

# ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

Володимир Шевченко

## ПОСТУП ЯК СВІТОПЕРЕТВОРЕННЯ

(Підготовка до друку, вступні зауваги В.Довбні)

*Серце 65-річного Володимира Шевченка, не витримавши навантажень, зупинилось. Він боровся із хворобою, як міг, і, здавалось, перемагав...*

*Звичайних людей хвороба пригнічує, подавляє. Але Володимир Ісакович, незважаючи на стан здоров'я, інтенсивно й саможертвовно працює: пише монографію, кілька статей, читає курс філософії студентам і аспірантам, здійснює наукове керівництво аспірантами і пошукувачами, готується до участі в міжнародному конгресі із проблем української освіти...*

*В. Шевченко дуже хотів жити й творити. Життєтворчість становила зміст його буття. Підсумком творчих інтенцій ученого й стала книга «Дружба з мудрістю, або Основні проблеми української філософії». Він намагався відкрити собі й іншим найбільш значуще, головне, і тому найпотемніше в людині, суспільстві і світі. Сенс свого життя вбачав у тому, щоб «блуди помічати» і рятувати спільному від загибелі, відновлювати історичну пам'ять, бо вона включає в себе знання «дороги дідів». Його життя було зверненням до мудрості, і він був відкритий усім, хто хотів «дружити з мудрістю». І завжди був надзвичайно вимогливим, передусім, до себе.*

*Ще Геродот застерігав: не можна сказати, щаслива людина чи ні, доки її життя не скінчилось. Справжнім людським щастям Володимира Ісаковича були сім'я, друзі, колеги, студенти, численні чернігівці, вчені з наукових центрів України, Росії, Білорусі, - до його щирості, відвертості, висоти наукової думки тягнулися.*

*Його інтерес до філософії йшов не від теоретичних постулатів, а від самого життя. Саме в житті людина й постає цілісною істотою, а не розділеною на тілесну, душевну та духовну частини. Людина також невіддільна від соціо – і націокультурних процесів своєї Батьківщини. Підтвердження цьому думка Володимира Ісаковича: «Вітчизна тримає людину у своїх обіймах, робить її залежною від себе, виробляє певні почуття і звички».*

*У кожному суспільстві, у тому числі й українському, учив В. І. Шевченко, існує мудрість і її тінь, марево мудрості, яке називав дурістю (глупотою), що представлена малими і велетенськими вигадками. Сучасну соціокультурну ситуацію в Україні витлумачував як апологію нового майнового капіталізму, що закріплює в державі владу тимчасових «нових команд» акціонерів-власників укупі з найвпливовішими бюрократами.*

*Особливістю творчості В. Шевченка є здатність бачити й безстрашно висловлювати гірку правду в інтересах духовного прозріння і морального самовдосконалення української нації. Цією здатністю він набув право бути захищеним до когорти чесних, високоморальних, незалежномислячих українських умів, що жили й творили на Чернігово-Сіверщині, як К. Транквіліон-Ставровецький, Л. Баранович,*

І. Галятовський, Д. Гуптало, І. Максимович, А. Стаховський, А. Дубневич, П. Куліш та інші. Інтереси Вітчизни були для цих велетів думки понад усе.

В. Шевченко вважав, що Вітчизна, а не «економіка», є конкретно існуюча основа життя. Без Вітчизни неможлива економіка, мова, культура, зміна властивих спільноті поколінь. Батьківщина тим цінніша, чим більше спільнота вклала в неї своїх сил і хисту. Завдяки його творчості й зростатиме соціокультурна значущість України. Його праці є подією в історії української філософської думки й заслуговують на уважне прочитання й належне вивчення.

Є в українській філософії непоправні втрати. Разом із П. Копніним, В. Шинкаруком, Г. Заїченком, В. Табачковським буде на нас споглядати з вічності й Володимир Шевченко.

\* \* \*

Публікуємо фрагмент з останньої праці В. І. Шевченка «Дружба з мудрістю, або Основні проблеми української філософії», люб'язно наданий дружиною померлого. Редакція журналу «Сіверянський літопис» висловлює Вам, шановна Любове Михайлівно, глибокі співчуття у зв'язку із смертю чоловіка.

У публікації збережено авторський варіант тексту. Повний текст книги передбачається видрукувати у видавництві МАУП.

Проблема світоперетворення не тільки в українській, але і в зарубіжній філософській думці належала і належить до найскладніших і найважливіших. Складність криється в тому, що навколо цієї проблеми нагромадилося чимало філодоксичних гадок та ілюзій, що набули значущість святих і непорушних забобонів, котрі розповсюджені в суспільстві. Стосується це, насамперед, поширених в Україні із розповсюдженням християнства, отже, запозичених вчень про прогрес і про розвиток. Свою роль відіграє також неунормованість української філософської термінології, через що замість неї в офіційних, тобто контрольованих державою документах, буває багато термінів, почерпнутих із філодоксичних текстів закордонного походження.

Наприклад, саме українське слово-поняття «перетворення» в принципі означає не що інше, як деяку зміну чи оновлення або того, що існує саме по собі, або того, що було створене кимось раніше. Причому під перетворенням, як показують давньоукраїнські тексти, розуміється переважно або спонтанна зміна якихось речей без втручання людей (самоперетворення), або ж мався на увазі фізично-трудова вплив людини знову-таки на певні фізично присутні у світі речі та їхні зв'язки.

Одночасно в українській філософії використовувалося поняття «переобформування», котре за змістом в цілому близьке до змісту латинського терміну «реформа». Але якщо реформа означає, по суті, повернення або відновлення людьми форми (ідеї) чогось такого, що потерпіло деформацію (спотворення ідеї), то переобформування означало пізнання чи осмислення чогось такого, образ (знання, інформація) якого вже існував до дій людей і не зникнув після дій. Переобформування - це змінене, тобто доповнене і уточнене знання про те, що вже відоме, проте змінене, тобто доповнене чи уточнене, внаслідок чого образ «того самого» стає змістовно дещо іншим.

Але нині в Україні перетворення в основному витлумачуються як синонім латинського слова «реформа», а саме розуміння реформи ототожнене із образом механічного «руху вперед», тобто з «прогресом», або із уявленням про «органічні зміни», тобто з «розвитком», хоча достатніх аргументів для такого ототожнення загалом немає. Адже вчення про прогрес і розвиток в цілому є тільки дещо видозміненими міфологемами про навроченість («рок»), фатум або провидіння, котрі нібито панують у світі неухильно і невідворотно. Саме ці міфологеми утворюють базу для різноманітних релігійних есхатологій, тобто пророкування про руйнування «цього» і початку «нового» або ж про реформу світу.

Вчення про прогрес і розвиток створили заодно ґрунт для різноманітних філодокс на зразок «громадянських релігій», аналогічних фідеїстичним надіям на «світле майбутнє» чи спроможність встановити істину способом голосування.

Нерозробленість понятійно-символічного вираження і тлумачення світоперетворення в українській філософії, користування запозиченою без крайньої

потреби термінологією зарубіжної філодокси, зрештою, викликає обезсмыслення багатьох подій в Україні і поза її межами. Наприклад, нерідко *твердиться про «шлях реформ» («тобто про «відновлення форм»)*, хоча реально відбувається тільки переобрування, тобто надаються відомим явищам інші назви. Замість «голови» може вживатися слово «спікер», замість «управлінець» - «менеджер», а замість «партії влади» - вислів «національна еліта».

Разом з тим в українській філософській думці ще з часів Київської Русі перетворення у світі та суспільстві виражалися поняттям «пошестя», котре змістовно є в основному синонімом сучасного поняття «поступ». Вперше ідея поступу зустрічається в «Изборнику» Святослава, де вона тісно в'яжеться із «запліднюючою» взаємодією «естеств», під якими розуміються начала «кожного сущого». Внаслідок таких взаємодій утворюється поступ («пошестя»), котрий все «животворить, плоди помножуючи».

Причому поступ розглядається як постійна «запліднююча» властивість всякого «естества», через що він не має однозначних мір або кількості. Поступ в цьому смислі хоча і визнається властивістю будь-якого ества, але розуміється парадоксально. Тобто поступ, «переходячи від місця до місця, непорушно існує з простотними (із землею, водою, повітрям та вогнем. - Прим. В.Ш.) без поступу». [1, 224] Саме в поступі, зокрема в його «безпошесті» як утворенні, а потім і перетворенні всіх речей у вихідні стихії, криється «неосягненна таємниця» всього існування світу. «Постає завжди, бо суще, про яке мовимо». [Там само.]

Потрібно зауважити, що тлумачення перемін як поступу загалом відповідає антропоцентричному характеру української філософії та її архетипним засадам. Адже якщо світ - це омовлена, визначена реальність, що ґрунтується на стихіях і оточена світлою безоднею, то і сам світ стабільний. Зумовлене це тим, що його основа - стихії - тільки перекомбінуються, але не зникають безслідно і не виникають по-новому. Тому до них неможливо вичерпно застосувати ніякі міри так само, як неможливо застосувати ніякі масштаби і до безмежності. Природа також у світі не зникає, а переходить через потомство у таке само живе, хоча і в інші, тобто нові, організми певних родів і видів.

Людство як світозасновна субстанція також перебуває у стані поступу, що проявляється у перемінах і «змішуваннях» народів, їхньому етногенезі. Проте при всьому цьому ніяке живе, природне, в тому числі і людське, не може поки що залишати Землю і переселитися «в інші світи». Неспроможне людство як рід світобуття «стрибокподібно» («революційно») чи «поступенево» («еволюційно») розвинути або «прогресивно змінитися» і тим самим перетворитися в «свою протилежність», набувши статус антисубстанції світу. Людство, таким чином, спроможне лише «ступати», «йти» або «поступувати» в тому чи іншому напрямку своєї життєтворчості у межах Землі.

Разом з тим потрібно підкреслити, що вчення про поступ тривалий час розроблялося в українській філософії в основному у зв'язку із вирішенням людинознавчих питань, започаткованих ще в лоні міфопоетичних уявлень. Тобто вже у «Велесовій книзі» висловлюється думка про те, що світ у кожного народу («собіособства») свій, і кожний народ вирішує, як йому існувати серед і разом з іншими народами. Упродовж віків в Україні дана думка індивідуалізується, і поступ починає витлумачуватися також як спосіб особистого перебування людини в суспільстві і світі.

Поступ, зокрема, в тлумаченні І.Галятовського виступає як особиста моральна вимога не ухилитися від «сонячного» життєвого шляху, котрий «барзій і досконалії темности». Він вимагає від людини поступувати від однієї цноти до другої, старатися, щоб мати досконалі добродійства, щоб не зневажити людей інших, жити з ними у згоді, не чинити з ними сварки і війни. [2, 189]

Отже, тлумачення світоперетворень в українській філософії як поступу, котре набуває досить широку розробку на рубежі XIX - XX ст., завжди тісно пов'язувалося із життям людей у світі. Сам же світ розглядався як неспинне «змішування» різних стихій і родів природних істот, через що нерідко метафорично тлумачився як море. Особливість цієї метафори полягає в тому, що море нібито одне і те саме, але в ньому відбувається весь час рух і перемішування води. Воно буває різне у різних місцях, бо в один і той же час десь може бути шторм, а десь -

штиль; десь може йти дощ, а в іншому кінці - сонячно; десь плывуть, десь відчалиють, десь причалюють кораблі тощо.

