

Дригорович

F 1166

950

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ

ПРОФ. УКРАЇНСЬКОГО ПЕДАГОГІЧНОГО ІНСТИТУТУ В ПРАЗІ

ПРИВ.-ДОЦ. УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В ПРАЗІ

НАРИСИ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ



УКРАЇНСЬКИЙ ГРОМАДСЬКИЙ ВИДАВНИЧИЙ ФОНД

П Р А Г А

**НАРИСН З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ
НА УКРАЇНІ.**

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ

ПРОФ. УКРАЇНСЬКОГО ПЕДАГОГІЧНОГО ІНСТИТУТУ В ПРАГІ
ПРИВ.-ДОЦ. УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В ПРАГІ

НАРИСИ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

П Р А Г А

УКРАЇНСЬКИЙ ГРОМАДСЬКИЙ ВИДАВНИЧИЙ ФОНД

1931

ПЕРЕДМОВА.

«З цією „історією” трапилась історія». Рукопис її, що був уже написаний року 1927, з різних причин не попав до друку і випадково загинув разом з іншими манускриптами і усіма моїми матеріалами до історії філософії на Україні. Лише тепер, коли знов з'явилась можливість цю працю видрукувати, довелося писати «нариси», користуючись датами моєї пам'яті та тим значно меншим, щодо обсягу, матеріалом, що був мені приступний. Тому то деякі постаті (Т. Прокопович, Д. Велланський, С. Гогоцький) освітлені більш побіжно, ніж вони того б заслуговували. А проте картина, мені здається, є досить суцільна. Прогалини я надіюсь поповнити при нагоді пізніше...

Ці «нариси» мають популярний характер. Тому в них оминаю всі історіографічні питання (їм присвячена моя праця «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання.» Прага, 1926, 2 вид. ч. 1, Прага, 1929; до неї і відсилаю усіх, хто цікавиться літературою питання), тому я не даю в книзі і апарату приміток, обмежую посилки найнеобхіднішим мінімумом, не обґрунтовую завжди тих моїх тверджень, які розходяться з пануючими поглядами (хоч, я гадаю, що не висловлюю ні однієї думки, яку б не міг достатньо та детально обґрунтувати).

«Нариси» написані при співробітництві мого шановного учня п. Л. Миколаєнка. Ним написана уся глава про Гоголя, крім останнього §. Крім того, увесь текст книги було мною з ним обговорено і згідно з його зауваженнями я робив поправки, доповнення та зміни в написаному. Найбільшу участь п. Л. Миколаєнко брав в обробленні глави про народний світогляд.

Вважаю своїм обов'язком висловити свою подяку членам двох наукових товариств, в яких мною читалися, як доповіді, окремі частини цієї книги, а саме «Українського Історично-Філологічного Товариства у Празі» та «Філософського Общества в Празі». Значна частина тих зауважень, що було мені зроблено в дискусіях, мені дуже придалася.

Слід було б тут ще також звернути увагу на той факт, що ця праця повстала, як плід часів мого дозвілля, що історія філософії на Україні не є головною темою моїх студій, і що тому той матеріал, який я подаю, не може вважатись завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки — скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження, що досі оминалась україністиком. Лише глава про Сковороду є резюме значно більшої спеціальної моєї праці. Так само є скороченням більшої праці і глава про Гоголя.

Дм. Чижевський.

Прага. 1. V. 1929, — Церинген. 15. VIII. 1930.

ФІЛОСОФІЯ І НАЦІОНАЛЬНІСТЬ.

1. Нація і людство.

Є можливі два різні скрайні погляди на те, що таке є національна особистість і яке її значіння. Ці погляди вже дуже давно існують і дуже давно поборюють один одного. Один із цих поглядів можна назвати раціоналістичним, другий романтичним. З пункту погляду раціонального може здаватись, що перший з них є цілком консеквентний і «само-собою-зрозумілий». Він базується на цілком логічних аргументах і промовляє до нашого розуму. Тому не дивно, що ми дуже часто зустрічаємо його в історії людської думки, що він повстає знов і знов, скільки б не боролосся з ним інше розуміння проблеми нації — «романтичне».

Раціоналістичний погляд на націю базується на тій основній передпосилці, що в житті лише те має сенс, що можна зрозуміти й обґрунтувати розумом. З пункту погляду раціонального усі люди безумовно однакові, рівні між собою. Поскілки люди здійснюють, хочуть здійснювати й мають здійснювати в своєму житті правду, справедливість — соціальну та етичну, красу, постільки вони усі стремлять і мають стреміти до одного, бо дійсна правда це є правда, що для усіх людей, завше та усюди є й має бути однакою, дійсна справедливість є та справедливість, що є й має бути справедливістю усюди й для усіх, дійсна краса не повинна залежати від місця та часу. Отже те, що є в людським житті «об'єктивно» цінним, є усюди й для усіх однакове і те саме, незмінне і нерухоме. — В житті й історії це не є так, — ми маємо різні наукові, філософічні, релігійні погляди, ми бачимо різні побутові звичаї, різні моральні приписи, різні художні «стилі» та «смаки». Треба думати, що одні із цих поглядів на правду, на справедливість, на красу є помилкові, інші є правильні. Люди, розуміється, дуже часто помиляються. Історія людства і його сучасність повні такими помилками. І національне життя, національні особливості, національні різниці і належать, власне, мовляв, до таких помилок, «ухилів». Історичний розвиток направлений (або ми маємо стреміти до того, щоб він був направлений) до усунення оцих відмін, різниць, «ухилів» та помилок. Дійсно визначні особи і з'явища вже і зараз, коли спільність усього людства ще недосягнена, піднімаються над помилками і різноманітністю до вселюдського, єдиного і однако-

вого для всіх. Раціоналісти (розумні раціоналісти по меншій мірі) не роблять із цього висновку, що треба «не визнавати», «відкидати» національні особливості. Вони приймають факт існування цих особливостей, як «необхідне зло», що базується на традиції, що не може загинути зараз так само, як не можуть бути усунені помилки та усе фалшиве і невірне, несправедливе у сучасній науці, в сучасному соціальному устрою, в сучасному художньому «стилі» і т. ін. Але дійсно цінним і важливим є лише «вселюдське», наднаціональне, надчасове.

Як не здається логічно консеквентним оцей погляд на проблему нації і які не наводяться в оборону його історичні аргументи, але в ньому самому лежать такі глибокі та основні помилки, що з повним правом ми можемо погодитися з тими представниками «романтичного» погляду на націю, що на ці помилки та односторонність раціоналістичного погляду вказують. — Вже в органічному житті ми зустрічаємо таке багатство різних форм та типів, яке показує нам, що навряд чи може існувати життя (не тільки органічне, а й людське — індивідуально-психічне та суспільне), яке б такої різноманітності форм та типів у собі не мало. Чи можлива природа, в якій би був лише один тип рослин, або одна порода тварин? Чи мало б сенс людське життя, колиб воно відбувалось серед може й ідеальних, але цілком подібних один до одного людей? Це може з пункту погляду розуму «незрозуміла» витрата сили і матерії, що природа продукує різноманітні та по різному збудовані істоти, але ця «незрозумілість» лише вказує, що розум не є здібний зрозуміти життя, як воно є, до кінця, показує, що природа не є наскрізь «розумна» і раціональна, але ні в якому разі не може бути аргументом, доказом того, що ця природа «помиляється». Йде «хибним» шляхом, бо якраз ця різноманітність органічних форм в природі зумовлює, робить можливою пишність і розкіш органічного життя, поскільки різноманітні типи, форми й породи — в боротьбі та співпраці між собою — живуть через постійний обмін між собою матерії та сили. Так само і людське суспільство можливе лише тому, що є різноманітність і різнобарвність типів і психологічних осіб окремих людей, бо ніяке суспільство не склалося б із цілком однакових однотипових індивідумів. — Так само стоїть справа і в історії і в культурі. Найліпшим прикладом можуть бути зміни в історії людства. Різні стилі — класичний і романтичний, готика і рококо можуть бути для нас одночасно прекрасні, не дивлячись на всю їх протилежність та розбіжність, і не дивлячись на нашу найбільшу симпатію до того або іншого з них. Так і в інших сферах культурної творчості. Вічні і цінності не є такі одноманітні і односторонні, як це вважає раціоналістичний погляд. І в повноті історичного життя реалізуються окремі боки, форми вічної краси, одна за однією, а то й разом у різних «напрямах», «течіях» мистецтва! Так само не тільки в мистецтві, а і в інших формах культурного життя — в релігії, філософії, науці. «Вселюдське» значіння, вічність окремих культурних форм (у тім числі і форм національ-

ного життя) є таке саме, як абсолютне значіння окремих однобічних «напрямків», «шкіл», течій та стилів у мистецтві. Це різні прояви, різні реалізації, здійснення тих самих — абсолютної правди, краси, святости, справедливости. І цінність їх якраз і полягає у їх індивідуальності, окремішності. бо якраз те, що в усіх них є індивідуальне і доповнює інші вияви, освітлює абсолютні цінності з інших сторін, ще не виявлених в інших здійсненнях їх у історії.

Цілком ясно, як треба з цього пункту погляду розв'язати питання про відношення між нацією та людством, між національним та вселюдським, — кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в оцих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий. Тому кожна нація якраз в своєму своєрідному оригінальному, у своїй «однобічності» і обмеженості і має вічне, загальне значіння. Як живі, різноманітні людські індивідууми у суспільстві, так конкретні, різноманітні нації з'єднані в людстві. Тільки через них і в них людство є можливе. Тому то романтичний погляд на націю аж ніяк не веде до національної виключности і національного засліплення. В той час, як на ґрунті раціональної теорії нації часто буває, що представник якогось окремого національного типу свій національний тип приймає за єдиний «правильний», єдиний вічно цінний. — для представника романтичної теорії це значить просто піти проти передпосилок власної думки, і це було б можливо лише коли б він залишив основи власної теорії.

Розуміється, теорія нації не обмежується лише тим, що ми сказали вгорі. Але зараз ми можемо цим обмежитись, бо сказаного досить, щоб зрозуміти проблему національної філософії.

2. Філософія і філософії.

Так само, як на націю, можна дивитись і на усі продукти національної культури, — на національне мистецтво, науку, філософію. Є два погляди на філософічне знання, що якнайтісніше зв'язані з тими, про які ми говорили у відношенні до нації.

На розвиток філософії можна дивитись, як на процес постійного накупчування окремих пізнань. Філософія складається, мовляв, із окремих тверджень, вірних або невірних. Розвиток філософії і є процес збільшення кількості вірних тверджень та спростовання і відкидання невірних. Отже, історія філософії є історія помилок людського духа. Поскільки помилки виправляються, відпадають, постільки ми маємо справу вже з надісторичним. — Цьому поглядові треба протиставити інший, який був найбільш рішучо та послідовно розвинений на початку ХІХ віку Гегелем. Абсолютна правда не може розкритися ні в якому закінченому вияві. Кожний окремих вияв абсолютної правди, — тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише часткова правда, фрагмент, уривок абсолютної правди, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного. Ця «не-

повнота» є причиною змін і боротьби ідей в історії думки. Одна неповна правда бореться з іншою теж неповною та частковою. Але і усяке сполучення таких «неповних», «часткових» правд в єдність, усяка їх «синтеза», яка може бути досягнена обмеженим людським розумом, є необхідно теж неповна, теж часткова і тому вимагає знов доповнення. Тому ані на одній синтезі історичний розвиток філософії не кінчається, тому повстають усе нові й нові противенства між світоглядами та пунктами погляду, що сполучаються та з'єднуються в усе нових і нових синтезах — кроках до безмежної повноти, абсолютної правди.

Так ми розуміємо значіння факту існування багатьох «філософій», себто багатьох «шкіл», течій, напрямів, світоглядів. Кожна конкретна філософічна система є одночасно обмежений та частковий вияв абсолютної правди і вияв певного часового, національного, мистецького, наукового, релігійного і т. ін. пункту погляду. Кожна конкретна «філософія», себто певна окрема філософічна система є певне усвідомлення абсолютно-цінних, непереходимих елементів певної національної культури, наукового світогляду, мистецького стилю, певної позитивної релігійності тощо, є піднесенням цих конкретних форм культури у сферу абсолютної правди. Як не мусимо говорити, що лише один тип людей є здібний до моральності, а навпаки вважаємо, що кожна людина зі своєю індивідуальною своєрідністю є однаково цінним і важливим елементом «морального всесвіту», як ми не можемо вважати лише один художній стиль носителем прекрасного, краси, а вважаємо, що в кожному розкриваються різні і в різноманітності своїй однаково важливі сторони краси, так само і щодо окремих «філософій». І як моральний світ збіднів би, якби не було різних типів людей, що різними шляхами і у різних формах стремлять до справедливості, як збідніло б мистецтво, колиб воно втратило різні національні та історично зумовлені стилі, так і з пункту погляду філософії, якби не було різних історично-змінливих та національних «стилів» у ній.

Не треба думати, що неможливі зовсім «помилки» у філософії. Але джерело та характер цих помилок є інші, ніж звичайно собі уявляють. «Помилки» мають головним чином «негативний» характер — є негациєю якоїсь реальності, яку не помічає автор тієї чи іншої теорії. Іншими словами — помилковість у філософії є проголошення «однобічного» і обмеженого абсолютно-вірним та безумовним. Так кожна «філософія», кожна окрема система, що хоче бачити у собі реалізацію абсолютної правди, стає помилковою. Кожна національна філософія, що хоче бачити у собі єдину й усю правду, стає на хибний шлях.

3. Розвиток філософії.

Хід розвитку філософічної думки є тому ніби перехід від однієї часткової правди до другої, від однієї «однобічності» до другої і може бути — безплідним хитанням між цими однобічними, обме-

женими правдами, а іноді — підняттям над тими однобічностями, що в даний історичний момент репрезентовані у даного народу, в даній культурі, еліттям цих «однобічностей» у єдність, до «синтези» їх. І ця синтеза залишається всеж обмеженою, однобічною, але вона, поскільки вона зливає два однобічних означення Абсолютного, є тим самим вже «вища», ближча до абсолютної правди. Розвиток філософії і полягає головним чином у цих моментах синтези.

Звернувши увагу на цей «синтетичний» характер філософічної творчості, ми зрозуміємо і те, що ті основні посилки, які лежать в основі синтези, повинні бути якнайбільшим «доповненням» одна одній, себто повинні бути противними одна одній. Розвиток філософії і є дійсно рух між протилежностями і через протилежності до синтези.

Такий є рух цих протилежностей і в межах кожної національної філософії. Тому то можна говорити, що у кожній національності звичайно репрезентовані якісь дві полярно-протилежні течії. Так само можна бачити полярно-прилежні устремління і в кожную історичну епоху, так само полярні протилежності розвиваються і в межах кожної окремої течії чи напрямку. Але ці полярні протилежності мають між собою щось спільне, завдяки чому вони — не кожна окремо, а обидві разом — характеризують дану націю, епоху, філософічний напрям тощо. Так у французькій філософії аж від середньовіччя боролись філософічний містицизм та раціоналізм, в англійській філософії — емпіризм та платонізм, в німецькій — спекулятивна й індуктивна методи, в російській — релігійні тенденції і різні форми «просвіченості» — матеріялізм, позитивізм тощо. Так в філософії XVII віку боряться емпіризм і раціоналізм, в філософії XVIII віку — «просвіченість» та містична релігійність, в філософії XIX віку спекулятивна філософія та позитивізм і т. д. Так само боряться протилежні тенденції і в межах кожного окремого напрямку: в раціоналізмі — скептицизм та реалізм, що вірить в самостійне існування понять, в емпіризмі кладеться в основу або досвід сенсуальний, або позазмисловий, в «просвіченості» маємо раціоналістичний та сенсуалістичний полюси і т. д.

