результат пізнання світу за допомогою складної системи форм і методів.

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

У цілому така схема пізнання відповідає концепції Шеллінґа і Окена, проте включає в себе ряд суттєвих нюансів. Так, Д.Велланський намічає тезу про активність суб'єкта у взаємодії з об'єктом у процесі виникнення чуттєвих образів, хоч до кінця і не може пояснити свого судження за недоліком фізіологічних даних.

Ірраціоналізм, який лежить в основі пізнання Бога як Абсолюта доповнюється елементами раціоналізму: віра як основний інструмент богопізнання поєднується з умом в одкровенні. Він писав: «Цель откровения есть познание Бога; но как Бог познается только умом, то она достигается через развитие веры в умственное богопознание» (6, 256 - 257]. Спекулятивно-ірраціоналістична тенденція у пізніші роки його творчого життя відчутно ослабла; він все більшу увагу приділяв досвідному пізнанню. Не заперечуючи ролі Шеллінгового поняття «одкровення» в умі, він розумів під ним інтуїцію як недискурсивну пізнавальну функцію, котра «допомагає» основній формі раціонального мислення-умовиводу.

На основі своєї гносеологічної концепції Д.Велланський визначає предмет філософії. На відміну від інших наук, вона пізнає тільки за допомогою ума, розглядаючи «саму сутність всезагального життя». Тому філософія «є душа всіх наук», навчає істини, що є символом абсолютної сутності природи і духу людського. Філософія має дві складові: метафізичну науку про ідеальні начала природничих предметів і логіку, що вивчає «душевные действия человека» (6, 213]. Таке розуміння структури філософії, на нашу думку, у Велланського йде з часів Києво-Могилянської академії, де філософські курси включали логіку. Основна ж думка у його визначенні філософії полягає в акцентуванні на її методологічній функції відносно конкретних наук. Вітчизняному вченому філософія була потрібна для оволодіння світоглядними принципами пізнання в галузі фізіології людини та медицини, хоч не обійшов він увагою і проблеми антропології, історіософії, естетики.

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

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

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

Антигуманізм сучасного йому суспільства Д.Велланський пояснює з релігійної точки зору: людина порушила даний Богом «господствующий закон природы», який одночасно є і законом «исторического образования человека». Суть цього закону полягає у любові до Бога і до ближнього. Це порушення є основою розбрату

як всередині соціальних станів, так і між народами та державами. Подібні ідеї пізніше знайдуть вираз у «Законі Божому» М.Костомарова - ідейному документі Кирило-Мефодіївського братства. Майбутнє Д.Велланському уявлялось як повернення людини до Бога. Він мріяв про виникнення суспільства, «где бы ненависть и вражда не имели бы места и царствовал один дух спокойствия и любви» (6, 447).

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

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

Джерела та література:

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