Люди у світі-морі, таким чином, снують як човники, яких кидають у різні боки світові хвилі життя. Але вони повинні мати навички життя в ньому і завжди знаходити надійні способи збереження і підтримки життя. Тим більше, що світ все-таки являється певним чином упорядкований. «Троякій єсть світ, - писав І.Галаятовський, - великій, малий и середній. Великій світ єсть будинок, учинений з неба и з елементов - з огню, з повітря, з води, з землі». «Малий світ єсть чоловік... «Средній світ єсть весь народ людській...»[2, 198]

Проте, на жаль, розробка вчення про світоперетворення як поступ набула протягом XIX ст. деяку односторонність, точніше, значний ухил у бік гуманітарної і суспільно-політичної тематики. Крім того, в Україні почали поширюватися більш деталізовані запозичені із Франції вчення про прогрес, із Німеччини - вчення про розвиток, а з Англії - вчення про еволюцію. Дані вчення в цілому являють собою поширення окремих випадків тлумачення перетворень, що мають місце у світі, на весь світ.

Зокрема, в основу модерного вчення про прогрес покладене математичне вчення про прогресію, котре французький математик кінця XVIII ст. Ж.Кондорсе застосував до тлумачення суспільства. Тобто він спробував зобразити суспільні перетворення як прогрес (зростання і нагромадження) досягнень людського розуму, завдяки чому все у світі переміниться на краще.

Вчення про розвиток, яке найвиразніше представлено в роботах німецького напівмістика Г.Гегеля, побудоване на припущенні «світового зародку», яким має визнаватися «чистий» і «абсолютний дух». Подібно до того, як живий організм розвивається із певного зародку і, зрештою, помирає, так і Г.Гегель вважав, що світ із абсолютної ідеї розвивається до своєї «вищої стадії», тобто до смерті і повернення в лоно абсолютної ідеї. Вчення ж про еволюцію, вперше широко представлене Ч.Дарвіним, також пов'язане із дослідженнями в галузі біології, зокрема, із мутацією живих організмів у взаємодії із довкіллям.

Проте фактом залишається на сьогодні і те, що **вчення про прогрес, розвиток і еволюцію не просунулися за два століття вперед далі власних необґрунтованих обіцянок «кращого майбутнього»**. Адже до вчення про прогрес не додалося нічого, крім переконання в тому, що «цивілізованість росте», а разом з цим росте і, як не прикро, «всесвітнє зло» - глобальні екологічні проблеми, міжнародні економічні диспропорції, мілітаризм, електронно-тотальний контроль за індивідуальною і масовою поведінкою, тероризм і воєнні конфлікти тощо. Вчення про розвиток також не вийшло за межі тези про те, що «все міняється» і що існують «фази змін», тобто народження, життя та смерті, і закони зв'язку цих фаз.

Загалом же вчення про прогрес можна розглядати як теорію про способи підрахунку змін, що бувають у світі та суспільстві, а вчення про розвиток і еволюцію можна, в кращому випадку, використовувати не для пояснення світоперетворень, а лише в межах тлумачення процесів відтворення організмів. Принаймні, на сьогодні неможливо сказати впевнено про те, із якого «зародку» розвинулася наша Земля і наша Галактика, так само, як немає переконливих даних про те, що була певна «першомавпа», котра колись перетворилася у «першолюдину». Попри всі книжки на ці теми, їхній зміст не виходить за межі дотепних припущень, отже, за межі філодокси. Сучасні західноєвропейські вчення про «різому», «констеляцію», «деконструкцію» тощо залишаються загалом у межах вчень про прогрес і розвиток, отже, не можуть розглядатися як окремо взяті вчення про світоперетворення.

Разом з тим загальна тенденція української філософської думки в тлумаченні питань світоперетворень проявилася саме в тому, що в ній - прямо чи опосередковано, - але розроблявся погляд на ці питання як на поступ. Начерково своєрідний підсумок цього вчення був викладений І.Франком у роботі «Що таке поступ?». Незважаючи на те, що окремі українські вчені (І.Пулюй та ін.) дещо скептично поставилися до питання про зміст поступу, все-таки дане поняття увійшло в сучасний понятійний багаж української філософії. Правда, часто під ним хибно розуміється подібність змісту російського терміну «постепенность», який в російській філософії, в свою чергу, вважається аналогом поширеного в західноєвропейській філософії терміну «еволюція». Проте історично, як було

показано вище, поняття поступу в українській думці виражало «ходіння» («пошестя»), тобто взаємодії речей, котрі «плодоносять», а одночасно і особисте самоудосконалення людини у світі. Саме в такому розумінні витлумачує його І.Франко, який вбачає центральну проблему поступу не у відповіді на питання «Що робити?», а у проясненні питання «Як робити?».

Річ у тім, з погляду І.Франка (і так воно є насправді), що у світі та суспільстві завжди щось-таки робиться. Проте головним виступає не визнання того, що у світі «все тече», а розуміння саме того, як робиться: на краще чи на гірше для людей? Щоб розібратися в цьому, необхідно досліджувати принаймні кілька аспектів світоустрою. Вони торкаються в цілому розуміння світового становища людини, суспільства і структури самого світу. Насамперед, в українській філософії, по суті, протягом усієї її історії проводилася думка про своєрідну мозаїчність, внутрішню розділеність як світу, так і суспільства на частини і елементи, між якими часто немає прямих взаємодій.

Правда, з погляду сучасної науки, світ має квантово-енергетичне або енергетико-інформаційне підсоння, а тому кожна річ або явище постає генератором і акумулятором енергії та інформації. Людина і суспільство в цьому смислі не являються винятками із правил, тому що сучасна біофізика та біохімія в принципі довели, що природа, як сукупність родів живих організмів і як частина світоустрою, також має енергетико-інформаційну основу. Причому в розробці вчення про енергетико-інформаційну основу світоустрою брав досить активну участь ще на рубежі XIX - XX ст. український філософ і природознавець І.Пулюй, а до питань енергетико-інформаційного дослідження суспільства у 80-х - 90-х роках XIX ст. близько підійшов П.Куліш не без впливу науково-філософських розробок І.Пулюя. (Інша справа, що дана тематика в ті і більш наближені до нас часи не здобула належного розуміння в Україні.)

Незважаючи на це, вже сама ідея багатоначальності стихій (неживої речовини), природи (живої речовини) та суспільства як світозасновної і одночасно багатоначальної частини світу прямо чи опосередковано, але логічно потребувала та потребує інших тлумачень світоперетворень, ніж ті, що пропонували версії прогресу і розвитку із XVIII - XIX ст., як і сучасні постмодерністичні версії, котрі являють собою різні варіації прогресу і розвитку. Таким вимогам, на нашу думку, і відповідає вчення про поступ, розроблене в українській філософії.

Перш за все слід підкреслити, що розуміння світоперетворення як поступу спирається на той факт, що певний рух, котрий набуває загальносвітового або загальносуспільного значення, спочатку не має всеохоплюючий характер. Як зазначав І.Франко, поступ започатковується у якомусь одному особливому місці і, як хвиля, поширюється та охоплює різноманітні світові центри. Даний процес не буває лінійно-прогресивним і не вимагає, щоб в ньому вбачали «революцію», «стрибок у розвитку» або, як тепер висловлюються, «прорив» чи то в політиці, чи в економіці або у наукових знаннях. Поступ, власне, має творчий зміст, а тому вибірково руйнує навіть те, писав І.Франко, за чим згодом доводиться жалкувати. Через це наслідки поступу суперечливі як в структурі світу, так і в суспільстві.

Так, нині цікаво було б жити на планеті, якби існували також динозаври і мамонти, якби в Скандинавії і на Кольському півострові, а це було мільйони років тому, були тропіки, росли гігантська папороть і виноград. Проте нині про ті часи можна лише фантазувати, як і про те, чи змогло б українське суспільство сьогодні «відродити» традиції, наприклад, хоча б жителів Мезинської стоянки, котрі полювали на мамонтів і левів, або порядки Запорозької Січі та жити згідно з тими традиціями і порядками.

Поступ, таким чином, - це не «заперечення заперечення», а «переробка» наявного у світі стихійного і природного матеріалу, базу якого утворюють квантово-енергетичні процеси, якими люди оволоділи поки що у мізерному масштабі. Заодно хвиля поступу, започатковуючись в одному місці і «впливаючи» в інші місця, змушує по-своєму реагувати на зміни інші начала світоустрою та суспільства. Вони створюють власні хвилі дій у відповідь, через що утворюється як світова, так і суспільна «товмачка», завдяки якій, власне, і появляється дещо нове. Мовою нинішньої науки синергетики це звучить так: «Із хаосу постає порядок». Проте у 80-і - 90-і роки XIX ст. П.Куліш витлумачував дане явище у термінах «енергетики

правди».

Правду встановлює одна людина, а потім вона поширюється і стає надбанням багатьох людей. Необхідно також підкреслити, що розроблена «поступовцем» С.Подолінським енергетична теорія вартості товарів, котра спростовувала погляди К.Маркса на вартість, не знайшла у К.Маркса ніяких контраргументів після знайомства з доказами С.Подолінського.

Пізніше, на початку ХХ ст., наблизений до синергетичного розуміння світоперетворень, підхід витлумачувався в українській філософії більш метафорично і розглядався І.Франком та іншими українськими мислителями як «хвиля поступу». Даний підхід відіграв суттєву роль у філософському осмисленні суспільних перетворень в Україні якраз у перші десятиліття ХХ ст., про що свідчать твори С.Русової. Вона висловлювала тверде переконання в тому, що «поступ розпочинають окремі індивіди», через що зміни здійснюються *поступово*, ніби крок за кроком. Заодно це означає, що *«катастрофічні зміни» трапляються в суспільстві або через незнання, відсутність відповідної інформації про поступ, або внаслідок ігнорування інформації про нього, або через нездатність належно скористатися нею.*

Тому вирішальне значення в поступі І.Франко відводив пізнавальній діяльності, особливо науковим дослідженням. Зокрема, він підкреслював, що в поступі, якщо аналізувати його в соціокультурній перспективі, досить виразно виділяється три групи людей: «авангард», «обоз» і «невизначені». Авангард поступу утворює невелика група людей, котра освоює невідоме і прокладає до нього вузькі стежки. Власне, дану групу утворюють люди творчої вдачі, котрі створюють принципово нові знання, засоби і способи життєтворчості. Саме ця група людей і створює підстави для поступу суспільства в тому чи іншому напрямку. Вслід за нею вибудовується значно більша група людей, котра, за висловом І.Франка, перетворює стежки, прокладені «авангардом», у широкі дороги. *Отже, дана група людей чисельна, привласнює все нове, винаходить різноманітні способи застосування нових знань, засобів і способів діяльності, удосконалює і розширює масштаби їх використання.* Зрештою, абсолютна більшість суспільства утворює групу «невизначених» людей, котра ходить по різних дорогах, не маючи певної мети і планів діяльності, «жують і пережують» як давно відоме знання, так і забобони століть, про які «перші» (авангард) вже навіть забули.

*Поступ в суспільстві творчий і тому непередбачуваний.* Він пов'язаний із дослідницько-винахідницькою діяльністю, котра не піддається раціональному контролю, а тому може рухатися в будь-якому напрямку. Контролювати і управляти можна лише гуртом «невизначених» людей, котрі в соціокультурному процесі суспільства зайняті імітацією та виконавською діяльністю, тобто повторенням створеного до них і без їхньої участі. Тому загальні перемини в суспільстві набувають форми одночасного існування безладдя серед порядку і порядку серед безладдя.