*

Самі національні пункти погляду в філософії є у відношенні один до одного саме такими противенствами, протиріччями, через які проходить розвиток світової філософії, як цілого. Тому то лінія філософічного розвитку в різні епохи, так би мовити, проходить через різні країни, через різні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише один раз. Таким чином окрема нація в певні моменти репрезентує історичну сучасність — іноді разом з іншими націями, а іноді і сама.

Переважно три моменти характеризують особливості філософії даної національності — 1. форма вияву філософічних думок, 2. ме-

тода філософічного дослідження, 3. будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей. Форма вияву філософічних думок може є найбільш зовнішня національна риса у філософії. Стремління до простоти і прозорості у англійців, стремління до симетрії і схематизму у французькій філософії, стремління до відкриття «діалектичних моментів», протиріччя і «руху» думки між ними — в німецькій (що здається декому «туманністю» німецької думки) — це є, без сумніву, важливі, але зовнішні риси. Значно більше значіння має метода філософування — емпірична та індуктивна метода англійської філософії, раціоналістичні докази у французькій, трансцендентальна та діалектична метода у німецькій накладає відбиток на саме єство філософічних систем цих націй. Ще глибше значіння будови системи. Від цього залежать як максимально оригінальні і цінні, так, щоправда, й максимально «помилкові» національні риси філософічних систем. Різне постановлення в системі цінностей релігійних, теоретичних, етичних, естетичних, вітальних і т. д. — це, розуміється, є основа системи. Так само залежить від цього архітектонічного моменту і різна характеристика окремих сфер цінностей, — «почуття», «припис», «обов'язок» є основні форми моральних цінностей в англійській, французькій та німецькій етиці, або згода з досвідом, з розумом, із внутрішньою закономірністю пізнання, як теоретико-пізнавчий критерій в тих самих націй. Поскільки одно із цих тверджень абсолютизується, проголошується загальнозначним, і негуються усі інші, постільки ми маємо справу з основними помилками національних філософій.

Так! Національні «помилки» дуже характеристичні, дуже важливі для «стилю» національних філософій, так само, як «помилки», «хиби» людини не менш характеристичні для неї, як її позитивні сторони. Так само як людина, і нація має кожна свої певні конкретні «небезпеки», можливості падіння. Так зокрема — у сфері філософії. Англійський емпіризм має тенденцію до виродження у поверховість, французький раціоналізм — у схематизм та бідність, німецька спекулятивна філософія — у зайву темноту та штучну конструктивність.

4. Українська філософія.

Коли ми говорили, що лінія філософічного розвитку переходить із країни до країни, то це твердження не торкалося ані України, ані інших славянських народів, бо ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб «великий філософ» чи то українець, чи представник якоїсь іншої славянської нації утворив синтезу світового значіння. «Світового значіння», себто яка була б вихідним пунктом дальшого філософічного розвитку філософії в світовому масштабі. Мало цього, в межах національних у славян і досі поруч з чистими теоретиками можуть бути поставлені мисленники, які тільки намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм

останньої філософської обробки. Так починався розвиток у більшості народів старого та нового часу. Але філософські тенденції кожного народу виявлялися яскраво й виразно завше лише в по-
статях великих систематиків і лише тоді виразно виступали риси філософського національного обличчя. Можна сміливо сказати, що національні особливості філософії досократиків та навіть Сократа стали ясними лише після Платона та Аристотеля. Так само німецька філософія середньовіччя та ренесансу, а може навіть Ляйбніц, стають нам зрозумілі цілком в своєму національному характері лише після Канта та т. зв. «німецького ідеалізму» (Фіхте, Шеллінг, Гегель). Так само в Англії середньовічні течії з ухилом в бік емпіризму стають нам ясні лише, коли ми знайомимося з англійським емпіризмом новітніх часів, або англійський платонізм XVII віку стає зрозумілий при освітленні його з пункту погляду англійського гегеліянства кінця XIX — початку XX віку.

Тому ми знаходимося в досить скрутному становищі, коли захочемо схарактеризувати українську філософську думку, бо ми можемо з повною певністю сказати, що маємо тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософській творчості українських мисленників майбутнього. Власне так само стоїть справа і в інших славян. Ані релігійна філософія у росіян, ані «месіанізм» у поляків теж не досягли такого рівня, щоб можна було говорити про світове їх значіння.

Славянській (зокрема українській) філософії треба ще чекати на свого «великого філософа». Тоді те оригінальне, що може є в зародку в творах дотеперішніх славянських мисленників виступить у весь зріст, відкривши глибини національного духа, не лише перед усім світом, а й перед народом самим. Так Ніцше побачив в трьох великих представниках німецької філософії — у Ляйбніці, Канті, Гегелі (з яких він ні з одним не погоджувався) вияв німецького духа. — Чи можемо ми сказати — питає він себе, — що основні твори німецьких філософів є «німецькі». «Чи маємо ми право сказати: вони є твір „німецької душі“ або по меншій мірі її симптом, в такому сенсі, як, напр., ідеологію Платона, його майже релігійне божевілля форми, ми звикли вважати явищем „грецької душі“? — Чи були дійсно німецькі філософи — філософично німці? — Я нагадаю три випадки. Поперше, незрівнянне відкриття Ляйбніца, з яким він залишився переможцем не тільки над Декартом, а й над усіма, хто до його філософував, — що свідомість є для уявління лише випадковою ознакою, а не його необхідним та сутнім атрибутом; отже, що те, що ми зовемо свідомістю, є тільки одним із станів нашого духовного та психічного світу і далеко ще не він сам. — Пригадаємо, подруге, той колосальний знак запитання, який Кант поставив над поняттям причиновості. Він почав обережно відмежовувати сферу, в межах якої це поняття має взагалі сенс. — Візьмемо, потретє, той подивний виступ Гегеля, яким він зрушив усі добрі і злі логічні звички і звичаї, почавши вчити, що родові поняття розвиваються одно із другого. — Чи є в цій гегелівській но-

вині, яка вперше принесла основне поняття „розвитку” в науку, щось німецьке? — Так, без сумніву: в усіх трьох випадках ми відчуваємо, що „відкриті” та вгадане, щось у нас самих, і ми вдячні за це і здивовані разом, — кожне із цих тверджень є ґрунтовна частина німецького самопізнання, самодосвіду, самосхоплення. „Наш внутрішній світ є значно багатіший, ширший, глибший”, — так відчуваємо ми усі з Ляйбніцом; як німці, ми сумніваємося разом з Кантом в остаточній значності природознавчого пізнання та взагалі в тому, що можна назвати „причинним”: приступне пізнання здається нам як таке вже менш цінним. Ми, німці, є гегеліянці, навіть якби ніколи не було ніякого Гегеля, поскільки (в протилежність усім романцям) уділюємо інстинктивно ставанню, розвитку глибший сенс і більшу вартість, ніж тому, що „є”, — ми ані трохи не віримо в поняття „буття”; так само, поскільки ми не бажаємо визнати за нашою людською логікою, що вона є логіка яко така, єдина форма логіки» (Werke, V, 299—301, «Fröhliche Wissenschaft», V, § 357). — Досі ми не маємо таких філософів, значіння яких для усіх було б таке безумовне, як значіння, скажемо, Канта в історії німецької думки, яке визнає навіть Ніцше, що був запеклим ворогом Канта і кантіанства, або зі значінням Декарта, Мальбранша, Паскаля для французької думки. Розуміється, можна говорити про Сковороду, Гоголя або Юркевича, як про типових представників національного українського характеру. Але ні першому, ні другому, ні третьому не вдалося свої своєрідні думки прищепити світовій думці, та щодо Сковороди і Гоголя, то вони більше належали до тих, хто ставить проблеми, ніж до тих, хто дає їм остаточну формуловку.

Для характеристики української філософічної думки робить великі труднощі ще те, що українське культурне життя не завжди було різко та яскраво усамостійнене і відокремлене. Мінявся і ступінь політичної залежності і ступінь рівня національної свідомості, зокрема національної свідомості інтелігенції, — отже, найважливіші з передпосилок культурного розвитку. Українська історія знижується на певний час до рівня «областної історії» (російської, почасти польської). Наслідком цього було те, що значна частина видатніших представників української думки працювала поза межами України, а навпаки, на Україні брали живу участь в культурному життю чужинці.

Навіть мова, яка часто може служити критерієм, чи відносити дану особу до тієї чи іншої культури, і вона тут не може бути певним мірилом вже через те, що в українській мові майже не писав ніхто з українських мисленників. Проте, національні особливості виявлялись в їх думках, як це завжди буває, цілком спонтанно, «само собою». В ХІХ. віці на Україні — і ніяк не асимілюючись з українським життям — перебували представники інших націй. Вони мали певні «впливи», іноді досить широкі. Інші чужинці були тісніше зв'язані з Україною — походженням і вихованням, участю в національним русі. Вони свідомо стреміли зрозуміти психологію

українського народу, перейняти його традиції. Розуміється, в межах кожної нації існують завше різні групи культурних діячів, що в досить різних ступенях і формах виявляють дух даної нації. На Україні, однак, було багато таких, що занадто далеко стояли від місцевих культурних традицій. Проте, не може бути сумніву, що характеристику української психіки та особливостей української думки дістанемо не менше виразну, ніж, напр., характеристику, що її дають різні автори окремим німецьким «племенам» («*Stämme*»), які, хоч і ніколи не були національно відокремлені від цілої німецької нації, але мали сильні місцеві державні, політичні, культурні традиції. На Україні протягом одного віку ці традиції були у великому занепаді. Натомість протягом століть перед тим вони були самостійні та повинні були відстоювати себе проти натиску чужонаціональних стихій з різних боків.

Для українського філософічного життя може ще занадто рано писати історію його. Але така спроба всеж є можлива. Лише треба і авторові і читачеві ставитися до її вислідків, як до лише провізоричних, тимчасових, мати на увазі, що вони можливо будуть виправлені і скореговані дальшими дослідженнями.

5. Літературні вказівки.

До проблеми національної філософії можемо вказати лише небагато праць: Н. С o h n: *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*, Berlin, 1914; W. W u n d t: *Die Nationen und ihre Philosophie*, Lpz. 1915; статті М. S c h e l e r'а в його збірнику статей «*Vom Genius des Krieges*», Lpz., 1917, і «*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*», том III, Berlin, 1923; дуже добрий матеріал до зрозуміння духа грецької філософії дає J. S t e n z e l: *Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung* («*Neue Jahrbücher für klassische Philologie*», 1921). Окремі замітки розкидані в різних працях Н. Б е р д я є в а. Я готую до друку статтю «Платон, як філософ національної грецької культури».

До історії української філософії див.: C l e m e n s H a n k e w i c z: *Grundzüge der slawischen Philosophie*, I Heft, Krakau, 1869; 2 вид. Rzeszow, 1873; В. Щ у р а т: *Українські джерела до історії філософії*, Львів, 1908; моя книга: *Філософія на Україні*, Прага, 1926; 2 вид. I частина, Прага, 1929 (рецензії, які дають деякі доповнення і поправки — В. З. «Поступ», 1928, 3—4; Я. К о л у б о в с ь к и й: «Записки Ніжинського Інституту Нар. Освіти». VIII, 1928; Г. Ф л о р о в с ь к и й: «Путь», 1929).

II.

УКРАЇНСЬКИЙ НАРОДНИЙ ХАРАКТЕР І СВІТОГЛЯД.

1. Загальні замітки.

Цілком ясно, що було б дуже добре починати характеристику історичного розвитку якоїсь національної філософії начерком тих національних підвалин, на яких ця філософія виростає. Ці підвалини є те, що ми могли б назвати «народним світоглядом». Народний світогляд є національно-зумовлене становисько даного народу

до світу та життя. Він виявляється і в тім, що цей нарід в світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно і т. д. — Розуміється, протягом віків народній світогляд не залишається все тим самим. І впливи чужих культур і великі зміни у власнім житті — все це накладає свій відбиток на психіку народню. Народній світогляд є, таким чином, сполучення певних надісторичних та історичних елементів. Історично-зумовлені елементи, розуміється, легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації. Але й ті й інші в кожен даний момент накладають свій відбиток на філософічну творчість представників даної нації.

Не треба думати, однак, що народній характер і світогляд є повна та цілісна єдність. Є завше в кожній нації різні психологічні типи людей, є певні різноманітні соціальні типи, є, нарешті, місцеві відміни, що можемо назвати племінними. Усі такі відміни дуже ускладнюють національне обличчя народу і роблять його характеристику надзвичайно складним завданням. Від цієї різноманітності характерів залежать і певні ухили у світогляді.

Не тільки з цієї причини і не тільки тому, що сучасна психологічна наука ще не дає нам певних метод до переведення психологічної характеристики певного національного типу, утримуємося ми тут від детальної спроби національної характеристики «українця». Головним чином утримує нас від цього те, що ми самі не прийшли до певного і закінченого вислідку у цім відношенні, а існуюча література теж не дає нам яскравої характеристики українського національного типу.

Ми обмежимося тут лише певними натяками на те, що здається нам найбільш безсумнівним, попередивши однак, що одмічені нами риси є, на жаль, лише дуже загальні і без великого уточнення навряд чи можуть вважатися основою «характереології» українського народу.

2. Спроба характеристики.

До характеристики національного типу можна йти трьома шляхами. Перший із них це дослідження народньої творчості, другий — характеристика найбільш «блискучих», яскравих, виразних історичних епох, які даний нарід пережив, третій — характеристика найбільш значних, «великих», видатних представників даного народу.

Перший шлях є може максимально-надійний. Але він має в кожному разі дві труднощі. Поперше, в продуктах народньої творчості ми маємо надзвичайно різнобарвний конгломерат продуктів різних епох і різних «типів», різних напрямків, що почасти зливалися між собою, почасти залишалися та залишаються незлитими й досі. Якби ми звернулися, напр., до «народньої мудрости» українського народу, то ми дістали б на трохи чи не найголовніші питання майже протилежні відповіді. Бо ці відповіді беруть початок і в до-

християнському часі і в християнському; і від «правовір'я» християнського, і від очидовілих, і від уніятів, і від католиків, і від «аріян»; і від селян, і від козаків, і від шляхти, і від аскетичного світогляду Лаври, і від бароккового письменства Київської Академії. Дуже багато елементів народньої творчости є спільні Україні та її сусідам, українцям та іншим слав'янам, українцям та іншим хліборобським народам. Детальна та старанна аналіза не є пророблена і досі, і тому наша характеристика може випадати лише дуже загальною і неточною. — Характеристика українського національного характеру, на яку дають нам право аналізи народнього світогляду, випадає так. Поперше, безумовною рисою психічного укладу українця є — емоціоналізм і сентименталізм, чутливість та ліризм; найяскравіше виявляються ці риси в естетизмі українського народнього життя і обрядовості; з емоціоналізмом зв'язані безумовно і значні впливи протестантської релігійности на Україні, бож однією із сторін протестантизму є висока оцінка в ньому «внутрішнього» в людині; одним з боків емоціоналізму є і своєрідний український гумор, що є однією із найбільш глибоких виявів «артистизму» української вдачі. Поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до «свободи» в різних розуміннях цього слова; ця риса стає іноді в конфлікт до першої, — проти примирливости естетизму, прийняття ним усього в світі, поскільки воно є «прекрасне», гармонійности тієї картини світу та життя, що розлягається перед естетичним зором; індивідуалізм може вести до самоізолювання, до конфлікту з усім та усіма, до розкладу усякої життєвої форми; разом з тим індивідуалізм може вести і веде в певних випадках до глибоко-позитивних форм творчости і активности. Поруч з цими двома основними рисами стоїть третя — неспокій і рухливість, більш психічні ніж зовнішні, неспокій і рухливість, що є яко зі своєю основою зв'язані із певним «артистизмом» натури. зі стремлінням до переходу в усе нові й нові форми, але разом з тим і з індивідуалізмом, що не хоче мати ніяких сталих, міцних основ поза межами індивідуума, а не може відшукати їх в ньому самім; з цією рисою зв'язані і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії — «шатость», тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм, усі жорстокі та криваві сторінки української історії.

Вже у згаданих вище рисах ми бачимо в зародку тенденції історичного життя українського народу. Ці історичні тенденції накладали свій відбиток на ті психічні властивості українського народу, що вже існували у відповідний час. Можемо навіть сказати, що народній характер ви б и р а в для себе те із історичних подій, що якраз відповідало його єству. Найбільш важливими моментами історичного розвитку українського національного характеру треба вважати постійне тло української історії — природу України та два періоди історичні — князівську добу та добу барокка. — Степ

був тією основою, що якнайбільше придалася до усталення психічних рис, про які ми вже говорили. Тут треба додати лише ще одне: степ є безумовно та форма буття природи, що може бути поставлена поруч з тими західньо-європейськими ландшафтами, які є головними носителями величності. Те почуття безмежно-могутнього, або безмежно-великого, що викликають море, ліс і гори, приймає також специфічну форму і у степу, що сполучує широту і розмах краєвиду з буйним розквітом життя природи; естетичне і релігійне почуття і філософічна свідомість однаково прокидаються на ґрунті степового ландшафту. Як море, ліс і гори, так само і степ має свої «небезпеки»; почуття величності породжувало тут своєрідний — і історично-зумовлений — «неспокій», бо ж степ довгі століття був ніби джерелом вічної загрози кочовників, все нових та нових руйнівничих людських хвиль. — Основним культурним з'явищем князівської доби було прийняття християнства та утворення на його ґрунті письменства. Треба визнати, що християнство, узятє із Візантії, не принесло з собою специфічних візантійських впливів. Основний вплив був всеж вплив старохристиянської літератури (щоправда, у візантійському виборі й освітленні). Отці церкви і Святе Письмо — це були ті духовні сили, що впливали на стару Русь. Отже на Русь прийшли відгуки гелінізму. Геліністичні впливи безумовно відбилися і на усьому народньому світогляді і знайшли — почасти — нове життя в новіші часи, — зокрема у Сковороди та Юркевича. Найвиразніші і найзначніші є впливи барокка. Впливи барокка дали на українському ґрунті розквіт пластичного мистецтва та літератури; до цього ж часу належить і максимально інтенсивна релігійна боротьба на українських землях і найширший розмах політичного життя. Риси духовности барокка залишилися в українському національному типі аж досі. Основна духовна риса барокка це «декоративність», що цінить більше широкий жест, ніж глибокий зміст, — більше розмах і кількість, ніж внутрішню якість, більше — вираз, форми вияву змісту, ніж зміст самий, одним словом — цінить більше «здаватися» ніж «бути». Але в психічній сфері стремління до «декоративности», до широкого жесту, до «імпозантности» природно веде до певної ілюзорної пишноти та маєстатности, за якою може нема достатньої духовної підпори, веде до певного «психічного авантюризму», що відбивається і в житті і в культурній творчості. Залишили слід, розуміється, і глибші та значніші риси бароккової духовности — стремління до великого та до безмежності, відсутність страху перед сполученням протилежностей (синтеза християнства та античності в зах.-євр. барокку, що відбилосся і в українському). Духовно споріднений з барокком романтизм теж знайшов на Україні в ХІХ віці глибокий та широкий відгук, — і дивним чином впливи романтики тягнуться протягом цілого століття, навіть і через ті часи, що були максимально «антиромантичні».

Нарешті ми можемо піти і шляхом спостережень над видатнішими представниками української нації, — як над їх життям, так

і над їхніми думками. І коли ми може і знайдемо велику розбіжність людських рис і якостей, то всеж деякі риси висунуться перед нами як «типові». Із таких «типових» рис треба згадати декілька. Емоціоналізм виявляється у високій оцінці життя почуття. Почуття, емоція оцінюється навіть, як шлях пізнання (Гоголь, Юркевич). «Філософія серця» (Юркевич) є характеристична для української думки. Але ця «філософія серця» має і інший сенс, — в людським душевним житті глибше ніж свідомі психічні переживання служить їх основа — «серце», найглибше в людині, «безодня», яка породжує з себе і зумовлює собою, так би мовити, «поверхню» нашої психіки (Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш). З цим зв'язане і визнання, що людина є малий світ, «мікркосмос», бо в «сердечній глибині», безодні криється усе, що є у цілому світі (К. Тр. Ставровецький, Сковорода, Гоголь). Безумовно характеристична риса психічної вдачі видатних українців це — на певний час в житті і в певних умовах — ухил до духовного усамотнення, що Гоголь звав «духовний монастир» (Сковорода, Гоголь, Максимович, Куліш). Це усамотнення духовне є безумовно імпульсом до визнання величезної етичної цінності за індивідуумом, визнання для кожної людини права на власний, індивідуальний етичний шлях, те, що ми могли б назвати «плюралістичною етикою» (Сковорода, Гоголь). Але між окремими різноманітними етичними типами повинна панувати не боротьба, а згода і гармонія — «мир» є основна етична і соціальна цінність, мир між людьми та мир людини з Богом (Київська школа, Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш). Виявом цього стремління до гармонії між людьми є безумовно той факт, що українські мисленники завше стреміли зайняти позиції примирливі — віддати справедливую оцінку навіть протилежним їм думкам, ворожим течіям (напр., Юркевич, Лесевич). Скрайні течії — в якому б то не було напрямі — не знаходили відгуку. До ідеалу гармонії зовнішньої приєднується ідеал гармонії внутрішньої. Ідеал внутрішньої гармонії є найвищим ідеалом етичної свідомості. Чи багато мисленників досягнули цього ідеалу, судити важко. Сковорода і Гоголь найбільше до цього наближувалися. Релігійне забарвлення яскраво виступає в історії української думки. — Дуже типові риси національного характеру відкривають симпатії представників даної нації до інших націй. У визначних українських мисленників знаходимо такі симпатії головним чином до німців (Прокопович, Сковорода, «Книги битія укр. народу», почасти Куліш, Б. Кістяковський) та італійців (Гоголь). Ті симпатії, які висловлюють Гоголь або Куліш до росіян, мають політичний, а не психологічний характер.

Підкреслимо наприкінці знов, що ця характеристика українського національного типу в його статичній і динамічній є де в чому гіпотетична. Але головні риси її легко підтвердити окремими прикладами, з якими зустрінемося в усіх главах цієї нашої книги.

3. Літературні вказівки.

Див.: «Двѣ русскія народности» Костомарова («Твори» в серії «Руська письменність»); стаття в «Правді», 1888 р., що складена з використанням викладів В. Б. Антоновича; І. Нечуй-Левицький: Світогляд українського народу, Львів, 1878; Ф. Р. (и льський): К изучению украинскаго народнаго міровоззрѣнія, «Кіевская старина», 1888, 11, 1890, 9—10, 1908, 4—5; Ф. Булашов: Космологическія воззрѣнія украинскаго народа т. I, Київ, 1909; моя стаття: «Philosophie des Herzens auf dem ukrainischen Boden» в «Ostslavische Studien», Prag, 1931, що мною видані.

III.

ФІЛОСОФІЯ У СТАРІЙ УКРАЇНІ.

1. Прийняття християнства.

Ми майже не знаємо в культурній історії Європи випадків, колиб філософічний інтерес та філософічна творчість проявилася в якогось народу спонтанно, незалежно від чужих впливів. Навіть греки, як здається, не роблять винятку, бо філософічна спекуляція в них виросла не тільки на ґрунті власно-грецької релігійності, а і під помітними впливами Сходу.

Не роблять виїмку в цьому відношенню і українці. Філософічний інтерес прокинувся в історії Русі після прийняття християнства. Християнська філософія була першою, яка могла підняти інтерес до філософічної думки взагалі. Немає сумніву, що цю свою функцію та християнська література, що стала по прийнятті християнства в Києві відома, виконувала лише в дуже незначній мірі. Релігійна література приймалася читачем в її релігійно-повчальній функції і безпосередньо до філософічних розумувань не приводила. Той колосальний переворот у світогляді, до якого привело прийняття християнства, відбувався якось «підсвідомо», виявляючися більше в сфері зовнішніх форм життя і захоплюючи в психіці людини лише сферу релігійного переживання.

Найліпшим доказом дійсного філософічного зацікавлення є завше спроба якоїсь самостійної філософічної творчості. Філософічна думка має завше тенденцію до творчості, не залишається статичною, а переходить (хочби до компілятивного) оброблення засвоєних чужих думок. Цього не маємо на Україні ще досить довго після прийняття християнства.

Першими творами, яким можемо надати філософічного значіння, є переклади творів отців церкви. Їх ми зустріваємо у старій Русі досить багато. Репрезентовані імена майже усіх значніших східних отців церкви і декого із західних. В збірниках (Збірники Святославові 1073, 1076 рр., «Пчоли», «Діоптра») зустріваємо уривки та цитати і із християнських і із старогрецьких філософів. Але це завше окремі уривки, здебільшого морального змісту, що більше говорили до моральної аніж до теоретично-філософічної свідомості читача. Зустріваємо цитати зі згадками імен Пітагора, Демокрита, Сократа, Аристипа, Діогена, Платона, Аристотеля, Зенона (стоїка), Епіктета.

Але ці цитати ані могли бути джерелом дальшої цікавості до античних філософів, ані давали будь-яких відомостей про цих авторів, і власне цілком розчинялися в моралістично-повчальнім матеріялі збірників. Оповідання про створення світу (Шестодневи) і природничі твори («Християнська топографія») мали в своїй основі передпосилки античної фізики та метафізики. Але пересічного читача цікавили не ці передпосилки, а той догматичний, а почасти і моралістичний елемент, що в них подавався. — Безумовно, могли бути і читачі іншого типу — серед духовенства та чернецтва. Але вони підносили ширшим колам лише ті релігійні та моралістичні елементи християнської філософії, які цим масам могли бути корисні та приступні. Зміна світогляду, проникнення до нього християнських елементів було, без сумніву, визначним наслідком цієї проповідної та письменницької діяльності. Але філософія, як така, залишилася при цьому поза межами уваги та цікавості.

Всеж і в цих творах, а ще більше в творах історичного змісту (хроніки Георгія Амартола, Малали), зустріваємо і деякі цілком об'єктивні, хоч скупі відомості про метафізику, релігійну філософію, психологію Платона, Аристотеля. Вони ні в яким разі не були цілком чужі українській старовині, — мудріші із філософів, попередники християнства, щоправда, висловлювали і деякі «вретицькі» погляди. «Стационарне» читання наших предків, які уважно зупинялися над кожним реченням та кожним словом, дозволяло і з тих скупих відомостей, які були в староруській літературі, напр., про Платона, скласти живий та рельєфний його образ.

У оригінальній проповідній та письменницькій творчості тих часів зустріваємо небагато елементів філософічних. Головним чином теоретична думка робить спробу усвідомити собі моральний і світогляд християнства. В творах митрополита Іларіона, Теодосія Печерського, Климента Смолятича, Кирила Туровського зустріваємо цілу низку моральних рефлексій. Цікавість викликають і христологічні проблеми і проблема витовмачення (символічного) Святого Письма. Так само моральні рефлексії знаходимо і в творах деякого із світських письменників, напр., Володимира Мономаха. Можна, розуміється, помітити і простежити вплив античних (неоплатонічних та аристотелівських) думок на усю староруську літературу (напр., Літописи), вплив, що ішов через посередництво релігійної літератури.

Вже від XVI віку маємо каталог однієї монастирської бібліотеки (супрасльського монастиря). Книжки ці, розуміється, походженням старші XVI віку і, головним чином, мають походити з українських земель. В цьому каталозі знайдемо досить широкий відділ творів отців церкви. Там зустріваємо Іоанна Златоустого, Григорія Богослова, Василя Великого, Діонісія Ареопарита (твори, що йому приписувалися), Кирила Єрусалимського, Єфрема Сирина, Іоанна Дамаскина і т. д. Це, розуміється, широке джерело філософічних ідей. Але про впливи саме філософічних ідей отців церкви маємо

покищо замало відомостей. На перше місце треба тут, розуміється, поставити «Ареопагітики», в яких маємо блискучу спекулятивну синтезу християнства і платонізму.

2. «Ожидовілі».

Вже на межі нових часів зустріваємо на Україні цілу низку творів суто-філософічного змісту. Ці твори було перекладено так званими «ожидовілими», представниками цікавого релігійного руху XV—XVI вв., що з України перейшов і на північ і єство якого нам і досі не зовсім ясне. Чи були «ожидовілі» дійсно «сектою», себто, чи змінювали вони в чомусь догмати православної віри, чи дійсно вони були під релігійним впливом жидівства? Або вони були тільки людьми, що їх не задовольняли форми релігійного життя тодішньої української православної церкви і вони шукали тільки з н а й о м с т в а з іншими культурними сферами та на цьому шляху прийшли до жидівської культури середньовіччя і через її посередництво до арабської? Чи були «ожидовілі» за своїм культурним типом представниками середньовіччя, або в їх шуканнях відбилися впливи ренесансу західньо-європейського, який теж не без цікавості ставився до арабсько-жидівської філософічної літератури? Зараз не можемо дати на усі ці питання певної відповіді. До нас дійшли лише окремі твори, що вийшли із кол «ожидовілих», і тенденційні звістки їх ворогів, — і то дуже скупі.

Література «ожидовілих», що дійшла до наших часів, складається із небагатьох перекладених творів теологічно-філософічної літератури арабсько-жидівської культурної сфери. Так звана «Логіка Авіасафа» (що заховалася в рукописах з XV в.), є переклад частини твору арабського філософа XI—XII вв. Альгазали — «Стремління філософів». Перекладений «Увід до філософії», який має в собі логіку і початки метафізики. Переклад зроблено зі скороченнями і до того не з арабської, а зі старо-жидівської мови. Альгазали був містиком, що шлях до містицизму хотів обґрунтувати на певному скептицизмі щодо здібностей людського пізнання. В тій частині, що перекладена, маємо власне лише термінологічні та систематичні початки його теоретико-пізнавчої логіки. Цікавість до Альгазали виявив в цей самий час і європейський пізній ренесанс, бо «Logica et philosophia Algazali arabis» вийшла друком у Венеції в латинському перекладі в 1506 р. (Київський список з 1483 р.).