Створенням вчення про поступ українська філософія, таким чином, набула рис відносної завершеності. Тобто вона розробила і включила в себе відповідно вчення про людину і пізнання світу, про начала і структуру світу та його перетворення, котрі утворюють засади кожної національної філософії. Розробка цих тем української філософії, зрозуміло, не завершена, а змістовно вона багатіша, ніж представлена в даній праці. Дуже багато аспектів змісту української філософії в даному разі були обійдені з тією метою, щоб не потонути в деталях, а бодай більш виразно окреслити її самобутність, урахувуючи загальні тенденції сучасної світової філософської думки, науки і світобуття людства.

#### Джерела та література:

1. Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. - М., Книга, 1983.
2. Галатовський Іоанікій. Ключ розуміння. - К., Наукова думка, 1985.





## ГРАНІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ МИКОЛИ МАРКОВА

120 років тому, 27 вересня 1886 року, громадськість Чернігівщини відзначала двадцятип'ятиліття педагогічної праці ректора місцевої духовної семінарії Миколи Петровича Маркова. Були гості та надійшли привітання з інших губерній та епархій. Дякуючи присутнім за поздоровлення, ювіляр говорив: «Мой двадцатипятилетний труд дорог мне только потому, что был душевным делом» (1, 697). Прозвучала щира правда, про що свідчить життєвий шлях цього непересічного педагога, організатора освітянського процесу, ученого, філософа. Він залишив чималу, видрукувану у трьох монографіях та численних статтях філософську, теологічну та педагогічну спадщину, якої ще досі не торкався розум дослідників.

М.П.Марков народився 1834 року в Курській губернії у сім'ї священика. Освіту здобув у Курському духовному училищі та місцевій духовній семінарії. У числі трьох кращих випускників цього навчального закладу був направлений для продовження освіти до Київської духовної академії, у лоні якої освоював науки протягом 1857 - 1861 років.

Попри всі недоліки організації і проведення навчального процесу в Київській духовній академії початку другої половини XIX ст., на які справедливо вказують деякі дослідники, ця вища духовна школа забезпечувала студентам можливість здобути ґрунтовну, не тільки богословську, але й загальногуманітарну освіту, зокрема філологічну, історичну, філософську. Особливо це стосується останньої. Поряд із богослов'ям філософія вважалася найважливішим предметом академічного навчання. У Києві в цей період відбувалося зрощення духовної та університетської філософії в єдину філософську школу.

Мабуть, не випадково вже в зрілому віці Микола Петрович із захопленням згадував студентські роки: «Славное тогда было время! Умственными силами академия была преисполнена, знамя науки держали высоко, и студентам был широкий простор. Многие из нас, не довольствуясь академией, посещали университет...» (4, 707). У студентські роки М.Марков познайомився з О.С.Хом'яковим, який приїздив до Києва, пропагуючи серед молоді слов'янофільство. Пізніше Микола Петрович подружився з І.С.Хом'яковим, у слов'янофільському журналі якого «День» почав друкувати свої статті. Слов'янофільські політичні переконання глибоко увійшли у свідомість юнака, і він не зраджував їм до кінця життя. Його твори містять посилення на філософські праці слов'янофілів І.Кириєвського, О.Хом'якова, О.Аксакова, Ю.Самаріна та ін., черпаючи з них не тільки фактичний матеріал, але й ідеї про співвідношення науки, філософії та релігії.

Філософію безпосередньо М.Марков опановував, слухаючи блискучі лекції П.Д.Юркевича, під керівництвом якого зробив перші науково-дослідницькі кроки. Його студентські реферати містять філософські роздуми про роль сенсуалізму в теорії пізнання, про суб'єктивні моменти у відображенні людиною світу, про душу тощо. Вони дістали високу оцінку наставника. Вплив П.Юркевича, ідей Київської філософської школи XIX ст. відчутний у філософській творчості М.Маркова протягом наступних років.

Викладацьку роботу М.Марков розпочав у Воронежі, де працював як у духовній семінарії, так і в місцевих гімназіях та військовому училищі. У 1874 році був рукопокладений священиком; служачи у церкві Спасителя, залишався викладачем семінарії. А в 1876 році отримав ще й посаду штатного законовчителя реального

семикласного училища. Про свою зайнятість роботою Микола Петрович згадує так: «Утром служение, днем уроки, после обеда требы, вечером занятия. Не было положительно свободного часа... Я удивлялся себе, откуда только моя слабая натура черпала силы для стольких трудов» (4, 711). Саме під час вечірніх занять удома М.Марков пише статті до журналів, працює над головною своєю філософською книгою «Обзор философских учений», яка була завершена й видрукована в Москві 1880 року, швидко розкуплена й перевидана вже наступного року. З'явилися схвальні відгуки громадськості, позитивні рецензії на неї. Врешті, навчальна рада при Св. Синоді присудила автору премію митрополита Московського і Коломенського Макарія (1 000 рублів сріблом) та затвердила книгу як обов'язковий посібник для всіх духовних семінарій Росії. Твір М.Маркова пришов на зміну посібнику професора Київської духовної академії П.І.Ліницького після шестирічного строку його монополії у духовних семінаріях. Це без перебільшення можна назвати творчим подвигом викладача середніх навчальних закладів, який в умовах великої завантаженості педагогічною та пастирською роботами, створив філософську книгу, що зайняла домінуюче становище в підручній літературі семінарій, використовувалась також студентами та викладачами тодішніх вищих навчальних закладів.

М.Марков став досить широко відомим не тільки в церковних, але і в інших інтелектуальних колах Російської імперії. У 1882 році Св. Синод призначив його ректором Чернігівської духовної семінарії, яка на той час переживала не найкращі часи: занедбаною виявилася матеріальна база, що відбивалося на якості проведених занять. Новий ректор, прибувши до Чернігова на початку 1883 року, активно заходився виправляти становище. Через певний час справи суттєво поліпилися: погашено дефіцит у бюджеті, проведено добудову та ремонт приміщень, збудовано водопровід, замінено старі меблі тощо. Число учнів, які навчалися за казенний кошт, збільшено до 20, а головне, на вищій щабель піднесено навчально-виховний процес. Покращилося викладання загальноосвітніх дисциплін. Потреба в учителях у губернії зростала. У школи йшли викладати випускники семінарії, тому М.Марков як одну з першочергових дисциплін розглядав педагогіку. Студенти, крім теоретичного навчання курсу педагогіки, проходили учительську практику в зразковій школі, яку влаштували при семінарії. (Див.: 7, 166 - 167).

Сам М.Марков викладав, як і належало ректорові, богослов'я. Крім того, він регулярно виступав з проповідями в семінарській церкві, редагував протягом 1883 - 1890 років неофіційну частину «Черниговских епархиальных известий», був одним із засновників і головою братства св. Михайла, яке проводило не тільки місіонерську, але й значну культурно-просвітницьку роботу.

Досить плідною у чернігівський період життя М.Маркова була його дослідницька робота. Написані й вийшли з друку монографічні праці: «Педагог древнего классического мира - философ Сократ» (1884) та «Педагог нового христианского мира - славянин Амос Коменский» (1885). У різних всеросійських журналах побачили світ десять його статей, різноманітних за змістом: від богословсько-філософських до просвітницько-історичних. Деякі з них присвячені творчості слов'янофілів М.Н.Каткова, І.С.Аксакова та ін. Окреме дослідження висвітлювало історію Чернігівського Спасо-Преображенського собору. Крім того, більше 20 проповідей М.Маркова видруковано в додатку до «Черниговских епархиальных известий». Вони містили в собі як християнсько-моральні повчання, так і філософські роздуми про людину та сенс її життя, місце у світі. Сучасний відомий російський філософ О.Корольков небезпідставно вважає, що проповідницька діяльність у храмі була тісно пов'язана з поширенням метафізичних ідей у доступній для простого народу релігійній формі, тому западала у серця людей: «Для совести нужна тишина. Для дум о смерти и бессмертии нужна



уединенность... Храм давал и дает возможность для душевной сосредоточенности любого человека, независимо от рода его занятий, пристрастий, увлечений» (2, 68). Очевидно, М.Марков добре це розумів у свій час.

Сучасників дивувала енциклопедична освіченість ректора. Колеги по роботі відзначали високоморальність свого керівника: простоту у спілкуванні, доброзичливість у стосунках, повагу до кожної людської особистості, гуманність, благородство, батьківську турботу про учнів, глибоку християнську віру. (Див.: 1, 72).

1892 року у зв'язку з погіршенням здоров'я на прохання Миколи Петровича його звільнили з посади ректора й перевели на пастирську роботу до Москви. Прощаючись із колективом семінарії, він із відвертою щирістю, не перебільшуючи своїх заслуг, промовив: «В десятилетнее управление семинарией оставляю её возросшею по числу питомцев, оставляю её в нравственном и умственном отношении на правильной дороге» (4, 717).

У Москві М.Марков обіймав посаду благочинного Московських придворних соборів та церков. Помер він після тяжкої хвороби (раку кишечника) 15 жовтня 1895 року.

У рамках даної статті, звичайно, неможливо осягнути його чималу духовну спадщину. Зупинимось лише на деяких гранях філософських змагань М.Маркова, які притаманні його центральному твору «Обзор философских учений». Праця приваблює вже тим, що дає уявлення про обсяг змісту філософських знань, які підносилися слухачам духовних семінарій - майбутнім священикам та вчителям як церковно-приходських шкіл, так і гімназій. Відразу відзначимо: широта й глибина філософського матеріалу вражає, особливо, коли порівняти його з короткими курсами філософії, що викладаються нині не тільки в технікумах, але і в технічних вузах.

Особливо хочеться наголосити на оригінальній формі посібника: він базується на методологічних принципах так званого «історичного напрямлення», яке було притаманне Київській духовній академії, започаткованого в 30-х роках XIX ст. її ректором отцем Інокентієм (І.Борисовим). Ця методологія спрямовувала на розгляд конкретних проблем з урахуванням аналізу основних філософських учень від їх зародження до сьогодення. Так само побудував свій посібник «Обзор философских учений» і П.Ліницький, керуючись правилом, що «философия существует только в истории и что прежде всего в истории её следует изучать» (6, 84). Ця засада ще детальніше обґрунтовується М.Марковим, який прагне дати читачеві чітке уявлення про відмінності історії філософії та огляду філософських учень. «Своим методом обзор философских учений существенно отличается от истории философии, - пише він. - Последняя излагает все философские системы в их хронологической последовательности, в связном, прагматическом их развитии и взаимном отношении одной системы и другой, в связи со всем ходом исторической жизни человечества от начала её до настоящего времени. Обзор философских учений излагает главные философские направления, как они выразились в важнейших проблемах философских» (8, 19 - 20). Марков підкреслює, що він дотримується не хронологічного викладу учень, а логічного, досліджуючи проблеми гносеології, онтології та етики шляхом знаходження спільного й особливого в історичних філософських напрямках і течіях. Така побудова філософських підручників є актуальною і для нас.

Цей методологічний підхід М.Марков починає реалізувати вже з першого розділу. З'ясовуючи предмет філософії, він звертається до його визначень Сократом, Платоном, Аристотелем, Декартом, Лейбніцем, Кантом, європейськими філософськими школами позитивізму, неокантіанства та ін. У XIX ст. у розумінні філософії панував гносеологічний аспект: для позитивізму та неокантіанства притаманна відмова від онтологічних побудов і зосередження уваги на теорії пізнання.

Гносеологія висувалася на перший план і у філософствуванні професорів Київської духовної академії у другій половині XIX ст. Це зумовлювалось як необхідністю критики матеріалізму, так і прагненням подолати кризу, породжену засиллям у філософії раціоналізму. У цих змаганнях, насамперед, зверталися до філософії І.Канта. Великим прихильником орієнтації на кантіанську гносеологію був П.Ліницький, який у своїх ранніх творах, як зазначає дослідниця духовного спадку цього філософа Н.Мозгова, «обмежує предмет філософії теорією пізнання, а завдання філософії вбачає у виділенні та розмежуванні того, що притаманне суб'єкту пізнання, і того, що належить об'єкту» (10, 66). До таких ранніх творів П.Ліницького належить і його «Обзор...», у якого філософія визначається «как наука, которая стремится к познанию сущности, законов и связи всего действительно существующего» (6, 2).

М.П.Марков у розумінні філософії теж віддає данину цій традиції. «Вопрос об источниках, условиях и границах нашего знания есть первый и основной вопрос философии» (8, 52). «Философская цель исследования первого вопроса состоит в том, чтобы решить, доступно ли и каким образом достигается познание сущего в себе» (8, 120), - пише він. Звідси випливає, що вчення про буття («о сущем в себе») визначається теорією пізнання. Тому в своєму «Обзоре...» М.Марков розташовує розділ про гносеологію попереду онтологічних викладок.

Проте у європейській філософії другої половини XIX ст. відчутна й інша тенденція - онтологічна, прагнення світоглядно «прорватись до реальності» (М.Шелер). Онтологізація філософії стає метою неотомізму, який народжувався, предтеч екзистенціалізму (Е.Гуссерль, С.К'єркегор). Продовжувач екзистенціальних ідей П.Юркевича В.С.Соловйов створює концепцію «всеедності», яка є онтологічною за своєю суттю, викладаючи її основи у творі «Кризис западной философии», до якого неодноразово звертається М.Марков в «Обзоре...». У цій праці В.Соловйов розглядає гносеологію як аспект онтології. Найпомітніше це виявилось у розумінні ним істини: «... Она не может быть сведена к фактору нашего ощущения, ни к акту нашего мышления..., она есть независима от того, ощущаем ли мы её, мыслим её или нет. Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета или взаимоотношение обоих...» (9, 305).

М.Марков також висловлює прихильність до ідей А.Шопенгауера та А.Гартмана, котрі прагнули будувати свою онтологію через ірраціональність. Спираючись на ці витоки, М.Марков робить певні кроки до розуміння предмета філософії в онтологічному аспекті: «Истинно-сущее - предмет метафизики» (8, 120). Філософія, на його думку, є галуззю знань про першопочатки буття і світу, «она исследует происхождение, существенные основы, цели и высшие законы существующего» (8, 1).

У той же час М.Марков піддає критиці ряд поглядів на філософію, які поширилися у Європі у другій половині XIX ст. Зокрема, коли німці трактують філософію як науку виключно про дух, то це веде до отождоження її з психологією. Особливу неприязнь у М.Маркова викликає позитивізм, де філософія зводиться до систематизації світоглядних висновків конкретних наук. Це веде до втрати філософією свого власного предмета дослідження, до розчинення її в природознавстві.

Розходиться М.Марков із П.Ліницьким також у розумінні суб'єкта філософського пізнання. П.Ліницький у світлі гегельянства вважав, що філософія є плодом діяльності абсолютного духу (суспільної свідомості), а конкретні філософи є лише виразниками суспільних ідей і настроїв, народного духу, який «непосредственно отображается в деятельности отдельных личностей...» (6, 4). М.Марков теж чітко розумів зумовленість змісту філософських учень соціально-культурними чинниками певного часу, але він акцентує на ролі особистої творчості у сфері філософської діяльності. На його переконання, такі явища, як мова, держава, є результатом діяльності всього народу. Релігія виникає внаслідок Божого

одкровення, втіленого у вірі, яка передається від покоління до покоління. Зовсім іншим є суб'єкт філософської творчості: «Воззрения же философские возникают тогда, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность, начинают сами для себя, с отчетливым сознанием ставить вопросы и разрешают их своим личным разумением, независимо от общенародного верования и основанного на нем мировоззрении» (8, 3 - 4).

Підкреслюючи роль індивідуальності мислителя, М.Марков прямує до екзистенціального розуміння людини, яке він сприйняв від П.Юркевича і його послідовника В.Соловйова. Останній у руслі своїх екзистенціальних ідей визначає філософське пізнання як «заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания. Субъект философии есть по преимуществу единичное я как познающее» (3, 11).

М.Марков близький до розуміння основної відмінності наукового знання, яке є об'єктивною істиною за своїм змістом і людиномірним характером філософії. Оскільки кожен філософ прагне по-своєму, виходячи із власної внутрішньої екзистенції, із самопізнання світу, розкрити своє ставлення до нього і до самого себе як до індивідуальності, то виникають різні філософські напрямки та течії. Всі їхні представники прагнуть до істини, але розуміють її суб'єктивно, як правду. Тому, по-перше, «ни одно из философских учений не может вполне удовлетворить стремление человеческого духа к чистой истине. Значение изучения их состоит в том, чтобы видеть пути, которыми человеческий дух стремится к своей цели» (8, 227). Тому, по-друге, філософія повинна доповнюватися релігією, вірою в Бога, що має «раскрыть нам всю глубину и беспредельность законов бытия» (8, 228). Такий висновок є закономірним підсумком впливу на формування світогляду М.Маркова школи філософського теїзму Київської духовної академії, у якій поєднувалося схиляння перед західноєвропейською філософською думкою із православними постулатами, а також слов'янофільське бачення взаємозв'язку науки та релігії, ідей ірраціональності та віри.

Щоб розкрити сутність пізнавального процесу, М.Марков робить екскурс у глибини історико-філософського вирішення цього питання. Проте він не просто повідомляє читачеві факти різноманітного розв'язання гносеологічних проблем окремими філософськими напрямками, а критично аналізує найпоширеніші вчення, відзначаючи їхнє незаперечне значення для осмислення людиною світу й доводячи наявність у них хибних положень, помилок, односторонності.

Мислитель прагне виявити корені філософських напрямків, з яких вони виростають. Оскільки в основу пізнання можна покласти або досвід (чуттєвість), або розум, то в історії філософії він виділяє два протилежні гносеологічні напрямки - емпіризм та раціоналізм, вважаючи, що всі інші є лише похідними від них.

М.Марков високо цінує емпіризм Ф.Бекона, який на порозі Нового часу відкрив шлях до наукового пізнання, заперечивши схоластику і проголосивши єдиним джерелом досвід, привівши правила індукції, які були притаманні вже Сократу, у струнку систему. Учення Ф.Бекона, на думку М.Маркова, є актуальним і тепер: «... Он создал великий план энциклопедии наук и наметил в нем не только общие черты, но и многие такие мельчайшие разветвления наук, которые и теперь находятся в процессе образования» (8, 55). Недолік Беканового ставлення до науки він вбачає у зведенні значення наукових відкриттів до обов'язкового їх використання у практиці. М.Марков противник утилітаристського підходу до науки: «Имея своею задачею только пользу, наука стесняет круг своих исследований и теряет свой высший характер свободного стремления к истине... Знание есть свет, который устраняет то зло, корень которого в невежестве» (8, 58).

Недоліком концепції Ф.Бекона вітчизняний філософ вважає також відсутність психологічних основ пізнання. Цю прогалину заповнив Дж.Локк, створивши вчення про механізм зовнішніх та внутрішніх відчуттів, або про рефлексію ума. Проте

М.Марков заперечує тезу Дж.Локка про душу людини, яка від народження є «*tabula rasa*», тобто подібна до чистої дошки. Він схильний тут до Кантового трансценденталізму, у якому доводиться існування апіорних умов, принципів та категорій в умі людини.

М.Марков помилково не називає Дж.Локка сенсуалістом, керуючись своєю вихідною установкою, що сенсуаліст визнає лише зовнішні відчуття єдиним джерелом знань і духовних сил людини; Дж.Локк же визнає і рефлексію. Сенсуалізм кваліфікується М.Марковим як крайній емпіризм, яскравим представником якого є французький філософ XVIII ст. Е.Кондильяк, який рефлексію відніс лише до каналів проходження зовнішніх відчуттів. За Е.Кондильяком, увага, пам'ять, судження, порівняння, задоволення, бажання й інші психічні явища - це видозмінені відчуття. М.Марков іронічно зазначає з цього приводу: Кондильяком людина уявляється як статуя, яку на розумну істоту перетворюють відчуття; тварина має більш сильні відчуття, але вони не приносять їм розуму.

Критикуючи теорію «чистої дошки», М.Марков міркує у плані сквородинського вчення про «споріднену працю», вважаючи, що природні здібності людини є вродженими якостями. Як один із аргументів він використовує факт, наведений П.Юркевичем у «Курсе общей педагогики»: від народження сліпа, глуха і німа дівчинка, маючи єдиний канал зв'язку із зовнішнім світом - дотик, після навчання у спеціальному англійському закладі стала згодом однією з його викладачок. Це є свідченням закладених у людській свідомості здібностей до розумової праці; відчуття не створюють цих здібностей, а лише сприяють їх розвитку. Другим аргументом проти сенсуалізму є створення нашим розумом понять, які не мають аналогічного чуттєвого образу. Сам Локк визнавав, що не сумнівається в істинності понять «душа», «Бог», «світ» та ін., підкреслює М.Марков.

Емпірико-сенсуалістичний напрямок М.Марков небезпідставно вважає фундаментом для виникнення позитивізму, який зводить пізнання до чуттєвого сприйняття явищ і видимих постійних зв'язків між ними, що називаються законами. М.Марков, здійснюючи критичний аналіз позитивізму, використовує твори російських філософів Б.М.Чичеріна, В.С.Соловйова, але він глибоко знає і першоджерела, зокрема працю О.Конта «Позитивна філософія», посилається на роботу українсько-російського позитивіста В.В.Лесевича «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» та ін. Тому його міркування з приводу цього філософського вчення не позбавлені оригінальних висновків.

Так, М.Марков підкреслює, що обмежувати визначення закону тільки постійністю зв'язків між предметами, як це роблять позитивісти, не можна. У законі знаходять вияв сутність та необхідні зв'язки, які не можна сприйняти чуттєво, а пізнаються вони раціонально. Необхідне пов'язане з причинністю, а позитивісти залишають причинну зумовленість поза увагою. Метафізика прагне пізнати загальні сутності, а позитивісти хочуть поставити її в один ряд з природничими науками, вважаючи, що філософія «тождественна с наукой (естественной) как по содержанию, так и по методу» (8, 69). Єдину відмінність філософії від конкретних наук позитивісти все ж називають: вона є енциклопедією людських знань, а тому повинна визначити зв'язки між науками і скласти їхню класифікацію. О.Конт створив таку класифікацію наук, яку М.Марков визнає «замечательной по своей логической стройности. Конт планирует науки по степени сложности явлений, исследуемых каждой наукой, так что каждая из них представляет законы, открытые предшествующими ей науками с добавлением истин, собственно ей принадлежащих...» (8, 69).