«Промови Мойсея Єгиптянина» є скорочений переклад логіки Мойсея Маймоніда, жидівського філософа XII віку, що вірно слідував Аристотелю. Переклад його сухий і коротенький — скоріше навіть не нарис, а словничок логічної термінології, що виходив на початку XVI віку і в латинській мові: в Базелі р. 1527, — як «Vocabularium logicale», і в Венеції р. 1550.

«Аристотелеві врата», або «Тайная тайних», — «енциклопедія» київських «ожидовілих» — арабського походження (XI—XII вв.), перекладена зі старо-жидівської скороченої перерібки; до арабського

тексту в жидівській перерібі додано гігієнічні та фізіогномічні замітки, вибрані з арабської та старо-жидівської літератури. Зміст книги — повчання Аристотеля Александру Македонському, приписи морального характеру та максими, як правити державою. Глибокого філософічного змісту тут не знайдемо, але певна філософічна форма, оформлення в поняттях твору надане. Аристотелю твір цей, розуміється, не належить.

До літератури «ожидовілих» належать також деякі магічні та астрологічні твори тих саме часів і теж жидівського походження. Астрологічна література ближче зв'язана з платонізмом, ніж з аристотелізмом, і до того має ближчий стосунок до доби ренесансу. Отже, цікавість до неї «ожидовілих» могла б бути свідомством на користь їх зв'язків з європейським ренесансом. Перекладали «ожидовілі» і твори космографічного змісту.

Дуже цікавою рисою усієї літератури «ожидовілих» є її своєрідна мова з власною їй лише термінологією. Термінологія ця — перша спроба утворення якоїсь власної філософічної термінології на Україні. Ось кілька прикладів цієї термінології: умысль = мета, обрѣтеніє = існування, приводъ = причина, деръжитель = суб'єкт, одержаний = предикат, осудъ = суд (judicium), прилогъ = твердження, уемъ = негация і т. ін.

Як би то не було, який би то незначний вплив не мала певна за обсягом філософічна література «ожидовілих», як би не зникли спогади про неї пізніше, — «ожидовілі» були тими, хто вперше ввів в українське культурне оточення твори суто-філософічного змісту, що мали цікавість лише як філософічні і лише для читачів з суто-філософічним інтересом.

3. Філософічне навчання.

Філософічне навчання прийшло на Україну також у тісній зв'язку з релігійним життям, а власне з тією релігійною боротьбою, що розвинулася на Україні з кінця XVI віку. «Ожидовілі» були лише першою ластівкою релігійних рухів. За ними прийшов на Україну протестантський рух, що поширився з кінцем XVI віку, головним чином в західних частинах України. Оживлення католицької активності в XVII віці викликало відпорну акцію з боку православного населення і духовенства. Такі організації, як «братства» православні стали основою цієї акції. Спроба з католицького боку захопити православних, як не прямою акцією, то, так би мовити, «обхідним рухом» — утворення «Унії», ще ускладнила картину релігійної боротьби.

В кожному разі в цій релігійній боротьбі основну роль придбали духовні знаряддя кожної релігійної боротьби — слово, писмо і друк. Основою їх мала бути в тій чи іншій формі теологічна наука. Ця теологічна наука здобувається на початку за кордоном — з початку католиками, а потім протестантами і уніятами

та навіть православними. Українців-поодинаків, а іноді і купки їх, знаходимо з цього часу в Празі, Кракові, Вільні, Ольмюці, Інгольштадті, Відні, Лейдені, Ляйпцігу, Амстердамі, Парижі, Оксфорді, Кембриджі, Римі, Падуї, Данцігу, Кенігсберзі, Галє, Геттінгені, Едінбурзі... З діячів релігійного руху XVI—XVIII віків можемо нарахувати кілька десятків таких, що здобували освіту на чужині. А вчилися за кордоном не лише духовні особи і не тільки представники релігійного руху. Вони приносили з собою західньо-європейські ідеї, в тім числі і філософічні, книжки й рукописи, зокрема записки філософічних лекцій західніх шкіл, що позаховувалися в приватних та монастирських книгозбірнях того часу.

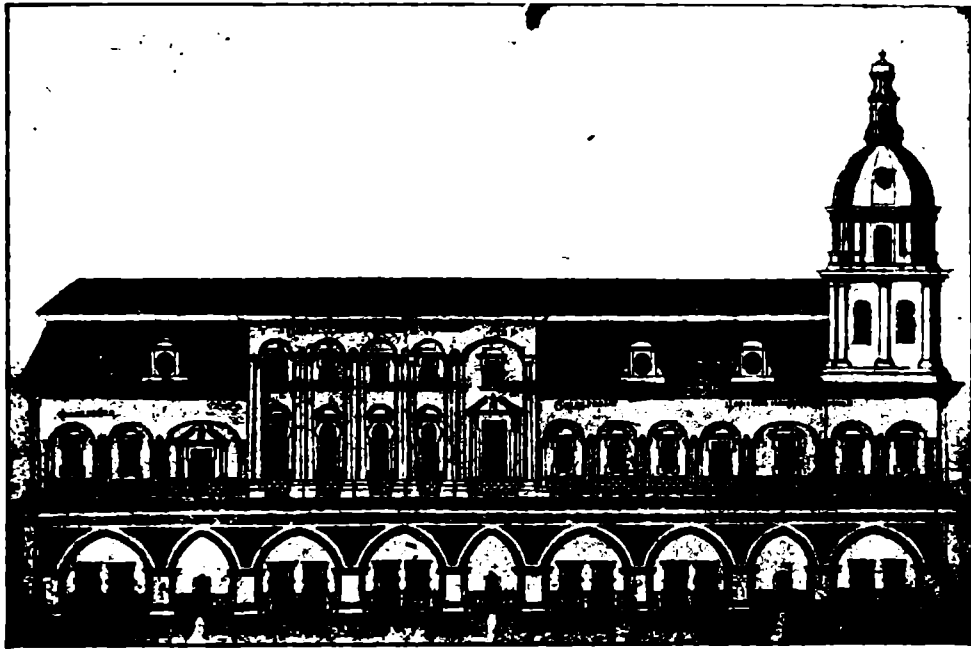
Разом з цим позичанням науки на чужині йшла спроба заснування власних наукових осередків — теологічних шкіл, в яких природньо знаходили приміщення й інші фахи навчання, зокрема філософія, як допomoгoвa до теології наука. Ці школи великого і малого калібру закладали на українській території і православні, і протестанти, і католики, і унії. Із цих шкіл Острозька і Київська придбали найбільше значіння. Через ці школи проходили не тільки цілі покоління духовенства, але й представники усіх верств українського суспільства; таким чином, можна вважати їх університетами *sui generis*. До цих шкіл їхали діставати освіту представники інших православних країн. Пізніше із Київської Академії вийшли діячі, що принесли духовну вищу освіту і до Росії (до Московської Академії), і були посередниками в культурних зносинах Росії з Заходом.

Який же був характер та обсяг навчання філософії у цих школах?

Менше ми знаємо про школу Острозьку (1580 — до приблизно 1608). Знаємо проте, що філософія в ній викладалася, що серед діячів школи був «астролог, математик і філософ» Ян Лятос (поляк); знаємо, що в Острозі була цікавість до філософічних студій, і що князь Курбський за часів свого перебування там зазнайомився трохи і з античною і з західньо-європейською філософією (див. далі § 5), але ближче про навчання філософії у Острозі не можемо сказати нічого певного.

Зате Київська Академія (з 1644 р.) залишила нам не тільки імена своїх викладачів філософії, а й значну кількість рукописів, щоправда, дослідниками і досі не оброблених, в яких маємо курси філософії за весь час існування Академії. — Ці курси несли філософічний інтерес та філософічну освіту і далеко за межі Києва й України — знаходимо записи київських лекцій в Росії, навіть у Сибіру. Зміст цих курсів в основі до кінця XVIII віку — аристотелівський, що мабуть досить нагадує аристотелізм католицьких шкіл того часу, або ж аристотелізм протестантський. Вже самі назви курсів говорять про те, що тут викладається «філософія перепатетична», «аристотелівська», «в дусі Аристотеля». Але не треба брати цього занадто буквально. В православній школі не було тих імпульсів, як по католицьких, дотримуватися Аристотеля в цілому і в деталях. Аристотеля мабуть іноді доповнювали «новаторами», пред-

ставниками нових течій, яких добре знали і згадували, іноді полемізуючи з ними. Викладалися в ці часи в курсі філософії «діалектика і логіка» (це приблизно обсяг Аристотелевого «Органону»), далі, «фізика» Аристотеля, що має також суто-філософський характер, нарешті початки «метафізики» Аристотеля, іноді в ширшому викладі.



Мал. 1. Київська Академія.

В зв'язку з цим повстають ті дві проблеми, які в сучасній українській літературі про Київську Академію ставляться дуже однобічно. Перше питання — про характер філософського навчання, друге — про його культурне значіння. — На філософію, що її вивчали в Академії, встановився в українській літературі твердий погляд, як на «схоластику». При тому «схоластику» розуміють, як «суху вченість», що «поринула у теологічні тонкості», що «не торкалася живого життя», що є тільки «гра словами та бездушне розумування», ця «схоластика» це — «мало кому потрібні речі», її представники «красномовні балакуни», цінність цілої епохи в українському культурному житті є «сумнівна». Ці твердження усі є засудженням певної історичної епохи з пункту погляду нашої сучасності, чи ліпше сказати, певної духовної течії в нашій сучасності. «Середньовічну схоластику» зараз історична наука не оцінює так низько! — Але до того шкільна (в цьому значінні «схоластична») наука Академії — можемо майже з повною певністю сказати — не була «середньовічною схоластикою». Це була типова схоластика XVII віку, схоластика поренесансова, бароккова, яка синтезувала християнство і античність, якої окремі представники дорівнювались великим філософам нових часів тонкістю та глибиною думки (Суарец). Блискучий розквіт бароккової архітектури, гра-

фесорів трохи не усім російським університетам, традиції Академії обов'язаний Харків тим, що Шад, який на початку ХІХ віку почав там викладати філософію, зразу знайшов купку досить підготованих учнів — в значній частині із вихованців Академії. Нарешті, Академія дала і одного з найбільших представників української нації — Григорія Сковороду, що не тільки в Академії вчився, а що заховав щире і тепле почуття до неї і до своїх учителів аж до пізніших років свого життя. Нам здається, що ці факти ліпше вирішують питання про значіння академічної філософічної освіти, ніж усякі міркування та оцінки наших сучасників.

[illegible]

26

Наприкінці XVIII віку прийшов до неї вплив цілком новітній — вплив одного із найбільш радикальних послідовців Декарта — Пурхоція, або Пуршо (Pouchot), підручником якого і користувалися при викладах.

В половині XVIII віку прийнялася в Академії та філософічна система, яка панувала на той час у цілій Європі — система Вольфа. Підручниками учнів Вольфа користалися при викладах, і до традиційних (згаданих вище) філософічних наук додаються тепер ще інші. Сама схема філософічних наук стає вольфіянською (тією, що лежала в основі філософічної систематики і в Канта): логіка, онтологія, психологія, космологія, природна теологія, іноді ще етика, природне право, історія філософії.

Поза межами шкільного навчання вчителі та учні переходили і до ширших філософічних інтересів, що про них свідчить обсяг філософічної лектури в старій Україні.

4. Філософічна лектура.

Що саме із старої та нової філософічної літератури стало приступним на старій Україні — вирішити це питання є, розуміється, дуже цікаво. Поскілки ми для XVI—XVII—XVIII вв. з більшою певністю можемо говорити про засвоєння елементів західньої філософії, про філософічне навчання і не маємо змоги судити — про покищо не досліджені детально — твори тих часів, про оригінальну філософічну творчість, постільки для нас питання про те, що читали київські викладачі філософії та релігійні письменники старої України має надзвичайну вагу.

На щастя, деякі матеріяли для вирішення цього питання ми маємо. В описах рукописів філософічних та теологічних лекцій знаходимо зрідка ті або інші цитати із філософічної літератури і спосилки на неї. Так само в полемічній літературі XVI—XVII віків, в небагатьох видрукуваних теоретично-теологічних творах (Гізеля, Прокоповича, Яворського, С. Кулябки, Дм. Ростовського-Тупталенка й ін.), нарешті в друкованих тезах диспутів знайдемо деякі вказівки на літературні джерела знайомства авторів їх з філософією. Ще більше дають нам філософічні, юридичні, моральні й інші твори учнів і вчителів Академії (Прокоповича, Барсука-Мойдзи, В. Т. Золотницького, І. Хмельницького, С. Гамалії, а найбільше Г. С. Сковороди), — в них зустріваємо цитати, згадки, натяки на прочитане. Правда, для дослідження усих цих категорій творів, що вийшли із Академії і її зокілля, зроблено ще дуже мало. Але деякі дані всеж маємо.

Цікавий матеріял дають нам відомості про бібліотеки професорів та учнів Академії. Маємо відомості, а в деяких випадках і каталоги, напр., бібліотек Дмитра Тупталенка-Ростовського (302 томи), Епіфанія Славинецького. Теодосія Яновського (138 тт.), Гавриїла Бужинського (195 тт.), Т. Лопатинського (1416 тт.), Я. Марковича (290 тт.), маємо дані про колосальну бібліотеку Т. Прокоповича

(коло 30.000 тт.); каталог бібліотеки Ст. Яворського (більш як 600 тт.) добре видано і досліджено. Маємо окремі відомості про купівлю книжок — залишилися списки книжок, куплених ще Петром Могилою 1632—33 рр., книжок, що їх купував Дмитро Ростовський, або учень і приятель Прокоповича Я. Маркович, якісь київські читачі в XVIII віці. Дуже цікаві замітки читачів в щоденниках або мемуарах. Ми маємо такі відомості про читання Я. Марковича та Ханенка. В щоденнику Марковича знаходимо записи і від раніших років його життя, коли він читав багато і цікавився модерними течіями в філософії та новішою теологічною літературою, і від пізніших часів, коли він лише іноді, — напр., говіючи, читає якийсь повчальний твір і навіть робить виписки (напр., із латинського Августина). Маємо і випадкові вказівки на те, що читалося дрібнішим — та мабуть і менш освіченим — поміщицтвом вже наприкінці XVIII та на початку XIX вв.

Розуміється, коли ми беремо відомості із згаданих джерел, ми повинні мати на увазі, що книжки, що були по бібліотеках, могли не читатись, або читатись не уважно, окремі згадки про чужих письменників, або навіть цитати із них, могли братися із других рук. З другого боку, багатьох відомостей про те, що дійсно читалося на старій Україні нам бракує. — бо в полемічних творах, або в курсах лекцій не було нагоди та й потреби згадати про усе прочитане; точних списків книжок, що були в усіх бібліотеках, бракує; зокрема бібліотека Київської Академії постраждала від пожеж; згадаємо ще невидані і неопрацьовані записки філософічних курсів в Академії. Таким чином, приступний нам матеріял дає з одного боку забагато даних, з другого — замало. З відповідним застереженням ми й повинні до нього ставитись.

Із філософів античності ми зустріваємо безумовне знайомство з Аристотелем («Органом» — себто логічними його творами, фізикою, метафізикою, етикою, політикою та реторикою), Плутархом («Moralia» — себто не тільки його прекрасними життєписами, а і з суто-філософічними його творами), Філоном Александрійським, Цицероном, Сенекою, Квінтіліаном, Боецієм, імн. Юліаном-Відступником (його твори купив ще Могила). Зустріваємо історії філософії Діогена-Лаерція і Псевдо-Галена. Із них, розуміється, теж черпалося знайомство з античною філософією. Цікаво, що власне лише твори Аристотеля належать до теоретичної філософії. Інші письменники є представники моралістичної, або релігійно-моральної думки. Рідше — вказівки на безпосереднє знайомство з Платоном (його твори в одній із львівських бібліотек), немає таких вказівок щодо Плотіна. Але згадки про Платона не рідкі, іноді як про «єретика». Але платонізм міг досить впливати і через свято-отцівську літературу, — зокрема через Ареопажітики та найбільше через твори одного з улюблених письменників старої України — Августина. Зустріваємо згадки і про таких філософів, що від них не залишилося або ніяких, або ніяких цілих творів (Пітагор, Ксенофан, Демокрит, Сократ, Зенон-стоїк).

Знайомство із патристикою ще поширилось в порівнянні зі старою Руссю. Ще в XIV віці через південних славян прийшло знайомство з деякою, раніше невідомою, свято-отцівською літературою. Київський період приніс ще дальше поширення знайомства з старо-християнською літературою, а саме через поширення знання латинської мови. Можна не сумніватись, що в ці часи більше ніж грецьких отців церкви читають латинських, зокрема Августина, та й грецьких в значній мірі читають в латинських перекладах. Зараз ще немає можливості з'ясувати філософічне значіння читання творів отців церкви. В кождім разі воно було не мале.

Розуміється, вже через саму потребу полеміки з католиками повстали студії середньовічної теологічної та філософічної літератури. Знайомство з середньовічною схоластикою було різноманітне, себто знали представників і пануючих в ній течій, але і представників течій, що дуже від основної лінії розвитку середньовічної філософії ухилялися, чи то в бік містики, чи то в бік певного «емпіризму» і скептицизму. Деяких авторів знали не безпосередньо, а із розповсюджених збірників цитат та уривків. Чим далі на захід, тим більше, зокрема в уніятських та католицьких колах, була розповсюджена схоластична література. Можемо з повною певністю говорити про знайомство з Петром Ломбардським, якого «сентенції» лежали взагалі в основі систематики філософічно-теологічних думок середньовіччя, з Альбертом Великим, Гуго де-сен-Віктором. Томою Аквінським та його сучасником і представником містичного напрямку Бонавентурою, з основоположником пізніших течій в схоластиці — Дунсом Скотом. Цікаво одмітити знайомство з арабським платонізуючим аристотеліком Авіценою (його твори купував Могила) і з логічною фантастикою Раймунда Лулія, яким захоплювалися деякі з мисленників ренесансу та нових часів (його ідеї приніс І Богомолевський, що студіював в Іспанії і залишив писані твори в душі Лулія). Значіння схоластичної літератури лежало, між іншим, в тій звичці до екзактності думок, що вона прищеплювала.

Але вже з кінця XVI віку маємо досить звісток про те або інше посереднє (через Польщу), або безпосереднє знайомство з філософічною літературою ренесансу. Щодо літератури ренесансу, то зв'язки з нею зустрінаємо вже з XVI віку, — окремі згадки про Петрарку, Боккачіо, Енея Сільвія, переклади Боккачіо, Тасо («Звільнений Єрусалим») свідчать про ті зв'язки. Численні згадки і про філософів і про наукових письменників ренесансу. Згадуються Л. Вала, Макіявелі (вже в бібліотеці П. Могили), Гемістій Плетон, Піко де-ла-Мірандола, аристотелік ренесансу Цабарела, теософ (і математик) Кардан, Джордано Бруно (згадує І. Богомолевський), Н. Кузанський, Еразм Роттердамський (твори якого читалися, як здається, при навчанні латинської мови), містичний і магічний письменник Агрипа Нетесгаймський, Ж. Боден, такий представник пізнього ренесансу, як Френсіс Бекон (його твори цікавили Дм. Ростовського і Я. Марковича), представник еспанського ренесансу І. Л. Вівес (мабуть його теологічні твори, які ще в кінці XVIII віку пе-

рекладав учень Академії С. Гамалія). Впливи теософії ренесансу помітно вже в «Зерцалі Богословія» Кирила Транквіліона Ставровецького (1618 р.). Про впливи ренесансу свідчить і зацікавлення певних кол астрологічними та магічними проблемами, що, власне, починається вже в «ожидовілих». В Острозі працював, між іншим, астролог Ян Лятос. Астрологічні впливи помітно в літературі (в «Діаріушу» Ат. Филиповича, у віршах ієроманаха Онуфрія); в бібліотеках знаходимо астрологічні рукописи; маємо підстави припускати астрологічні елементи і в деяких викладах Київської Академії; ще у Сковороди маємо окремі астрологічні думки.

Із літератури поренесансової звертає на себе в першу чергу нашу увагу «схоластика» XVII в.; крім другорядних письменників, зустрічаємо глибокого систематика та тонкого мисленника Суареса. Із протестантських «схоластиків» знаходимо згадки про Альстеда. Знайомство з першою протестантською філософічною системою Ф. Меланхтона — недоведено. Із пізніших протестантських теологів зустрічаємо багатьох.

В кінці XVII віку різноманітними шляхами приходять на Україну твори філософів нового часу. Зустрічаємо згадки про Декарта. Система картезіянця (послідовника Декарта) Пурхоція впливає, як вже згадано, на виклади філософії в Академії. На політичних та юридичних творах Т. Прокоповича помітні впливи Гобза, Гуго Гроція; Спіноза згадується (але мабуть з чужих слів) в пізнішому творі «Про атеїзм» тогож самого Прокоповича. Було знайомство і з творами Коменського. До XVIII віку належить знайомство з теософією Якоба Беме і з деякими містичками XVIII віку (Дютуа де Мамбрині); із того, що Сковорода заперечував своє знайомство із «мартиністами», ясно, що на Україні були шанувателі Сен-Мартена і крім С. Гамалії. Дослідження творів Сковороди робить ймовірним що він знав містиків В. Вайтеля (XVI) та Ангела Силезія (XVII в.). Приятель Сковороди, професор Московської Академії Володимир Каліграф шанував Ляйбніца. В середині XVIII в. в академічному навчанні починає панувати школа Ляйбніца-Вольфа (Бавмайстер, Вінклер). В кінці XVIII віку почалося знайомство і з новітньою французькою філософією (згадуються Фенелон, Вольтер...), але, очевидно, воно пішло із інших кол, аніж академічні, а саме через Петербург і через українське поміщицтво.

Самостійної творчості на ґрунті засвоєння західніх ідей майже не помічаємо аж до Сковороди. Отже усе, що вище було сказано, є більше історією навчання філософії, аніж історією філософії. Навіть і в теології, де були спроби обґрунтувати православні погляди, що в основі відрізняються від католицьких та протестантських, не маємо, власне, теж оригінальної творчості, а головним чином спроби вілляти православний зміст в запозиченні з Заходу форми.

5. Окремі представники філософічної думки.

Із Острозької школи залишилися — у ній і коло неї — філософічні студії в працях кн. А. К у р б с ь к о г о. Він залишив «Сказъ о логикѣ свѣтлѣйшей наукѣ...», «Толкованіе отъ другіе діалектики Иоана Спанинъбургера о силогизмѣ», перекладав «Paradoxa Stoicorum» Цицерона, читав Аристотеля (фізику та етику), Платона, отців церкви, зокрема (псевдо-) Діонісія Ареопарита і Оригена.

В Острозькій школі, за свідомством Копистенського, працював «астролог, математик і філософ» Ян Л я т о с, який і писав «боронячи пером» старий календар проти нового. Лятос написав кілька астрологічних творів, в яких зачіпаються і загальні питання (зв'язок медицини і астрології, календарна проблема, тощо): *Obwieszczenie przypadków*. Краків. 1572; *Prognosticon*. Без місця видання. 1594; *Przestroga odmienienia*. Краків. 1595; *Strażnik opowiada przypadki*. Краків. 1596.

Філософічні елементи зустріваємо і в теж зв'язаного з Острогом одного з перших українських релігійних полемістів Г е р а с и м а С м о т р и ц ь к о г о; в його «Ключі царства небесного» (1587 р.) читаємо такі міркування про перебіг подій у світі: «бо трохи не усі речі, що утворені від початку світу, за предивним розпорядком їх Творця мусять заникати одні за другими і змінюватися і гинути, одні в єдиному колі року, інші за кількадесят, аж до ста, чи більше. Але єство їх або натура не гине, якщо виростає подібне до минулого і родиться одно із другого. Також і рід людський, якому усі ті речі є підручні та піддані, — високолетючі птиці, глибокопливучі риби, скороскочучі звірі і все інше, що під ноги йому є покорене, і те також мусить тільки мінятися, а не згинати; одні, побувавши довго чи коротко на світі, повертаються до своєї спільної матері, а інші наступають на їх місця; так виконується в цьому воля Божя і виконуватися буде аж до скінчення світу. А вірні та добродійні тільки зі смертю стають із тимчасових вічними, а інші ніби і зовсім не вмирають, бо написав мудрець: той, що родив чудо, не вмирає, коли собі подібного від сімени і церкви своєї наслідником по собі залишає». Це місце нагадує слова Сковороди: «Ніщо загинути не може, але усе в початку своєму вічно і непошкоджено перебуває»...

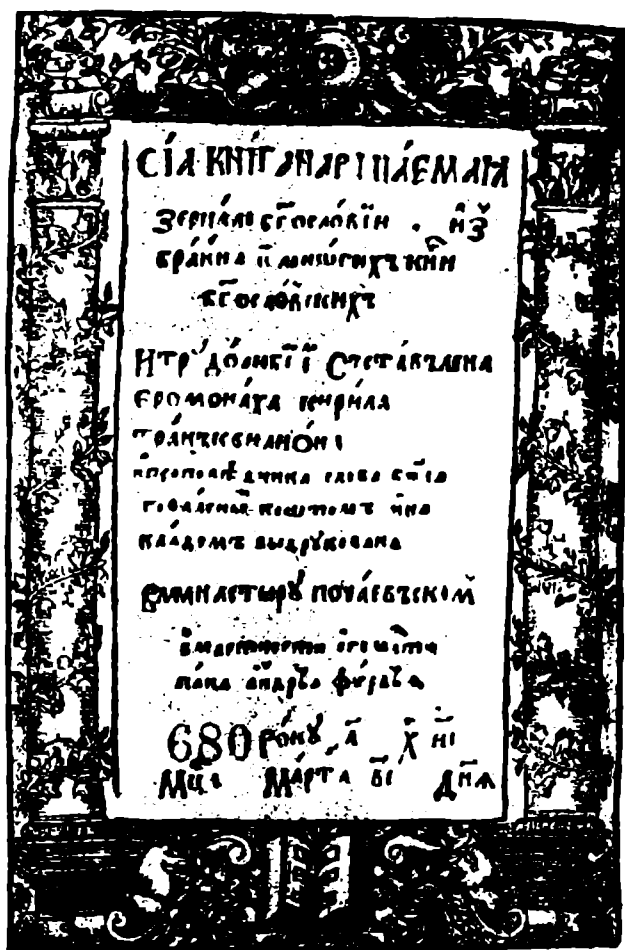
Молодший сучасник Г. Смотрицького І в а н В и ш е н с ь к и й є безумовно один із найвизначніших українських письменників і



Мал. 3. Теофан Прокопович.

релігійних мисленників усіх часів! Але вся його творчість остільки була зумовлена і напромована безпосереднім релігійним переживанням, що в нього нема ніяких спроб філософічно зформулювати свій світогляд. Отже не лише тому, що він був ворогом світської філософії, можемо його тут тільки згадати.

Для історії філософії цікаве з'явище є твори Кирила Транквіліона Ставровецького: «Зерцало Богословія» (Почаїв, 1618), «Учительное Евангеліе» (Рахманів, 1619) і «Перло многоцінне» (Чернігів, 1646). Бо в Ставровецького знайдемо не тільки окремі філософічні думки і не тільки цілісний світогляд, а і спробу його систематичного викладу. Виклад філософічної системи відносить він до завдань теології. Погляди Ставровецького дуалістичні — він різко протиставляє Бога і невидимий світ світові видимому. Видимий світ складається із чотирьох елементів, з яких кожному (як це є у Аристотеля) одведене своє власне місце у світі — в центрі земля, коло землі вода, навколо — повітря, а зовнішню сферу займає огонь. Усі живі істоти утворені із цих елементів. Людину змальовує Ставровецький, як малий світ. Тіло людське утворене із чотирьох елементів видимого світу, а безсмертна і невидима душа живе в тілі, як Бог в світі. Як у небі живе Бог, так в горішній частині людини живе ум, що є невидимий, самовластний, безсмертний, вічний. Подвійне і психічне життя людини, бо людські душевні здібності: воля, радість, любов, пам'ять, розум і інші усі підрядні уму. Розум приймається, позначається людиною із зовні, а ум сам із себе породжує життя і розум (ця подвійність в характеристиці розумних здібностей душі знов нагадує Аристотеля, але також і неоплатонізм, зокрема християнський платонізм «Ареопагітик»). — В цім світогляді є ніби зародок цілого ряду думок, що пізніше зустріваємо у багатьох українських мисленників. Тут і уявлення про людину як про мікрокосмос; тут і думка про подвійність психічної істоти людини, — поділ психіки людини на поверхову, зовнішню сферу та глибшу внутрішню («серце», або «внутрішня людина», як казав Сковорода); тут і уявлення, що знаття



Мал. 4. Зерцало Богословія. Почаїв, 1618 р.

ність психічної істоти людини, — поділ психіки людини на поверхову, зовнішню сферу та глибшу внутрішню («серце», або «внутрішня людина», як казав Сковорода); тут і уявлення, що знаття

породжується душею із себе самої («пізнай самого себе» — Сковорода). Розуміється, джерело цих думок — святоотцівська література і антична філософія. Ідея людини мікрокосмоса занадто нагадує філософію ренесансу*). В «Учительнім Євангелії» та «Перлі многоціннім» Ставровецький розвиває — почасти в дуже гарній формі — основні ідеї християнської етики. Деякі паралелі з пізнішими думками Сковороди теж заслуговують уваги. Твори Ставровецького були визнані неправославними на Україні і в Москві, але це не позбавило їх впливів на весь XVII і XVIII вв. на Україні.

Філософічний характер має пісн і твір Касіяна Саквича: *Traktat o duszy*, що був виданий в Кракові 1625 р. Але про нього відомо мало певного.

Треба згадати і основні твори православної теології, що вийшли із Київської Академії. Поперше, «Православное Исповѣданіє вѣры католической и апостольской церкви восточной» Петра Могили, що було визнане православною ієрархією як виклад православної догматики і яке, знаходячись під значним впливом західньої (католицької) теології, має і певні елементи філософічні. Другий твір — це латинський трактат про основний пункт розходження між православною та католицькою догматикою «Походження св. Духа від Отця» Адама Вернікова, німця, з західньо-європейською освітою, що перейшов до православної віри. Цей твір видрукувано лише у частині, і він є, мабуть, найсерйознішою із усіх праць «київської школи».