Тобто М.Марков цінує у контівській класифікації наук генетичний принцип її побудови. Проте в цій класифікації наук, помічає М.Марков, відсутні науки про духовні та суспільні явища. Це не випадково, бо згідно з позитивізмом, інтелектуальність, мораль і явища суспільства, його історія є прерогативою фізіології, яка є частиною біології та фізики. В.Лесевич, наприклад, констатував, що «наука

про людину є в загальній будівлі позитивного знання не більше, як конкретним розділом біології» (5, 361). Полеміка М.Маркова з позитивістами з цього приводу нагадує відому дискусію П.Юркевича з Чернишевським, викладену у творі українського філософа «З науки про людський дух». М.Марков доповнює думки свого учителя, доводячи, «що явления умственные и нравственные не могут быть сведены к единству общих им законов физических. Следовательно, психология, как наука о душевных явлениях и этология, как наука о нравственно-общественной жизни, должны составить в классификации ряд наук особых... Социология, как наука о нравственно-общественной жизни, должна быть основана... преимущественно на законах умственного и нравственного религиозного развития» (8, 77).

Завершуючи розгляд емпірико-сенсуалістського напрямку, М.Марков робить ряд гносеологічних висновків: по-перше, предметом пізнання є не тільки зовнішні природні явища, але й внутрішня духовність людини; по-друге, зовнішній досвід як джерело достовірності знання має поєднуватись із самосвідомістю - «внутренним психологическим зрением»; по-третє, емпіричні й логічні методи у пізнавальному процесі взаємопов'язані; по-четверте, людський ум є не *tabula rasa*, а самодіяльна сила з започаткованими в ній принципами, нормами й умовами пізнання. Такого чіткого гносеологічного категоричного імперативу ми не знаходимо в інших вітчизняних філософів другої половини XIX ст., попри те, що не з усіма його пунктами можна погодитись, зокрема, остання теза є повторення кантіанської помилки.

Далі наш мислитель зосереджується на аналізі засад раціоналізму. Оскільки раціоналізм виводить усі знання з розуму, з ідей, які вважає реальними сутностями буття, то М.Марков помилково ототожнює раціоналізм з ідеалізмом, не рахуючись з тим, що існував сенсуалістичний ідеалізм (Дж.Берклі, Д.Юм), що раціоналізм був притаманний і дуалізму (Декарт), і пантеїзму (Спіноза).

Ідеалістично-раціоналістичну лінію у філософії М.Марков починає з Платона, центр учення якого про пізнання складає поняття ідея. Гносеологічне вчення Платона М.Марков аналізує коротко, рекомендуючи читачеві для поглиблення своїх знань про Платонову теорію пізнання звернутись до статей П.Д.Юркевича, які він називає «земечательными». Але виявляється, що він, на відміну від свого учителя, не збирається покладати платонізм у основу своєї гносеології. Він більш стримано і реалістично, ніж П.Юркевич, визначає роль платонівського вчення про ідею: «Платон только возбудил в философии важнейший вопрос о происхождении идей, но не разрешил его. Это разрешение после него было предметом долгих и напряженных усилий и известных в истории философии теорий о врожденности идей, как готовых понятий, Декарта и предопытных форм, как необходимых норм мышления Канта» (8, 81).

Теорія «вроджених ідей» Декарта, на переконання М.Маркова, «не развязывает, а разрушает философский узел о происхождении идей» (8, 84), що дало можливість Дж.Локку піддати її аргументованій критиці. М.Марков наводить ці аргументи емпірика-Локка. Зовсім іншої думки він про раціоналізм І.Канта, гносеологію якого тут названо найвдалішою спробою вирішення питання про принципи та умови пізнання. М.Марков віддає належне Кантовій концепції активності суб'єкта, який не дзеркально відображає речі, а конструє їх відповідно до апріорних логічних категорій, спираючись на відчуття. Активну діяльність розуму, що оперує матеріалом чуттєвого досвіду, П.Юркевич у Кантовій теорії розцінює як спробу побудувати стіну «між предметами, як вони дані у суб'єктивному баченні, та предметами, якими вони є по собі, або у самій натурі речей» (11, 233). Оскільки, за Кантом, ми пізнаємо не сутність речей, не «речі в собі», а тільки явища їх у нашій свідомості, наші уявлення про них, «то тут ми маємо всебічний і страхітливий скептицизм, який ще ніколи не вражав філософію» (11, 278).

Знаючи позицію свого вчителя, М.Марков, однак, не відносить І.Канта до табору скептицизму, тобто до агностицизму (це поняття у 1867 р. вводить

природознавець Т.Гекслі, але ним не користується М.Марков). М.Маркову імпонує позиція І.Канта щодо суб'єкт-об'єктного характеру знань, який формує людський розсудок. Ще більшою мірою прихильний М.Марков до Кантової теорії утворення вищих понять розумом. «Философия со времени Платона приписывала этим идеям объективное значение, как будто мы в них познаем самые предметы, и потому силится доказать бытие души, бытие стройного и целостного мира, бытие Бога, - пишет М.Марков. - Кант говорит, что познание этих существей для нашего разума невозможно и считает все доказательства разума в этом отношении обманчивыми (паралогизмами) и противоречивыми (антиномиями)» (8, 87).

До течії скептицизму Нового часу М.Марков відносить Д.Юма, який, абсолютизуючи відчуття, уникає відповіді на питання про їх походження, заявляє про неможливість знання про існування іншої реальності, крім своїх відчуттів. Те, що люди називають причиною, запевняє Д.Юм, це тільки звичка відчувати, що одне явище слідує за іншим. «Последний вывод Юма тот, что человеческий ум не может знать никакой основы и необходимой связи между вещами, что наука невозможна для человеческого разума» (8, 107), - констатує М.Марков, вбачаючи у скептицизмі гальмо для науки і для пізнання істини взагалі, чому противиться вся природа людини. Особливо він, як представник школи філософського теїзму, занепокоєний, що скептицизм Д.Юма дає певні підстави для заперечення існування Бога як Творця, першопричини світу. Заперечуючи Д.Юму, М.Марков формулює критерій істинності відчуттів та розумових понять: «Согласие нашего разума с законами его собственной природы и вера в Бога, давшего нам ум не для заблуждения, но для познания истины» (8, 107). Раціональний і релігійний чинники тут поєднані у визначенні цього критерію.

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

Далі М.Марков помічає спорідненість скептицизму з містицизмом, який протягом свого існування від часів Плотінового неоплатонізму до новочасової філософії Ф.Якобі висноував єдність індивідуального духу з абсолютним з ірраціонального осяяння, непізнаваного розумом. Містицизм визнає здатність людського духу безпосередньо споглядати істину як одкровення Бога. У цьому М.Марков вбачає неоціненну роль містицизму як сили, що протистояла матеріалізму, вивела в кінці середньовіччя з кризи західне християнство, стала важливою рисою німецької класичної філософії. Все ж, врешті, наш мислитель вказує на шкідливість містицизму, який пропагує невизначене, таємниче, непізнаване почуття, стає причиною марновірства, ідолопоклонства, що є чужим релігії.

У кінець свого огляду гносеологічних напрямків М.Марков поміщає аналіз вчення шотландської школи «здорового глузду», заснованої у XVIII ст. Т.Рідом. Вона приваблює його тим, що значною мірою, на переконання М.Маркова, зуміла подолати суперечності емпіризму і раціоналізму, сенсуалізму та скептицизму. Тому гносеологічні начала цієї школи «должны быть положены в основу всех научных исследований и философских убеждений...» (8, 118). Які ж це початки? Предметом нашого безпосереднього сприймання є речі зовнішнього світу; ще більш очевидним для нас є існування власного духовного внутрішнього світу; нарешті, очевидність доцільності у природі і людському бутті є незаперечною підставою віри в існування Бога. Отже, гносеологія Т.Ріда цінна, у розумінні М.Маркова, тим, що вона заснована на безпосередніх сприйманнях, які фіксують у нас віру в існування трьох

вищезначених об'єктів пізнання. Хоч ці гносеологічні переконання М.Маркова він безпосередньо виводить, спираючись на засади шотландської школи XVIII ст., але вони дуже подібні до принципів реалістичної філософії, на значення якої вказував П.Юркевич. Він підкреслював, що філософія реалізму «зробила у наш час так багато відкриттів у царині душевного життя, обдарувала нас такими точними аналізами явищ людського духу, що цілком імовірно, цей напрям рано чи пізно має зацікавити й власне богослів'я... Сучасний філософський реалізм є явище, повз яке богослов не може проходити байдуже; він має вивчити цю філософію досвіду, якщо він бажає успіху своїй власній справі» (12, 122). Як бачимо, М.Марков - філософ і протоієрей - мимо цієї філософії не пройшов, звернувши на її засади серйозну увагу.

Отож, визначившись, що буття включає в себе три основні сфери: природні речі, людську духовність та Бога, М.Марков прагне розібратися у їх взаємовідношенні. Метафізика з часів її зародження вирішувала питання про субстанцію, або про те, що лежить в основі буття, шляхом зіставлення духу і матерії, прагнучи визначити первинність тієї чи іншої реальності. Таким чином, філософи розділилися на два протилежні онтологічні напрямки - ідеалізм та матеріалізм, істинність учення яких та недоліки прагне визначити М.Марков, знову-таки поринаючи у глибину віків, критично аналізуючи концептуальні засади різних філософських шкіл. Після короткого викладу з роз'ясненням читачеві змісту ідей того чи іншого мислителя, відзначивши в його ученні спільне для певної течії та відмінне, індивідуальне в його думках, він основну увагу зосереджує на критичному аспекті. Таким чином, переслідується поставлена нашим мислителем мета - з'ясувати причини кризового стану філософії другої половини XIX ст., недовіри до неї у суспільстві.

Критикуючи ідеалізм, М.Марков спочатку зосереджує увагу на недоліках Платонової теорії ідей, яка лежить в основі ідеалізму Нового часу, під впливом якої знаходились кращі філософи російського «срібного віку», тобто кінця XIX ст., у тому числі й П.Юркевич та В.Соловйов. Використовуючи Аристотелеву критику Платона, М.Марков, в основному, висловлює згоду з аргументами, наведеними в ній, і підсумовує, що «идеи Платона суть только удвоенные и увековеченные чувственные вещи. Платон сделал своей теорией только то, что чувственные вещи назвал копиями идей, а идеи вещами, как они суть в себе» (8, 141).

Намагання Платона утвердити ідеї як первинне буття втілює у об'єктивно-ідеалістичній системі Ф.В.Й.Шеллінга та Г.В.Ф.Гегеля в німецькій класичній філософії, яка стала основою метафізики в Київській релігійно-філософській школі, поширилася і в інших закладах Російської імперії. М.Марков сміливо критикує засади цих учень. Він справедливо вбачає подібність їх до пантеїзму Спінози, бо поділяють вони його точку зору на безконечне як всезагальну іманентну основу і сутність будь-якого буття. Шеллінг, прагнучи утвердити думку тотожності мислення і буття, приходив до висновку про зникнення різниці між природою і духом. Вони поєднуються в абсолюті, який є ні мислення, ні буття саме по собі, а значить, заперечення того й іншого стає для нас непізнаваним, невиразним. Сам Шеллінг писав, що абсолют пізнається тільки інтелектуальним умоглядом, а не розумом чи почуттям. Такі твердження М.Марков кваліфікує як неоплатонівський містицизм, правильно схоплюючи те, що німецькій класичній філософії справді притаманний містицизм. В останні ж роки філософської діяльності Шеллінга можна бачити у його творах, за висловом Хом'якова, «блески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики» (8, 143 - 144), влучно цитує слов'янофіла М.Марков.

Наш мислитель розмежовується також із Гегелем у поглядах на першопочаток буття. У Гегеля абсолютне є ідеальне, яке розвиває з себе все реальне, щоб самоздійснитись. Це значить, що абсолютна ідея є лише чистою можливістю, яка існує окремо від будь-якої дійсності. Це умоглядне поняття потенції. Але логічна можливість завжди мислиться тільки по відношенню до чогось справді існуючого. Наприклад, сім'я є деревом у можливості, а лялечка є комахою у потенції. Але

уявити чисте буття або ніщо, яке існує і діє, є вершиною логічного протиріччя, резюмує М.Марков, роблячи висновок: «Таким образом, логическое понятие, которое Гегель считает абсолютным началом, есть в сущности само обусловленное и субъективное, а никак не безусловное» (8, 146). Учення Гегеля М.Марков кваліфікує як абсолютний ідеалізм і панлогізм. Він звертає увагу на те, що сам Гегель протягом усього розкриття своїх законів діалектики як розгортання абсолютного духу змушений звертатися до прикладів із природи, брати уявлення з досвіду, без чого рух чистої думки є лише привид.

М.Маркову в ідеалізмі імпонує те, що у ньому завжди є місце Богу. Але розуміння Бога як сущого у західній філософії часто настільки раціоналізувалося, що втрачало особистісно-духовне начало. Так сталося з ученнями Р.Декарта та Б.Спінози. Останній, розчинивши Бога в природі, став на позиції пантеїзму. М.Марков критикує пантеїзм з теїстичних позицій: «Признавая Божество общею сущностью вещей, а мир вещей непосредственным обнаружением его, сливая безконечное с конечным, оно (учення пантеїзму. - С.М.), превращая таким образом бесконечное в конечное, отрицает, с одной стороны, конечность мира, а с другой - бесконечность Божества» (8, 184). Тому він резонно вбачає у пантеїзмі різновид вільнодумства і значний крок до атеїзму, який є дітищем матеріалізму.

Критиці матеріалізму М.Марков, як і годиться представнику ідеалістично-релігійної філософії, надає найбільшій уваги, детально аналізуючи вчення Демокріта, французьких енциклопедистів (Дідро, Ламетрі, Гольбаха) та Фейербаха. Причину поширення матеріалізму в Новий час він логічно вбачає у бурхливому розвитку природничих наук. Матеріалістичний світогляд для вченого є природним потягом пізнати дійсність такою, якою вона є; це фактично стихійно-реалістична філософія дослідника. Інша справа - метафізичний матеріалізм. Він вигадав якусь всезагальну вічну творящу матерію, яку поставив на місце Бога, поширивши атеїзм. М.Марков не заперечує існування поза нашою свідомістю реальних предметів, виходячи з позицій реалістичного філософствування. Він підкреслює, що такі суб'єктивні ідеалісти, як Кант, Берклі, Фіхте, не доходили до соліпсизму, визнаючи реальне існування речей, але вони послідовно не визнавали існування матерії як субстанції. Матерія як речовина існує лише в конкретному виді, а «материи же всеобщей, которая есть не что иное, как отвлеченное понятие мышления естественная наука не знает: между тем, материализм говорит о материи как о всеобъемлющей и неизменной сущности, как первооснове и начале всего» (8, 159 - 160). Матеріалісти у XIX ст. прагнули ототожнити матерію з наочним образом - з атомами, з яких все складається. Але ж атом лишається недосяжним для чуттєвого досвіду, на який спирається матеріалізм, продовжує свою критику М.Марков, тому тут спостерігаємо відхід матеріалістів від їхнього принципу емпіризму.

Та особливо дістається від М.Маркова вульгарному матеріалізму, який ототожнював свідомість і матерію, вважаючи думки та почуття матеріальними. Нагадуючи читачеві, що П.Юркевич уже вів диспут з М.Чернишевським з приводу вульгарно-матеріалістичних поглядів останнього, наш мислитель самостійно, спираючись на дані науки та логіку, показує суттєву різницю двох видів буття - матеріального й ідеального. Він до того ж виступає проти абсолютизації погляду на свідомість як результат відображення реальності; доводить відносну самостійність і активність свідомості: «Деятельность мыслящего субъекта начинается движением по представлениям, данным в чувственном опыте, изысканием и утверждением между ними соотношений более внутренних и тесных, чем одно простое сходство или случайная последовательность. Оно - мышление - собирает, сравнивает между собой представления, подчиняет одно другому, отвлекает общее их содержание, обращает частные представления в общее и, обратно, из общих выделяет (выводит) частные, результат такой работы: получают общие идеи о вещах, понятие единства и гармонии всех вещей..., образуется стройная система знания, науки» (8, 170).



Намалювавши таку загальну картину діяльності людської свідомості, яка активно перетворює чуттєві образи на поняття шляхом індуктивно-дедуктивного мислення, створюючи систему знань, М.Марков як один із найважливіших компонентів свідомості виділяє самосвідомість, що є продуктом самопізнання. Функцію самопізнання він вбачає у розкритті сутності нашої особистості, про яку розмірковує у плані екзистенціалістичної традиції української філософії: «... Истинная наша сущность - наша личность, сознанием которой обладает каждый и существование которой для каждого факт наиболее достоверный, эта наша сущность не есть какая-то вне сознания пребывающая, но проявляется и познается непосредственно в фактах внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном мышлении и в действительно постоянной связи обоих в нашем самосознании, в котором и познается, и состоит действительное наше «Я» (8, 49). Екзистенціально мислячи, М.Марков ставить у центр пізнавального процесу людину, переконує, що «мы должны только через познание самих себя понять и объяснить мир сущего, а не наоборот - себя через мир» (8, 49). Тому самопізнання є відправною точкою і основою філософії. Цей принцип, проголошений Сократом, на думку М.Маркова, лишається актуальним.

Розвиваючи цю думку, він звертається до філософської системи А.Шопенгауера, яку називає «оригинальнішею», вбачає у ній початки виходу європейської філософії з кризового стану, породженого абсолютизацією нею раціонального, орієнтацією на умоспоглядальне пізнання зовнішнього світу.

М.Марков розгледів у доробку А.Шопенгауера риси посткласичної філософії, перехід на позиції ірраціоналізму. Наш мислитель, правда, мало звертає уваги на концепцію Шопенгауера про осягнення Універсуму як самореалізацію світової волі. Для М.Маркова важливо те, що самореалізація відбувається через конкретні волевиявлення людей, що воля знаходиться у самосвідомості людини і є проявом самотності індивіда. Він акцентує на тому, що «Воля... есть бессознательное, слепое и неудержимое стремление, хотение собственного существования» (8, 50).

Недоліком філософії Шопенгауера М.Марков вважає відрив волі від розуму. Цю прогалину заповнив інший німецький філософ Е.Гартман, якому вдається визначити «абсолютное начало - единство воли и разума как бессознательное, как начало бесконечно превышающее всякую индивидуальную сознательность - сверхсознательное» (8, 51). Ідея єдності розуму і волі імпонує М.Маркову, бо вихід із кризового стану і народження нової філософії він вбачає в опорі її на конкретні науки, з одного боку, і в поєднанні з релігією - з іншого. Така думка була притаманна і П.Ліницькому, але, як раціоналіст, він категорично не сприймав ірраціоналізму. М.Марков, мабуть, мислячи дещо спрощеніше, бажав бачити у поняттях «світова воля», «зверхсвідоме» риси, притаманні Богам, а ірраціональність - релігійній вірі.

Причиною кризи філософії, за М.Марковим, є поширення серед людей у ХІХ ст. утилітаристських настроїв; у філософії ж вони не бачать практичної користі для себе. Тому одним із напрямків подолання недовіри до філософії має бути її практична спрямованість, яка полягає в осмисленні етичних проблем людського життя, його сенсу. Ці питання наш мислитель розв'язує у контексті критичного аналізу історії евідемонізму, гедонізму, утилітаризму, альтруїзму, аскетизму та ін. Моральний обов'язок розглядався крізь призму філософії практичного розуму І.Канта, а свободи - під кутом зору етики Б.Спінози та Й.Фіхте. Врешті, він приходив до висновку, що обов'язок має органічно поєднуватись із совістю як внутрішнім глибинним почуттям людини; тільки в такому разі вона здобуває справжню свободу. У Марковій етиці намічається теза про необхідність єдності індивідуальних та суспільних інтересів, яка пізніше знайде концептуальне бачення В.Соловйовим.

Етичний доробок М.Маркова ще чекає на своє подальше ретельне дослідження, як і інші грані його духовного спадку заслуговують окремої серйозної розмови.

Підсумовуючи сказане, бачимо у творчій постаті М.Маркова досить оригінального мислителя, який неординарно поєднує філософські підвалини Київської школи філософії духовно-релігійного напрямку з елементами російської філософської думки «срібного

віку» в культурі, з традиціями українського світоглядного мислення. Як і інші передові філософи кінця XIX ст., він боляче усвідомлював необхідність виходу філософії з кризового стану, вбачаючи шлях до цього у зверненні до осмислення внутрішнього світу індивіда, у з'ясуванні морально-духовних начал людини як особистості, її пізнавальних та буттєвих сутнісних сил і потреб.

#### Джерела та література:

1. Компан І. Двадцятипятилетие службы о. ректора Черниговской духовной семинарии протоиерея Н.П.Маркова // Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. - 1886. - № 21.
2. Корольков А. Русская духовная философия. - СПб., 1998.
3. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьева. - М., 1998.
4. Лебедев И. Протоиерей Николай Петрович Марков. Некролог // Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. - 1895. - № 22.
5. Лесевич В.В. Позитивизм після Конта // Історія філософії України. Хрестоматія. - К., 1993.
6. Лینیцкий П.Н. Обзор философских учений. - К., 1874.
7. Марков Н. Общие сведения о состоянии начальной образцовой школы при Черниговской духовной семинарии // Черниговские епархиальные известия. Часть неоф. - 1888. - № 15.
8. Марков Н. Обзор философских учений. - М., 1881.
9. Соловьев В.С. Кризис западной философии // В.Соловьев. Собрание сочинений: В 10 т. - СПб., 1911 - 1914. - Т. 1.
10. Шупик-Мозгова Н. Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. - К., 1997.
11. Юркевич П. Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта // П.Юркевич. Вибране. - К., 1993.
12. Юркевич П. З науки про людський дух // Юркевич П. Вибране. - 1993.

---

## Вікторія Пуліна

●

# СТАНОВЛЕННЯ ЕСТЕТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША

## (впливи та уподобання)

Метою розвідки є з'ясування можливих впливів на формування естетичного світогляду видатного українського мислителя XIX ст. Пантелеймона Куліша. Актуальності даній проблемі надає необхідність звернення до історії української культури, її філософської та естетичної думки, що було і є важливим чинником у процесі самоідентифікації українців.