Заслуговує уваги і діяльність двох українців, що в значній частині належить Петербургу, але яка є плодом їх київської освіти і українського оточення. Стефан Яворський — професор Київської Академії, а пізніше «блюститель патриаршого престола» в Росії, крім лекцій філософії та реторики, залишив іще «Камень вѣры» (Москва, 1728) — виклад православної догматики, який знаходиться, однак, під рішучим впливом католицької теології. Теофан Прокопович теж спочатку київський професор і рішучий прибічник реформи філософічного навчання в ній у бік засвоєння модерної філософії. Його філософічні лекції залишаються в рукопису. В Петербурзі, куди він був викликаний Петром I-м, він пише шereg теологічних праць, що видрукувані лише по його смерті, і — в обґрунтування деяких реформ Петра — два правничі твори, які обидва відбивають впливи новітньої західньо-європейської філософії права — Гроція, Гобза, Пуфендорфа і Будея; це — «Регламентъ духовный», СПб., 1721 р. і «Правда воли монаршей», Москва, 1722 р. (обидва вийшли і в німецькій мові). Із теологічних творів має найбільшу цікавість великий (в V томах) виклад православної теології, що в 70-х роках XVIII віку видано в латинській мові в Німеччині. Цей виклад виявляє, в протилежність до викладу Яворського, не менш рішучий вплив теології протестантської, вплив, від якого Прокопович, що-правда, хоче звільнитися, але це йому тим менше вдається, що він

*) В патристиці поняття «мікрокосмос» теж вживається, але в іншому сенсі.

сам має до протестантизму великі симпатії. Яворський і Прокопович цікаві і як проповідники різного стилю і як церковні діячі. Обидва вони — найяскравіші постаті «київської школи» періоду барокко, найбільше ж Прокопович.

З інших українських учених в XVIII віці цікаві ще: Стефан Прибилович, що викладав у Москві в Академії, заснованій там на зразок київської, який залишив кілька писаних творів; І. Богомо(д)левський, що після науки у Києві вчився в Іспанії, де засвоїв науку Раймунда Лулія, в дусі якої і складав свої есклади, що теж переходять у рукописах: нарешті, Володимир Каліграф (приятель Сковороди), що, поскільки відомо, був послідовником Ляйбніца.

Нарешті згадаємо тут, що деякі філософічні твори друкувалися у Києві ще в XVIII віці — це, напр., нарис етики («Пенка ієрополитика или философія нравоучительная...»), що був складений пещерськими ченцями у формі символічних малюнків з текстом, а також філософічні «тези» диспутів (напр., Василя Ланцевського 1732 р., М. Козачинського 1742 р.; обидва вони були вчителями Сковороди).



Мал. 5. Подвійний життєвий шлях.



Мал. 6. Почитаніє книг.

Дві гравюри з «Івики».

Як бачимо, самостійної філософічної творчості цей період на Україні не дав. Але саме засвоєння якихось початків філософічної науки, традиції філософічного навчання, філософічного думання само по собі є велика цінність.

D. Tschizewskij
(H a l l e a. d. S.)

Neue
Comenius -
Funde

Römerstadt 1936.

Der literarische Nachlaß von Comenius ist in ganz Europa zerstreut; so findet man bald da bald dort etwas Neues. Zu den wichtigsten Funden der letzten Jahre gehören die Funde St. Součeks in Leningrad (vgl. „Naše Věda“, 1931, XII, 7-10, S. 156-176). Von den für unsere Vorstellung von der Weltanschauung des Comenius wesentlichsten Handschriften, nämlich von den Handschriften seines pansophischen Hauptwerkes, fand man aber bisher keine Spuren. Daß es diese Handschriften gab, wissen wir aus Buddeus' Vorrede zu seiner Ausgabe des ersten Teils (88 S.) des Werkes „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica, ad genus humanum Ante alios vero ad Eruditos, Religiosos, Politicos Europae“ (der als Beilage zum Hallenser Druck des „Historia fratrum Bohemorum“ 1702 erschienen und der allerdings schon früher von Comenius selbst in Amsterdam 1656 gedruckt wurde), worin er die Veröffentlichung der weiteren Teile verspricht, falls das Gedruckte Interesse fände. Die „Unschuldigen Nachrichten“, diese erstaunlich reiche Fundgrube von Nachrichten über die Mystik des 17. Jahrhunderts, haben zwar noch 1725 davon gesprochen (S. 1143), daß die Handschriften Comenius' in der Bibliothek des Waisenhauses in Halle vorhanden seien, doch blieben diese Handschriften auch weiterhin völlig verschollen; aus der Mitteilung der „U. N.“ war übrigens auch nicht klar, um welche Manuskripte es sich hier eigentlich handelt. Und die Mitteilung von Adelung („Geschichte der menschlichen Narrheit“, I, 1785, S. 241, unter der Nr. 92), daß das Waisenhaus Handschriften von Comenius besitze, hat niemand beachtet, obwohl Adelung auch sonst den Erforschern der Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts in manchem Punkte behilflich sein könnte.

Die Comenius-Forscher standen auch allzusehr unter dem Eindruck der Tatsache, daß der unermüdliche Kvačala seiner Zeit im Britischen Museum nur Konzepte für die weiteren Teile der Pansophie gefunden hat („Pedagogické rozhledy“, 1893, S. 20 f. vgl. auch die neueren Funde von O. Odložilík ČMM. 1928). Vielleicht waren diese Konzepte eben alles, was Comenius von seinem Hauptwerk nach dem Lissaer Brand, bei welchem die erste Fassung des Werkes verloren gegangen sei, noch einmal zu entwerfen vermochte. Es war dann eben so, daß er die beiden ersten Teile ganz druckfertig gemacht und 1666 gedruckt habe, bei der Bearbeitung der weiteren Teile aber nicht über die vorbereitenden Arbeiten hinausgekommen

sei. — So war die weit verbreitete Ansicht. Typisch ist jedenfalls, daß die letzte synthetische Darstellung des Lebens des Comenius sich in diesem Punkte auf einen melancholischen Satz beschränkt: „so schwinden in Halle die letzten Spuren des Werkes“ (J. V. Novák-J. Hendrich „Život a dílo J. A. Komenského“, Prag. 1930-32, 670, vgl. früher Kvačala, Archiv, IV, 35, und and. Verfasser).

Seit längerer Zeit arbeite ich in der Bibliothek des Waisenhauses in Halle, die allerlei Wichtiges und Seltenes zur Geschichte der Mystik im 17. und 18. Jahrhundert enthält. Vor einiger Zeit unternahm ich auch den Versuch die slavistischen Bestände der handschriftlichen Abteilung der Bibliothek festzustellen. Die Beschreibung dieser Bestände und auch der seltenen slavischen Drucke aus der Bibliothek bereite ich z. Zt. vor. Außer eigentlich slavischen Handschriften befindet sich in der Bibliothek auch eine Unmenge Materials, das sozusagen „indirekt“ slavistisch ist, d. h. Handschriften, die in einer nichtslavischen Sprache verfaßt sind, und doch wesentliche Aufschlüsse über slavische Kultur- und Geistesgeschichte geben. So ergab sich die Notwendigkeit, das ganze Archiv durchzusuchen; da auch meine Beschäftigung mit der westeuropäischen Geistesgeschichte mir diese Arbeit für meine anderen Aufgaben nützlich und belangvoll machte und da ich auch die Frage nach den oben erwähnten Handschriften des Comenius zu klären hoffte, so nahm ich auch diese umfangreiche Arbeit in Angriff und wurde dabei bald durch verschiedene Funde belohnt. Von einem dieser Funde will ich hier kurz berichten.

Ich fand nämlich drei umfangreiche Handschriften, die zwei pansophische Schriften enthalten, die schon deshalb meine Aufmerksamkeit anzogen, weil ich mich mit dem Problem der Pansophie seit längerer Zeit beschäftige. Einer der Handschriften wurde ein Inhaltsverzeichnis beigegeben, in der die Handschrift als ein Werk „I. A. Comeni“ bezeichnet wurde, was allerdings nicht viel zu bedeuten brauchte, denn die Aufschrift stammt augenscheinlich aus dem 18. oder aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Nun ergab sich aber, daß eine dieser Handschriften ein Werk enthält, das Comenius jedenfalls geplant hat und an dem er auch wahrscheinlich gearbeitet hat (Briefwechsel des Comenius von Patera, 245; Verzeichnis der geplanten und nicht abgeschlossenen Werke von Comenius bei Novák-Hendrich, 709, Nr. 39), — das ist „Lexicon Reale Pansophicum“. In unserer Handschrift, die von Comenius selbst stammt, heißt diese Schrift „Liber Librorum, seu Bibliotheca portalis hoc est Lexicon Reale pansophicum Rerum omnium quasciripossunt ac debent Definitiones veras omnia quae ad reiejusque constitutionem intiman spectant, explicantes ordine Alphabetico proponens“; die Handschrift besteht aus 30 Lagen in Folio (jede Lage 4—6 Doppelblatt enthaltend, also

16—24 Seiten) und enthält neben einer kurzen Vorrede des Verfassers eine Haneschrift des „Lexicon“, die sehr sauber und ordentlich als ein druckfertiges Manuskript geschrieben ist, anderseits aber viel „Lücken“ enthält, wo wir nur Stichworte, aber keine Erklärungen. keine „Definitionen“ finden. Ich kann diese Schrift nur als unvollendet bezeichnen. — Die zweite, viel umfangreichere Schrift ist inhaltlich viel bedeutender und fast druckfertig (mit Ausnahme eines Kapitels, das sich am Schluß befindet, obwohl es hier nicht hingehört, und einzelnen Stellen in verschiedenen Teilen des Werkes, wo meist leere Seiten für die Ergänzungen gelassen sind. Die Handschrift umfaßt über 2000 Seiten (ich habe nur die Lagen, die nicht alle gleich groß sind, nummeriert, es sind 239) und enthält die weiteren bis jetzt unbekannten Teile des pansophischen Werkes. Ein paar an verschiedenen Stellen eingelegten gedruckten Seiten zeigen, daß man wahrscheinlich Versuche unternommen hat, das Werk zu drucken (ob das Comenius selbst in Amsterdam oder Buddeus in Halle versucht hat, kann ich noch nicht mit Bestimmtheit sagen). — Das Werk enthält alle die Teile, die uns als die von Comenius geplanten weiteren Teile der „consultatio catholica“ bekannt sind, d. h. die „Pansophia“ im engeren Sinne des Wortes, unter dem Titel „*Humano generi Communis Liber Pansophia h. e. Universalis Sapientia, fundata super ipsam humanam naturam*“ in VIII „Gradus“ geteilt, die die Ueberschriften tragen: 1. *De mundo possibili, sive totius Pansophiae basi*, 2. *De mente aeterna Hominis, s. mundo ideali Archetypo*, 3. *de mundo intelligibili Angelico*, 4. *de mundo materiali s. corporeo*, 5. *de mundo artificiali*, 6. *de mundo ideato morali*, 7. *de mundo spirituali*, 8. *de mundo ideato aeterno*. Den Anhang zu diesem Teil bildet „*Panosophiae pars ultima, de ejusdem vario ad varia usu in genere et in specie*“; dieses letztes Kapitel befindet sich am Ende der ganzen Handschrift u. ist nicht ganz abgeschlossen. Der „Pansophia“ folgen: die *Pampaedia*, *Panglottia sive de culturali linguarum*, *Panorthosia*. *Pannuthesia* fehlt (obwohl sie im Inhaltverzeichnis angeführt ist). Die Schrift ist de Geer gewidmet. Die Handschrift ist von Comenius selbst.

Da ich z. Zt. an der Vorbereitung dieser Handschrift zum Druck (für die große Comenius-Ausgabe „*Veškeré Spisy Jana Amosa Komenského*“, Bände XXX—XXXII) und gleichzeitig an einigen Studien über einzelne Teile des Werkes, die mich besonders interessieren, und auch an einer Darstellung des pansophischen Werkes des Comenius in ganzen im Kontext der abendländischen Geschichte des pansophischen Gedankens arbeite, so brauche ich wohl vorläufig nicht Näheres über den Inhalt des Werkes mitzuteilen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß

das Lexicon zu den wenig ergiebigen Schriften von Comenius gehört, zu solchen pansophischen Werken, die Will-Erich Peuckert mit Recht als „langweilige Kataloge“ bezeichnet hat. Dagegen ist das pansophische Hauptwerk von großer Bedeutung sowohl für die philosophische Gestalt des Comenius wie auch für die Charakteristik seiner Stellung im geistigen Leben des 17. Jahrh. In vielem bestätigt es die vorzügliche, wenn auch etwas einseitige Darstellung, die vor kurzem Dietrich Mahnke (in der „Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts“, 1931, 2, 4; 1932, 2) gegeben hat. Ich möchte zum Schluß nur darauf hinweisen, daß meine bisherige Arbeit an der pansophischen Handschrift vorläufig zu dem Ergebnis geführt hat, daß einige wesentliche Punkte der Weltanschauung Comenius' in neuer Beleuchtung erscheinen, daß vor allem die philosophischen Grundlagen seiner Weltanschauung in vieler Hinsicht neu dargestellt werden müssen.

Vgl. meine Mitteilungen über meine Funde in: 1, Slovenské Pohl'ady, 1935, III; 2. Slovo a slovesnost, 1935, II; 3. „Zeitschrift für slavische Philologie“, XII (1935), 1—2. — Ueber den Weg, auf welchem die Handschriften nach Halle gekommen sind — vgl. das nächste (XIV) Heft des „Archiv pro badání o životě a spisech Komenského“.

H a l l e a. d. S., im August 1936.

Aus der Handschrift der „Pansophie“.

I. (Titelblatt):

Humano Generi Communis LIBER PANSOPHIA h. e. Universalis Sapientia, fundata super ipsam humanam naturam, sicut per communes omnibus innatas Notitias, innataque Boni Desideria, et desiderata assequendi Conatus et Organa, recte cognita, riteque ad particularia omnia applicata, OMNES Homines, OMNIA sua Bona et Mala clare videre, viisque OMNINO infallibilibus Bona sequendo assequi, et Mala fugiendo effugere possint. Opus pro comparanda in toto Humano genere, perfecta Ratione, perfectaue Oratione, et perfecta Rerum Operatione, impetrandoque per id tandem aliquando inter Homines Universali Consensu, tollendis in Mundo (si Deo placeat) dissidiis: Omnibus Terrae populis dicatum.

II. (Seite 1—2a):

Summa post Deum in Terris Potestas IMPERATORES, REGES, PRINCIPES, Rerumque publicarum GUBERNATORES Audite!

Si recte magnus Philosophus (Seneca epist. 71) De rebus magnis magno animo judicandum esse dixit: Vos ergo inter Magnos Maximè ad judicandum de re, qua major nulli unquam Regum oblata fuit (Procurandae toti simul Mundo salutis) animo maximo accedite! Aut si cui negotiorum Imperii moles Mentem huc obvertere non totam permittet, CONSILIARIIS Vestris, Libri hujus examen mandate: vel hoc unum ante Omnia, An quod dici vult COMMUNIS HUMANI GENERIS LIBER, dici mereatur? Nam hoc uno determinato, quid porro factu sit opus ultro patecet.

Valete Dii Terrae! Deique in Caelis vices digne gerite! Quo se vertit Corporis Caput, eodem et membra. Vos ergo Humani generis Capita, obvertere vos incipite Capitè Vestro, DEO: et vertere se eodem incipiet Corpus Vestrum totum, Terrarum Populi omnes.

III. Aus der Widmung (Seite 2—2b):

Antiquissimae Stirpis Illustri Propagini GERHARDO de GEER Haereditario in Osterluy. etc.