Дослідження творчості Пантелеймона Куліша представлені значною кількістю праць, які містять пошуки в історичній, філософській, культурологічній, релігієзнавчій, літературознавчій та фольклористичній галузях. Простежується зацікавленість вітчизняних та зарубіжних вчених біографією мислителя, його епістолярною спадщиною (О. Дорошкевич, О. Грушевський, В. Петров, В. Терлецький, О. Федорук). До творчого доробку, а також художнього змісту, стилістики та жанрових ознак творів письменника звертались М. Бойко, М. Зеров, Є. Нахлік та ін. Але звернення до джерел естетичного світогляду П. Куліша практично не простежується, крім поодиноких думок дослідників в межах їхніх біографічних чи літературознавчих праць.

Ставлячи перед собою завдання якомога глибше зрозуміти особистість Пантелеймона Куліша, ми звертаємося до чинників, які безпосередньо могли вплинути і певною мірою вплинули на становлення естетичних поглядів митця. Вимальовуються дві джерельні бази, що дають нам необхідну інформацію: <sup>(1)</sup> свідчення самого письменника через його творчість, епістолярну спадщину, особистий щоденник, спогади та <sup>(2)</sup> праці про П. Куліша (його сучасників та тих, хто займався вивчення його творчості пізніше).

Відомий дослідник творчої спадщини П.Куліша Олесь Федорук поділяє біографію письменника на «зовнішню», «внутрішню» і творчу [7]. До «зовнішньої» біографії можна віднести події самого життя Куліша, відомі факти його творчої

діяльності, формування світогляду, що простежується у життєвих діях письменника, тобто все те, що ми можемо дізнатися, ознайомившись з біографічними даними Пантелеймона Олександровича. «Зовнішня» творча біографія - це творчий шлях митця, що простежується через його твори. Щодо «внутрішньої» біографії - це великий духовний світ людини, який досконало може знати лише сама особистість і то не завжди. Її окремі прояви ми, звичайно, можемо знайти і в «зовнішній» творчій біографії, але саме таємниці внутрішньо-естетичного світу П. Куліша зберігають у собі відповіді на численні запитання, які виникають у процесі осягнення творчої спадщини митця. На наш погляд, ретельне вивчення цих духовних пластів допоможе знайти ключ до глибокого розуміння цієї неординарної особистості та естетично-світоглядних засад творчої спадщини письменника.

Звертаючись до творчої біографії П.Куліша, доходимо висновку, що він, як ніхто інший, є автобіографічним письменником, оскільки вклав у свої твори власну життєву і світоглядну концепцію. Безперечно, знайомство з творами Куліша наближає нас до розуміння становлення і розвитку його естетичних поглядів.

Серед важливих джерел творчо-автобіографічного походження слід назвати «Жизнь Куліша», яку вперше було опубліковано в журналі «Правда» 1868 р. У творі письменник наголошує на великій ролі, яку відіграла його мати у прищепленні любові до рідної культури. Маленький Панько зростав у суперечливій атмосфері: з одного боку, дуже суворий батько: «отця жахався і від його голосу тремтів» [2, 235], з іншого - мати, яка, втративши всіх своїх дітей, пестила свого останнього слабенького сина. Катерина Іванівна була представницею козацького роду, але жінкою простою, неписьменою і «що мала в голові, все те взяла не з книжок, а з живої народної речі» [2, 236]. Сформований ще в дитинстві ідеал жінки ніколи не покидав П.Куліша протягом всього творчого шляху, внаслідок чого домінування жіночого начала в Кулішевих творах стає характерною рисою його естетики. На цей факт звертав увагу львівський дослідник В. Щурат.

П. Куліш описує атмосферу, яка оточувала його у м. Воронежі: це були прості люди, які поряд із матір'ю дали йому можливість прилучитися до народної культури: через пісні, народні оповіді, згадки про старовину. Вражало маленького Панька, що мати не просто співає, а «думає» піснями. Численні приказки, поетичні дріб'язки з народної антології, розповіді про давнину, які будили уяву дитини, - ось така народна естетика стає ґрунтом для формування і становлення творчої особистості майбутнього письменника. Згодом це проявиться у Кулішовому уподобанні етнографічного романтизму, який на початковому етапі творчості письменника стане домінуючою естетичною доктриною. Є. Нахлік також зауважує, що у 40-і роки П. Куліш був захоплений романтичним духом з його увагою до національної історії і народної культури (4, 6). Свою першу невеличку оповідь «Циган» він напише саме на основі розповідей своєї матері. Звернемо увагу на те, що твір був написаний українською мовою.

Крім того, на Пантелеймона вплинуло спілкування з Уляною Терентівною Мужилівською, освіченою панною, яка жила неподалік від маєтку його батьків. Куліш її душу називає поетичною, а саму Уляну Терентіївну - богинею. Саме вона, за згадками П. Куліша, «надихнула його високими книжними ідеалами». Отже, її естетичні уподобання на довгий час стають взірцем для молодого Куліша. У нього з'являється почуття «високого, ізящного і культурного» і «демократична душа отрока зробилась аристократичною» [2, 238].

Знаковою для Пантелеймона Куліша стала зустріч з першим ректором Київського університету /1834-1835 рр./, українським і російським вченим-природознавцем, істориком, фольклористом, письменником Михайлом Олександровичем Максимовичем (1804 -1873) [5]. «В університеті Куліш спознався з особою, що великий вплив мала на його: то був професор «русской словесности», той самий Максимович Михайло» [2, 243]. Перше знайомство Панька Олельковича з київським професором відбулося, коли до його рук потрапила збірка українських народних дум та пісень, видана М. Максимовичем у Москві 1834 року. Ця книжка, за яку юнак віддав усі свої гроші, хоча до того про неї нічого не чув, «стала... первою над усіма іншими». Естетизм народної творчості, який виявлявся в багатстві мови, самобутності розуму, вразив молодого Пантелеймона Олександровича. Саме тоді він приходить до думки,

що фантазія українського народу по своїй природі естетична.

Зацікавленість національною історією та народною культурою приводить П.Куліша до романтизму. Під впливом професора Київського університету почалися і перші літературні спроби Панька Олельковича. Він дебютував міфологічно-етнографічними оповіданнями «О том, от чего в местечке Воронеж высох Пешевцов став» і «О том, что случилось с казаком Бурдюгом на Зеленой неделе» у збірці «Киевлянин», яку видав М. Максимович 1840 р. Вони були пронизані закоханістю у рідну старовину, естетику української історії. Ідеї, що народжувалися під впливом М. Максимовича, а також професора Київського університету В. Красова (вихованець гуртка М. Станкевича, дослідник Вальтера Скотта - детальніше нижче), вплинули на творчість раннього П. Куліша, стали його мистецькою програмою. Так, наприклад, їх спільна думка про народність як «доконечну умову всякого великого поета» стає провідною ідеєю творчих шукань молодого митця.

Для досягнення поставленої мети П. Куліш особливо ретельно опанував усну народну творчість. Він сам записує з народних вуст цілу збірку пісень та інші матеріали, які згодом були опубліковані у збірнику «Украинские народные предания» (1847) і в «Записках о Южной Руси»(1856-1857). Молодий письменник із захопленням знайомиться з відомими фольклорними збірками М. Цертелєва, П. Лукашевича, І. Срезневського, В. Залеського.

Ранній період творчості П. Куліша дослідники пов'язують з етнографічним романтизмом. Як зазначалося раніше, любов до народної творчості у нього не з'явилася раптово. Ще змалку Панько відчув красу народного мистецтва завдяки своїй матері, саме це ми можемо назвати першою сходинкою до глибокого розуміння і в подальшому талановитого відтворення народної творчості. Другою сходинкою до пізнання народної душі було знайомство з Михайлом Максимовичем.

Ми впевнено можемо говорити про значний вплив, що справив на молодого Панька Олельковича відомий історик, етнограф і філолог Михайло Максимович. Зустріч із ним талановитого юнака була доленосною, її вплив яскраво простежується в усій ранній творчості митця. У письменника чітко вимальовується творча програма, тісно пов'язана з поняттям «народність», з'являється неабияке натхнення, нав'яне великою любов'ю до рідного народу, його творчості, до глибокого естетизму, що криється в народних піснях, приказках, в народній душі.

Наступною знаковою фігурою у житті і становленні естетичних поглядів П.О.Куліша був польський письменник, літературний критик і публіцист, представник «української школи» в польській літературі, автор повістей з українського життя Михайло Грабовський (1804-1887). Сам Пантелеймон Олександрович неодноразово говорив про своє захоплення творчістю Михайла Грабовського: «У всякому разі його книжки, хоч би яким був їхній рівень на суді нинішньої критики, були для мене тоді важливим освітнім елементом. Я розумів різниці між ним і Вальтером Скоттом, на якому він виховував свій талант, але Грабовський був ближчий моєму серцеві і впливав на мене сильніше за шотландського барда»[2].

М. Грабовський стає вчителем молодого П. Куліша, критиком і цінителем його творчості. Естетичні образи, створені українським письменником у часи їх тісного творчого спілкування, добре сприймалися М. Грабовським, що надавало неабиякого натхнення молодому авторові. П. Куліш згадує, з яким задоволенням польський письменник знайомився з його новими творами. М. Грабовський бачив у Кулішеві справжнього письменника, справжню поетичну натуру, митця, сповненого сили і розуму, і схилився перед ним з пошаною. Писав він про це в листі до Пантелеймона Олександровича, який повністю представлений в автобіографічному нарисі «Жизнь Куліша» [2, 245-248]. Це дає нам змогу зробити висновок про важливість факту спілкування українського і польського письменників та значний вплив Грабовського на формування естетичного світогляду П.Куліша. Він прислухався до думки свого приятеля, його літературна критика стає на довгий час взірцем і керівництвом до дії на творчій ниві Пантелеймона Олександровича. Український письменник навіть наводить досить детальний аналіз своєї творчості, представлений в листі М. Грабовського до П. Куліша. Так, наприклад, «Чорну раду» він вважав з мистецького боку дуже

слабким твором. Нагадаємо, що Є. Нахлік з цього приводу має протилежну думку і наголошує на тому, що «тут живії люде виведені такими, якими вчинила їх історія, а не такими, якими, може, здавалось аристократові Грабовському...»[2, 246].

Позитивно, навіть дуже схвально М. Грабовський оцінює твори, надруковані у третьому («Воспоминания детства») і четвертому («Майор», «Потомки заднепровских гайдамак») томах чотири томника повістей П.Куліша, виданого 1860 р.: «Там... скрізь надлишок поезії, але поезії, що випливає з самої правди і дійсності; зображених там осіб можна відразу пізнати як таких, котрі живуть і завжди житимуть повнотою і правдою буття, що ним так наділяє своє творіння геній»[2, 246]. У своєму листі до П.Куліша М.Грабовський, прочитавши твір «Майор», акцентує увагу на поетичності і моральній красі дівчини з народу, на протигагу «незграбному і підлому типу півцивілізації». Протиставлення народної культури цивілізації стає суголосним світоглядом українського письменника і згодом буде одним із часто-густо вживаних мотивів його творчості та філософських роздумів. Це протиріччя глибоко переживалося Кулішем протягом усього творчого шляху.