DOMINE, Quod multis ab annis sub favore beatæ memoriae Patris et Avi Tui agitatum fuit, en sub umbra Domus Vestrae, ad finem perduxisse dedit DEUS! Nomen illius sit benedictum! Ideo se VOBIS primum sistit, ut quorum fideli obstetricatione vitalem auram trahat, quorumque auspiciis Lucem, Pacem, Salutem, Orbis Gentibus nuntiatum veniat, ne clam sit . . .

1. The first part of the document is a title page. It contains the title of the document, the author's name, and the date of the document.

2. The second part of the document is an abstract. It provides a brief summary of the main points of the document.

3. The third part of the document is an introduction. It provides a more detailed overview of the document's content.

4. The fourth part of the document is the main body. It contains the detailed discussion and analysis of the topic.

5. The fifth part of the document is a conclusion. It summarizes the findings of the study and provides recommendations for future research.

6. The sixth part of the document is a bibliography. It lists the sources used in the research.

7. The seventh part of the document is an appendix. It contains additional information that supports the main text.

8. The eighth part of the document is a list of figures and tables. It provides a visual representation of the data.

9. The ninth part of the document is a list of references. It provides a list of the sources used in the research.

10. The tenth part of the document is a list of keywords. It provides a list of the key terms used in the document.

Trybnyy Lavrenko
W. K. Trybnyy
on abno

Sonderdruck

der Abhandlungen des Ukrain. Wissenschaftlichen Instituts, Berlin.

4.

Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine.

Von

Prof. D. Čyževskyj (Tschizewskij).

(XV.—XVIII.¹⁾)

Es ist keine leichte Aufgabe, mein Thema zu behandeln. Der Gegenstand der uns bevorstehenden Betrachtungen ist an sich vielleicht unbedeutend, uninteressant. Das Gebiet, das wir hier betreten, ist keine Geschichte der Philosophie, sondern eine Geschichte des philosophischen Unterrichts. Wir werden es hier nicht mit dem selbständig forschenden Gedanken zu tun haben, sondern meistens mit Übersetzungen, Kompilationen, Lehrbüchern ad usum scholasticum, unvollendeten Entwürfen zu nicht abgeschlossenen Werken. Nicht die reiche schöpferische Kraft des reifen Volksgeistes werden wir vor uns haben, sondern die Mühe und Pflichtarbeit eines — oft unberufenen — Lehrers, eines unselbständigen Gedankensammlers. Die Schilderung der äußeren Einflüsse, die Darstellung des schulmäßigen Aneignens des geistigen Gutes ist aber bekanntlich nichts weniger als interessant.

Von vornherein aber muß ich noch auf eine Schwierigkeit hinweisen, die meine Aufgabe besonders verantwortlich macht. Wir haben — ich wage es zu sagen — eine terra incognita vor uns. Die uns interessierenden Manuskripte sind unveröffentlicht und nicht immer genau und eingehend beschrieben, die Quellen der Kompilationen sind unerschlossen, nach den Originalen der Übersetzungen wurde nicht geforscht; ja — die Historiker und Literaturhistoriker erwähnen die uns interessierende, ziemlich umfangreiche philosophische Schriftstellerei nur „unter anderem“ und geben sich keine Mühe, hier tiefer zu greifen.

Freilich fehlt es nicht an unermüdlichen Forschern, die mindestens

¹⁾ Ein Vortrag, gehalten am Berliner Ukr. wissenschaftlichen Institut am 14. Januar 1927.

einen Teil diesbezüglichen Materials gesammelt haben¹⁾ — dennoch fühle ich mich berechtigt, die Geschichte der Philosophie in der Ukraine als *terra incognita* zu bezeichnen. Etwas anderes kann man auch über ein Gebiet kaum sagen, wo die ganz unbearbeiteten, sogar noch von keinem Forscher gelesenen Materialien Tausende von Seiten umfassen, wo wir mindestens hundert einzelne der Untersuchung harrende Werke vor uns haben. Wenn bei der Bearbeitung dieses Wissensgebietes eine Auswahl des Stoffes getroffen werden müßte, so wäre eine derartige Arbeit, welche hier zu allererst die Grundlage zu einer geistesgeschichtlichen Erarbeitung des Stoffes schaffen könnte, für das Verständnis der osteuropäischen Geistesgeschichte überaus wichtig. Bevor aber solche Arbeit gemacht ist, kann ich nur eine skizzenhafte Darstellung geben, die durch die weiteren Forschungen derjenigen, denen die Kyjiver Archive zugänglich sind, sicherlich in vielen Punkten bald überholt und korrigiert wird.

2.

Es ist klar, daß das Christentum gewisse philosophische und spekulativ-religiöse Interessen bei den Slaven geweckt hat. Es lag aber den byzantinischen Gelehrten fern, diesen halbwilden neubekehrten Christen die Philosophie vermitteln zu wollen. Die ersten Werke, die aus Byzanz und von den slavischen Völkern nach Kyjiv gelangen, waren belehrenden Inhalts. Und wenn auch in einigen Zitatensammlungen, wie in „Dioptra“ oder in den sog. „Bienen“ u. a. bisweilen philosophische Sprüche von Demokritos, Sokrates, Seneca oder Zeno dem Stoiker angeführt werden, so sind diese Zitate fast ausschließlich moralisierend, da es unbegründet wäre, bei den Lesern irgendwelche philosophische Interessen anzunehmen; es dürfte durch diese Zitate auch kaum die Frage erweckt worden sein, wer eigentlich dieser

¹⁾ Ich möchte hier nur die Namen erwähnen, da die Werke in den weiteren Anmerkungen genannt werden. M. PETROV, S. GOLUBEV, TH. TITOV haben eine Reihe von wertvollen Abhandlungen und Materialiensammlungen zur Geschichte der Kyjiver Geistlichen Akademie veröffentlicht, K. CHARLAMPOVYČ das Schulwesen in der Ukraine im XVI. bis XVII. Jahrhundert erforscht. Auch die Historiker und Literaturhistoriker — vor allem M. HRUŠEVSKYJ, S. JEFREMOV, M. VOZNIAK, M. SUMCOV — haben gelegentlich manche Fragen erörtert. Die Historiker der ukrainischen (ŠČURAT) und russischen (E. VON RADLOV, GUSTAV SPET) Philosophie geben meistens nur kurze Berichte über die uns interessierende Epoche. Für die erste Übersicht über die hier in Frage kommenden Quellen und Literatur kann bei aller Unvollkommenheit mein Buch „Die Philosophie in der Ukraine. Versuch einer Quellenkunde“ (ukrainisch), Prag 1926 (2., ergänzte Aufl. in Vorbereitung), dienen.

Sokrates oder Zeno sein könnte; und die Frage wäre selbstverständlich beim Weiterlesen auch unbeantwortet geblieben¹⁾).

Erst viel später und nicht aus ruhiger Entwicklung, sondern aus dem Zusammenstoß zweier religiöser Einstellungen heraus wurden zuerst philosophische Interessen geboren. Das geschah im XV. Jahrhundert; über die näheren Umstände dieses Erwachens des philosophischen Bewußtseins können wir nur wenig Genaueres erfahren. — Es ist uns nur bekannt, daß sich zu jener Zeit in Kyjiv eine Sekte verbreitete, welcher von rechtgläubiger Seite Häresie vorgeworfen wurde. Diese Häresie soll in der Aufnahme jüdischer religiöser Ansichten bestanden haben. Darum wurden auch die Sektierer „die Judaisten“ genannt. Ob aber diese Benennung den Kern der Sache richtig trifft, darüber wissen wir nichts. Jedenfalls bildet die Geschichte dieser Sekte eine eigentümliche Parallele zu den reformistischen Bestrebungen der anderen slavischen Völker (z. B. der Čechen). Der Sekte haben hauptsächlich die höheren Schichten der Bevölkerung angehört — bis zu den regierenden Fürsten hinauf²⁾. Und nur eines läßt sich mit vollkommener Bestimmtheit sagen: die Vertreter der Sekte konnten ihre religiösen Bedürfnisse nicht im Rahmen der kirchlichen Organisation und des orthodoxen kirchlichen Lebens befriedigen. Darum suchten sie es auf andere Weise zu tun — und zwar mit Hilfe der in der Ukraine ansässigen Juden; die alte jüdische Weisheit imponierte den religiösen Suchern, und sie kamen auf diesem Wege auch zur jüdischen Theologie und Philosophie und durch jüdische Vermittlung auch zu den arabischen und antiken Quellen.

Die Sekte wurde mit Feuer und Schwert ausgerottet, die Bewegung gänzlich unterdrückt, und wir müssen zufrieden sein, daß das Wenige, was wir besitzen, sich noch erhalten hat.

Die Hauptquellen, aus welchen wir unsere Informationen über die Interessen der „Judaisten“ schöpfen, sind verschiedene Übersetzungen,

¹⁾ Trotzdem suchen manche Forscher alles, was irgendwie die Philosophie berührt, in der älteren (altbulgarisch geschriebenen) Literatur ausfindig zu machen. Siehe z. B. die Berner Dissertation von Frau M. BESOBRAV: „Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Rußland“ 1892, auch die beiden späteren Arbeiten derselben Verfasserin in den „Annalen der Abteilung für russische Sprache und Literatur der Russischen Akademie der Wissenschaften“ 1898, IV, und in der „Zeitschrift des Ministeriums für Volksbildung“ 1893, XI, beide russisch, ebenfalls „Die Anfänge der Philosophie in der russischen Literatur“ (russisch) von J. SVENCICKYJ, Lemberg 1901, und die ersten Seiten in V. ŠČURATS: „Quellen für Geschichte der Philosophie in der Ukraine (ukrainisch)“, Lemberg 1908.

²⁾ Über die „Judaisten“ zuletzt M. HRUŠEVSKYJ: „Aus der Geschichte des religiösen Gedankens in der Ukraine“ (ukrainisch), Lemberg 1925, S. 43 ff. und „Geschichte der ukrainischen Literatur“, Bd. 5, Teil 1. Kyjiv 1927.

die fast alle ukrainische Spracheigentümlichkeiten zeigen¹⁾. Es wurden einzelne Teile der althebräischen Übersetzung eines Werkes des arabischen Philosophen des XII. Jahrhunderts, ALGAZALI, übersetzt, und zwar von seiner „sui generis“ Einleitung in die Philosophie — „Die Bestrebungen der Philosophen²⁾“. Dann wurde die Logik von Moses ben-Maimon (XII), das sog. „Vocabularium logicae“ übertragen³⁾. Auch eine eigenartige Einführung in die Moralwissenschaft, Staatskunst, Physiognomik und Lebenshygiene — „Das Tor zu Aristoteles“ liegt in einer Übersetzung aus dem Arabischen vor. Das Original ist ein bekanntes⁴⁾ pseudo-aristotelisches Werk „Secreta Secretorum“, etwas verkürzt und durch Bruchstücke aus den verwandten jüdischen und arabischen Werken ergänzt. Auch die geistreiche „Widerlegung der Philosophen“ von ALGAZALI war vielleicht übersetzt; die Übersetzung aber (die zitiert wird) besitzen wir nicht mehr⁵⁾. Es ist auch selbstverständlich, daß die Häretikerbücher nicht alle auf uns gekommen sind. Es gehören zur Literatur desselben Kreises auch einige magische und kosmographische Werke, die sich erhalten haben.

Wir wissen nicht, wer die Gelehrten, die die Auswahl leiteten, wer die Übersetzer, wer die Abschreiber der Bücher waren. Wir wissen auch nicht, ob nur jüdische Gelehrte der Ukraine zur Arbeit herangezogen worden sind oder aber irgendwelche unmittelbare Verbindungen mit dem Abendlande bestanden haben. Es ist aber vielleicht kein Zufall, daß die „Judaisten“ gerade der Zeit angehören, wo auch im Abendlande dasselbe Interesse für hebräische Studien sich geltend machte, und wo gerade dieselben Bücher auch ins Lateinische über-

¹⁾ Wir sollen nicht vergessen, daß auch im XV. bis XVII. Jahrhundert die Literatursprache „kirchenslavisch“ (d. h. altbulgarisch) blieb, und nur aus den sprachlichen Abweichungen von dieser Literatursprache können wir Schlußfolgerungen über die Abstammung des Verfassers bzw. des Übersetzers oder Abschreibers des Werkes ziehen.

²⁾ Siehe P. Kokovcov in der „Zeitschrift des Ministeriums zur Volksbildung“ (russisch) 1912, V, das Werk selbst ist von S. L. NEVEROV herausgegeben (von einer Handschrift des Jahres 1483 in den „Kyjiver Universitätsannalen“ 1909). Das Original ist der erste Teil des „Maquâtid alfalâsifa“ von ALGAZALI.

³⁾ A. SOBOLEVSKYJ: „Die Übersetzungsliteratur des Moskauer Rußlands“ (russisch), St. Petersburg 1903; derselbe: „Die Denkmäler der alten Schrift und Kunst“ (russisch) 1899.

⁴⁾ Vgl. M. SPERANSKYJ: „Aus der Geschichte der apokrythischen Bücher“ (russisch), St. Petersburg 1908; A. KRYMSKYJ: „Ethnographische Rundschau“ (russisch) 1910, Heft 86/87; derselbe: „Die arabische Geschichte“ (russisch), Bd. I, 1911, S. 127—132; derselbe in der „Neuen Enzyklopädie von Brockhaus und Efron“ (russisch).

⁵⁾ Vgl. Kokovcov, op. cit.

setzt worden sind¹⁾. Auch der ganze häretische „Judaismus“ bestand vielleicht nur in derselben höheren Schätzung des Alten Testamentes, welche auch für alle reformatorischen Strömungen des Abendlandes höchst charakteristisch war.

Jedenfalls hat sich dieser „Judaismus“, sei es rein jüdische Gelehrsamkeit, oder seien es judaistisch gefärbte Einflüsse der Renaissance und reformatorische Bewegungen des Abendlandes gewesen, nicht weiter zu verbreiten vermocht; die Häresie wurde unterdrückt.

3.

Ernstere und dauernde philosophische Interessen sind aus den späteren religiösen Kämpfen erwachsen.

Bis zum XVI. Jahrhundert war für die griechisch-orthodoxe Kirche ihre Polemik mit dem römischen Katholizismus noch nicht akut geworden. Die bäuerliche Bevölkerung war und blieb eine feste Stütze der religiösen Tradition. Erst die Entwicklung der Städte, die Stärkung des Adels, die Bildung einer neuen militärischen Klasse — der Kosaken — hat die sozialen Elemente geschaffen, denen die Tradition, die Überlieferung nicht mehr genügte, und die nach neuen religiösen Formen strebten. Die orthodoxe „rechtgläubige“ Konfession wurde für die einen zu einer ideologischen Grundlage des nationalen Kampfes gegen „Ungläubige“ (seien es Polen oder Türken), für die anderen zur Grundlage einer Lebensanschauung, welche für den städtischen Menschen oder einen Adligen bereits ein Lebensbedürfnis war, da sie sich nicht mehr mit den traditionellen Lebensformen begnügen konnten. Die griechisch-orthodoxe Kirche konnte aber eben nur diese überlieferten Lebensformen und traditionelle Religiosität geben. Fürs erwachte religiöse Bedürfnis war im Suchen nach der lebendigen Religion ein Weg aus der Orthodoxie hinaus fast unumgänglich.

Auf diese sozialen Schichten sollten aber noch verschiedene äußere Kräfte einwirken, um das religiöse Bewußtsein unter das Zeichen der Krise zu stellen. Aus dieser Krise erwachsen dann die neuen Anforderungen, welchen die orthodoxe Kirche entsprechen mußte, falls sie nicht jeden Einfluß überhaupt verlieren wollte.