На нашу думку, досить цікавими є думки М. Грабовського про причини вдалості чи навпаки Кулішевих творів. Так, не зовсім довершеними він вважав його історичні романи, оскільки український письменник не зміг повністю неупереджено зрозуміти минуле. Дивлячись же живими очима на сучасність, він, як геніальний поет сприймає все через «найпоетичнішу призму». Ці поради дуже поважного для П. Куліша друга стають керівництвом до дії, до творчо-естетичної самооцінки. 20 серпня 1846 року у щоденнику П. Куліш залишив запис про польського письменника: «...В нем выражается человек духовный с делами и желаниями души человеческой... Обратила на себя мое внимание... простота его души и скромность... Таков всегда истинно умный человек»[3, 24]. Отже, авторитет М. Грабовського як талановитого письменника, критика, розумної людини, що знається на літературі, для П. Куліша був безперечним, хоча, зауважимо, не в усьому Пантелеймон Олександрович з ним погоджувався.

Цікавим фактом і яскравим доказом того, що М. Грабовський відіграв у творчій біографії українського митця велику роль, є те, що образ польського письменника П. Куліш використовував навіть у своїх творах, особливо автобіографічних і частково автобіографічних. Одним з таких творів є «Евгений Онегин нашего времени», де в першій частині описується перебування молодого поета у Грабовського, але в творі П. Куліш його називає подібним іменем Виговський [6].

У цьому ж романі у 4 розділі автор багато говорить про великий вплив на нього Петра Олександровича Плетньова (1792-1866) - російського поета і критика, академіка Петербурзької Академії наук, ректора Петербурзького університету, видавця і редактора журналу «Современник». Ця людина також стає знаковою у долі П.Куліша. Вплив П. Плетньова на формування естетичної свідомості українського мислителя є незаперечним. Свідченням цього є численні згадки про нього Кулішем у листах, щоденнику, автобіографічних творах, посилання у багатьох випадках як на великий авторитет. У щоденнику лишився запис від 16 жовтня 1846 року: «Теперь я вижу уже, как много подействовало на меня сближение с П.А. (П. Плетньовим. - В.П.): я сгармонировался, руководствуюсь его правилами, вкусом и духом суждений» [3, 39]. Їх дружнє спілкування перетворилося на духовний союз. П.Куліш дуже часто цитує П. Плетньова, особливо коли їхні думки збігаються. Він ретельно прислуховується до рекомендацій старшого товариша щодо творчості, розвитку таланту, самовдосконалення. «... Петр Александрович сегодня, между прочим, проповедовал мне одну идею, важную для всякого молодого таланта... молодому человеку, стремящемуся к совершенству, должно выбирать таких знакомых, которые в каком-нибудь отношении могут быть ему образцами и наставниками»...[3, 17]. Завдячуючи П. Плетньову, таким зразком геніальності, «творчим наставником» стає для П. Куліша О. Пушкін. Доказом цього є навіть спроба наслідування мистецьких засобів великого російського поета у романі «Евгений Онегин нашего времени».

Відомий львівський вчений Василь Щурат (1871-1948), на праці якого досить часто посилаються сучасні дослідники творчості П. Куліша, в результаті своїх

прагнень віднайти філософську канву його творчості доходить висновку, що це був спінозизм. Цікавим для нас є те, що львівський вчений з метою глибшого розуміння естетичної основи творчості українського мислителя робить спроби відтворити духовне оточення, в якому формується світогляд П. Куліша. В. Щурат подає еволюцію Кулішевих поглядів, які відбилися в його творах. Шукаючи «ключ розуміння» (вислів В. Щурата), він прагне завести читача «у ту країну поета, в якій єдино можна поета зрозуміти» [8, 93]. На думку львівського критика, шлях П. Куліша лежить «через обоз московських слов'янофілів 1830-х рр. У москвофільський гурток поляків Правобережної України 1840-х рр., потім у сферу туркофільських настроїв, викликаних у Росії Російсько-турецькою війною, подібно як раніше там (і в Шевченка) симпатії до черкесів викликало завоювання Кавказу, а в кінці ми, тримаючись писань Куліша, як нитки Аріадни, опинились би в спіноцизмі англійських поетів - такого улюбленого Кулішем Байрона і його друга та учителя в обсягу філософії Шеллі»[8, 93]. До речі, цікавою, на нашу думку, є спроба критика зворотного тлумачення світоглядних джерел Кулішевої творчості. Так, у творах П. Куліша «Маруся Богуславка», «Магомет і Хадиза», «Драмована трилогія», безперечно, постають нові шляхи пошуку «ключа розуміння» автора. Очевидним є аристократизм автора цих творів, його особливе ставлення до релігії і вельми помітний культ жінки. Як ми вже зазначили раніше, деякі естетико-світоглядні орієнтири мають своє коріння в дитинстві українського письменника.

Вище вже згадувалося ім'я однієї з відомих фігур духовного оточення П. Куліша (професора Київського університету Василя Красова. Він був вихованцем московського гуртка М. Станкевича. Цей гурток відіграв велику роль у духовному житті Росії 30-х років XIX ст. В. Щурат надає цій постаті значної ваги у формуванні естетичного світогляду молодого П. Куліша, наголошуючи на співзвучності ідей гуртка і творчості мислителя. А саме: це пошуки єдиної вічної ідеї, шлях до якої лежить через просвітительство і гуманізм. Щодо літературно-естетичних поглядів Миколи Станкевича, то вони ґрунтувалися на засадах істинної народності, заперечувалися фальш та вульгарність у мистецтві. Поет В. Красов, як гуртківець, був носієм зазначених ідей. Якщо підтримувати точку зору В. Щурата про значний вплив одного з університетських учителів на молодого П. Куліша («Він кинув у Кулішеві душу сім'я, яке в ній не пропало»[8, 96] ), то ми можемо у цьому спілкуванні побачити паростки багатьох естетичних особливостей творчої спадщини письменника. Це і особливе ставлення до народної естетики та народного мистецтва, просвітительські та гуманістичні ідеї, прихильність до романтизму, особливо етнографічного, естетичні особливості Кулішевої літературної критики. Певні філософські та літературні уподобання, що також вплинули на естетичні смаки П. Куліша, можна пов'язати з ім'ям В. Красова. Він працював над дисертацією «Про напрями поезії в німців і англічан з кінця XVIII ст. і про вплив їх на нашу рідну поезію», отже, шукаючи філософську основу поетичної творчості англійських письменників Байрона, Шеллі, професор стає натхненним вчителем П. Куліша. В. Щурат вважає, що український письменник саме завдяки В. Красову переймається «перестилізованими ідеями Спінози», які простежуються у творчості англійських поетів [8].

Сучасна дослідниця спадщини П. Куліша Галина Поперечна у своїй дисертації наголошує на непереконливості тверджень В. Щурата про вплив В. Красова на формування світогляду українського мислителя. Вона аргументує це тим, що сам П. Куліш ніколи не згадував ім'я київського професора, а з творами Гете і Шіллера познайомився ще у Новгород-Сіверській гімназії. Крім того, на думку Г. Поперечної, захоплення передовою німецькою і англійською літературами мислитель переживав як до вступу в університет, так і після нього.

Ми все ж таки більше схилиємося до думки В. Щурата про певну знаковість зустрічі П. Куліша і В. Красова. Звичайно, світоглядна позиція українського мислителя почала формуватися набагато раніше, ніж він потрапив у Київський університет, але зустріч з однодумцями, на наш погляд, підсилила естетичні переконання молодого П. Куліша, що були закладені ще в дитинстві, і доповнила їх філософською мудрістю, яка була суголосна його світосприйняттю. Тим паче, що думку про спінозизм, який прийшов до П. Куліша скоріш за все з гуртка

Станкевича через В. Красова, поділяють такі дослідники, як В.Ю. Євдокименко, І.С. Романченко. Згадувана авторка дисертації «Філософська антропологія та історіософія Пантелеймона Куліша» Г. Поперечна також наголошує на слушності твердження В. Щурата щодо ідей спінозизму.

Отже, якщо реконструювати філософські авторитети П. Куліша, що безпосередньо вплинули на формування його світогляду, а саме естетичних поглядів, то серед імен видатних мислителів, таких як І. Кант (1724-1804), Й. Г. Фіхте (1762-1814), Г.В.Ф. Гегель (1770-1831), Ф.В.Й. Шеллінг (1775-1854), слід назвати ім'я відомого голландського філософа Б. Спінози (1632-1677).

Не зупиняючись детально на філософії Б. Спінози, згадаємо декілька ідей, що були суголосними Кулішовому світогляду. Зазначимо, що спроби проаналізувати спільне і відмінне були у В. Щурата у вже згадуваній нами його роботі «Філософська основа творчості П. Куліша» (Львів, 1922). Він називає такі світоглядні характеристики, як акцентування на необхідності жити за законом Божим, законом природи, а також прихильність до концепції фаталістичного детермінізму. Підтримуючи В. Щурата, В. Євдокименко продовжує аналіз і доповнює «філософією природовідання» П. Куліша і його тезою про визначальну роль духу в житті суспільства, що також є наслідком впливу творів Б. Спінози на українського мислителя [1].

Отже, названі ідеї могли стати підґрунтям роздумів П. Куліша над проблемою взаємодії природи та цивілізації, що чітко простежується у всій творчій спадщині письменника. На підставі цих ідей мислитель приходять до думки, що визначальною в розвитку людства є певна сила, яку він називає «життя духу». Невипадкова велика зацікавленість народною естетикою, як проявом народного духу. З цього приводу можна назвати і ідеї щодо надання життєдайної сили народній естетичній в сучасному йому світі через просвітництво.

Таким чином, знаковими для формування естетичного світогляду П. Куліша були освічена панна Уляна Мужилівська, видатний український вчений, ректор Київського університету Михайло Максимович, польський письменник, літературний критик і публіцист Михайло Грабовський, російський поет і критик, академік Петербурзької Академії наук, ректор Петербурзького університету Петро Плетньов і, звичайно, мати Панька Олельковича. Вони привели молодого письменника на шлях романтизму з його увагою до народної естетики. Але це далеко не повний список джерел естетичних поглядів П. Куліша. Так, ми тільки окреслили філософські впливи на українського митця, але говорити в цьому сенсі тільки про Спінозу замало, тому вивчення філософських інтересів П. Куліша є перспективним у подальших розвідках у цьому напрямку.

#### Джерела та література:

- 1 Євдокименко В. Критика ідейних основ українського буржуазного націоналізму. - К.: Наукова думка, 1967. - 270 с.
- 2 Куліш П. Життя Куліша // Куліш П. Твори в 2-х т. - К.: Наукова думка, 1994. - Т.1. - С. 234-266.
- 3 Куліш П. Щоденник. — К.: Інститут української археографії АН України, 1993. - 87 с.
- 4 Нахлік С. Пантелеймон Куліш // Куліш П. Твори в 2-х т. - К.: Наукова думка, 1994. - Т.1. - С. 5-36.
- 5 Пуліна В. Вплив Михайла Максимовича на формування естетичних поглядів раннього Пантелеймона Куліша // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (До 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка). Матеріали Міжнародної наукової конференції «Людина - світ - культура». - К., 2004. - С. 296-298.
- 6 Пуліна В. Пушкінські мотиви в творчості Пантелеймона Куліша // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Вип. 26. Серія: філософські науки: Збірник. - Чернігів: ЧДПУ, 2004. - № 26. - С. 56-60.
- 7 Федорук О. П.О. Куліш і М.Д. Білозерський: взаємини на тлі доби // Куліш П. Листи до М.Д. Білозерського. - Львів-Нью-Йорк: В-во М.П. Коць, 1997. - С. 3-32.
- 8 Щурат В. Філософська основа творчості П. Куліша // Хроніка 2000. - № 39-40. - С. 92-115.