Die erste dieser äußeren Kräfte war die Reformation. Die Tätigkeit Albrechts von Hohenzollern, die Annahme der evangelischen Konfession im Baltikum und in den zahlreichen deutschen Kolonien in Polen bildeten die Ausgangspunkte für die weitere Verbreitung der

¹⁾ Siehe: „Logica et philosophia ALGAZALI arabis“, Venetiis 1506; „Vocabularium logicae“ von MOSE BEN MAIMON (erschien lateinisch), Venetiis 1550; „Widerlegung der Philosophen“ wird seit 1472 immer als Beilage zu AVERROES' Werken abgedruckt.

reformatorischen Bewegung in Polen. Die polnische Reformation erreichte um die Mitte des XVI. Jahrhunderts ihre volle Blüte. Die lutherische Konfession, der Calvinismus, Unitarismus und verschiedene Sekten hatten damals die größte Verbreitung erreicht. Auch der ukrainische Adel wie auch die ukrainische städtische Bevölkerung wurden durch die neue Lehre stark beeinflußt. Der ukrainische Adel wurde zum „Spiritus movens“ der Reformationsbewegung. Die lutherischen, kalvinistischen, unitaristischen Gemeinden mehrten sich in der Ukraine. Ganze Gemeinden traten zum Protestantismus über, die Kirchen wurden den Protestanten übergeben, es fanden unzählige Kongresse und Synoden statt. Es wurden auch gelehrte Theologen (freilich keine von großem Ruf) aus dem Auslande herangezogen. Aus dieser Zeit stammen einige Versuche, die Heilige Schrift neu zu übersetzen; man veröffentlichte Pamphlete und polemische Schriften, die in den neuen Druckereien vervielfältigt wurden.

Nicht nur protestantische Volksschulen, sondern auch eine Hochschule zu Rakov wurde ins Leben gerufen. Zu den Unterrichtsfächern gehörte auch die Philosophie. Durch die spätere gegenreformatorische Bewegung sind jedoch fast alle Spuren des geistigen Lebens dieser Zeit verwischt worden¹⁾.

Die zweite Kraft, welche von außen auf das religiöse Bewußtsein der orthodoxen Kirche einwirkte — war die katholische Gegenreformation. Die Gegenreformation hat in Polen gesiegt. Es war natürlich, daß sie auf alle Angriffspunkte der Reformation antworten mußte: gegen Predigt mit Predigt, gegen Schriftstellerei mit Schrift und Druck, gegen Schulen — durch Schulunterricht. Und es war natürlich, daß der Kampf unmittelbar auch auf ukrainischen Boden übertragen wurde, daß der Katholizismus sich nicht mit der Verteidigung begnügen wollte und zum Gegenangriff überging. Und als Angriffsobjekt schien die griechisch-orthodoxe Kirche sehr geeignet zu sein.

In diesem Kampfe gegen die griechische Orthodoxie wurde auch die dritte Kraft geschaffen, eine Kraft, welche sich auf die Seite des Katholizismus stellte. Das war die unierte „griechisch-katholische“ Kirche. Die Vereinigung des orientalischen Kultus mit der katholischen Dogmenlehre schien gerade die Bedürfnisse des Bauerntums befriedigen zu können.

Eine gewisse geistige Rückständigkeit der griechisch-orthodoxen kirchlichen Organisation äußerte sich zuerst in der Tatsache, daß sich ziemlich breite Volksschichten von ihr abgewendet haben und zum

¹⁾ Darüber ebenfalls HRUŠEVSKYJS oben erwähntes Buch. Die Quellen nennen nicht weniger als 100 protestantische Gemeinden in der Ukraine in der Zeit zwischen 1560—1600.

Katholizismus, zur Union, übergetreten sind. Die orthodoxe Kirche mußte zu neuen Mitteln greifen, und diese Mittel waren dieselben, durch welche sich auch die ihr feindlichen Kräfte behaupten konnten. Vor allem war die Schaffung eines neuen, zum Kampf bereiten und fähigen geistlichen Standes erforderlich und gleichzeitig die Hebung des kulturellen Niveaus des Volkes. Aus diesem Grunde haben sich auch griechisch-orthodoxe Schulen und Bildungsorganisationen den entsprechenden protestantischen, katholischen und unierten entgegengestellt.

Wie zu erwarten war, hat sich an allen religiösen Bewegungen in der Ukraine am stärksten die städtische Bevölkerung und der Adel beteiligt. Die oberen Schichten des Volkes wurden auf solche Weise vollkommen zerspalten und das Leben in der Ukraine im XVII. Jahrhundert zeigt ein schreckliches Bild der Zersplitterung der Nation und des gegenseitigen Hasses und Vernichtungstrebens.

Es war aber für den Ausgang des Kampfes entscheidend, daß das Bauerntum und das Kosakentum auf der Seite der Orthodoxie blieben.

4.

Uns interessiert vor allem die Bildung des neuen geistlichen Standes. Es wurde zuerst der Not auf alle möglichen Weisen abgeholfen. Ukrainer, die zum Katholizismus oder zur Union übergetreten waren, studierten an verschiedensten Schulen in Polen und in andern Ländern — besonders in Krakau, Prag, Olmütz, Wilna, Ingolstadt. Einzelne ukrainische Studierende treffen wir auch schon früher — in Prag z. B. seit 1379, in Krakau seit 1409. Jetzt versuchen auch die Griechisch-Orthodoxen, die Bildung dort zu erhalten (als Vorbedingung war der Übertritt zum Katholizismus für die Zeit des Studiums notwendig). Jetzt geht man auch an weltliche Universitäten, nach Italien (Rom, Padua), nach Österreich (Wien), nach Frankreich (Sorbonne), nach Holland (Leiden), nach Deutschland (Leipzig, Göttingen, Königsberg). Auf diesem Wege gelangen auch einzelne Bücher und Manuskripte, vor allem Vorlesungsschriften, in die Ukraine — und wir können diese Bücher und Hefte in den Klosterbibliotheken, in den Pfarrhöfen in Galizien und in der Großukraine finden¹⁾. Die Nachschriften der philosophischen Vorlesungen der verschiedenen polnischen und west-

¹⁾ Manchen Hinweis auf diese Vorlesungsnachschriften finden wir in verdienstvollen „Beschreibungen“ der Kyjiver Bibliotheken von M. PETROV („Beschreibung von Handschriften des kirchlich-historischen Museums bei der Kyjiver Geistlichen Akademie“, Kyjiv 1874; „Beschreibung der Kyjiver Handschriftensammlungen“, Moskau, 3 Bde.; 1892 — 1904 auch in den „Sitzungsberichten der Moskauer Gesellschaft für Geschichte und Altertümer“).

europäischen Hochschulen bildeten freilich keine auf besonders hohem Niveau stehende philosophische Lektüre. Trotzdem aber war dadurch schon ein Weg für die weitere Verbreitung der Philosophie gebahnt.

Den Wendepunkt bildeten hier die Versuche, eine selbständige theologische Hochschule zu errichten. Die erste Schule dieser Art in Ostroh am Ende des XVI. Jahrhunderts (1585—1608) hat keinen besonderen Einfluß erreicht¹⁾. Dagegen war aber die sog. Kyjiver „Akademie“ von der größten Bedeutung nicht nur für die Ukraine, sondern auch für die orthodoxe Kirche in den andern slavischen Ländern. Schon am Ende des XVI. Jahrhunderts wurde vom Bürgertum in Kyjiv eine Schule gestiftet, die dann am Anfang des XVII. Jahrhunderts dank den Bemühungen des PETER MOHYLA mit der von ihm in Kyjiv gegründeten Schule zu einer Akademie vereinigt worden ist²⁾. Die Kyjiver Bevölkerung stellte sich entschieden ablehnend allen Versuchen, die kämpfende Orthodoxie mit dem Katholizismus und der Union zu versöhnen, entgegen. Kein Wunder, daß auch MOHYLA, der zu jener Zeit Archimandrit an dem berühmten Kyjiver Höhlenkloster war, viele Schwierigkeiten gemacht worden sind, als er die Gründung einer theologischen Schule nach Art der katholischen theologischen Fakultäten plante. Die Kosaken haben diese Pläne äußerst feindlich aufgenommen: „Warum gründet ihr eine polnisch-lateinische Schule? Wir hatten eine solche bisher nicht gehabt, und trotzdem haben wir unser Heil gefunden!“ Und als die Schule schon da war, haben auch die Lehrer einmal erwartet, daß man, nach dem bildlichen Ausdruck der Zeit, „mit ihnen die Störe im Dnjepr füttern“ würde.

Es bestanden genügend äußere Gründe für eine solche Beunruhigung seitens der Bevölkerung. Aber MOHYLA — ein in Paris erzogener rumänischer Adeliger — hat es verstanden, seine Schule, die zur Vorbereitung der Vorkämpfer des orthodoxen Glaubens dienen sollte, ganz nach der Art einer katholischen theologischen Fakultät zu gestalten — selbst Jesuitenschüler (er studierte vielleicht, wie Descartes, in La Flèche³⁾). hat er auch die Lehrpläne der Jesuitenschulen übernommen. Dadurch kam auch die Philosophie ins Programm als eines der Hauptfächer des Unterrichts.

¹⁾ Über diese Schule K. CHARLAMPOVYČ: „Die westrussischen Schulen“ (russisch) 1901.

²⁾ Außer älteren Arbeiten von S. GOLUBEV, M. PETROV, TH. TITOV, SEREBRENNIKOV, D. VYŠNEVSKYJ, die einzelnen Epochen oder Persönlichkeiten gewidmet sind, müssen wir hier auf das letzte Werk von TH. TITOV: „Die alte Hochschulbildung in der Kyjiver Ukraine“, Kyjiv 1924, hinweisen; dieses Buch gibt eine Darstellung der ganzen Geschichte der Akademie von ihrer Entstehung bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts.

³⁾ Darüber bei ŠČURAT, op. cit., S. 30; vgl. in meinem Buche S. 49.

5.

Gerade aus dieser Zeit sind uns mehrere lateinische Manuskripte von philosophischen Vorlesungen erhalten geblieben (bis zehn verschiedene Vorlesungen an der Akademie enthaltend), die auch von Nichtstudierenden abgeschrieben und gelesen wurden. Jedenfalls finden wir Manuskripte dieser Vorlesungen in verschiedenen Bibliotheken der Ukraine und Großrußlands. Gewöhnlich enthalten diese Grundrisse der Philosophie — Logik und Dialektik, Physik und Metaphysik, seltener auch Ethik, alles in thomistisch-aristotelischer Darstellung, „im Geiste der Peripatetiker“ — das besagen auch schon die Titel dieser handschriftlichen Lehrbücher¹⁾. Wir kommen noch auf den philosophischen Inhalt derselben zu sprechen.

Es sind auch zwei Bücher zu jener Zeit erschienen, die von außerhalb der Akademie stehenden Gelehrten verfaßt worden sind. Das sind die beiden ersten philosophischen Veröffentlichungen in der Ukraine: „Der Spiegel der Theologie“ von KYRILL TRANQUILLION STAVROVECKYJ, Druckerei des Počajev-Klosters 1618; dieses Buch enthält auch einen philosophischen Teil, in dem sich außer traditionell-thomistischen Anschauungen auch manches aus der Renaissance-Philosophie findet — nämlich die platonisierende Naturphilosophie²⁾. Das zweite dieser Bücher ist der „Traktat über die Seele“ von KASSIAN SAKOVYČ³⁾, Krakau 1625, ein durchaus thomistisches Werk.

Noch zwei bedeutende Werke theologischen Inhalts gehören jener Zeit an und verraten auch die philosophischen Interessen der „Kyjiver Schule“. Das ist erstens „Das christlich-orthodoxe Glaubensbekenntnis“ von PETER MOHYLA, mit Unterstützung seiner akademischen Genossen ausgearbeitet. Dieses Buch wurde bald (1641) vom Kongreß der orientalischen Kirche als das symbolische Buch anerkannt, und so dürfen wir wirklich „das Bekenntnis“ für „die ersten und bis zum XIX. Jahrhundert einzig dastehenden Versuche einer Fortführung des systematischen Werkes von JOHANNES DAMASZENUS“ halten⁴⁾. Das zweite Werk blieb unveröffentlicht und bildet einen interessanten Beitrag zur Geschichte der deutsch-ukrainischen Be-

¹⁾ Darüber s. vor allem die erwähnten „Beschreibungen“ von M. PETROV.

²⁾ Eine Untersuchung des Kyjiver Privatdozenten S. MASLOV, die auch die philosophische Bedeutung des Buches nicht außer acht läßt, ist leider bis jetzt nicht im Druck erschienen.

³⁾ Das Buch erschien polnisch. SAKOVYČ ist auch eine Zeitlang in Kyjiv als Lehrer und Priester tätig gewesen.

⁴⁾ GUSTAV SPET: „Abriß einer Geschichte der russischen Philosophie“ (russisch), Bd. I, St. Petersburg 1922, S. 95. — Über P. MOHYLA das gründlichste Buch von S. GOLUBEV: „Peter Mohyla und seine Kampfgenossen“ (russisch), Kyjiv 1883, Bd. I; 1898, Bd. 2.

ziehungen. Es ist die im Manuskript gebliebene und als Manuskript verbreitete (auch in Deutschland z. B. soll das Manuskript in Breslau und Göttingen vorhanden sein¹⁾) und allgemein anerkannte beste Darstellung der dogmatischen Hauptstreitfrage zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche — „De processione spiritus sancti“ (geschrieben 1682). Diese Darstellung ist von einem Deutschen ADAM VON ZERNIKOW (= Tschernigow) verfaßt. ZERNIKOW studierte in Königsberg. Die Königsberger Universität hat nach der von ihrem Begründer Albrecht von Hohenzollern übernommenen Tradition viel Aufmerksamkeit der Pflege der Beziehungen zur orientalischen Kirche gewidmet. Und ADAM VON ZERNIKOW ist vom Studium der Orthodoxie zur orthodoxen Konfession übergegangen (wie früher auch der Kyjiver Professor J. GIESEL) und nach fortgesetzten Studien in London und Oxford nach Kyjiv übersiedelt und dort Mönch geworden²⁾.

6.

Wir haben nicht ohne Absicht bei diesen Quellen verweilt. Die erwähnten Bücher und Manuskripte können uns in den Kreis der philosophischen Kenntnisse und Studien der Kyjiver Schule am leichtesten einführen. MOHYLA, SAKOVYČ und die Mehrheit der Kyjiver Professoren haben die thomistisch-katholische Theologie und Philosophie in die Ukraine verpflanzt, STAVROVECKYJ hat mit der thomistischen Tradition den mit der Kirchenlehre unvereinbaren Platonismus der Renaissance verbunden, GIESEL und ZERNIKOW brachten die Einflüsse der deutschen protestantischen Theologie und Philosophie in die Ukraine mit.

Ich habe in einer meiner Arbeiten³⁾ versucht, alles aus der abend-

¹⁾ TH. PROKOPOVYČ: „De processione spiritus sancti“, Gotha 1784, S. 227, Anmerkung. PROKOPOVYČs Buch folgt in vielem ADAM VON ZERNIKOW.

²⁾ Außer ZERNIKOW kamen auch andere deutsche Theologen in die Ukraine — so INNOZENZ GIESEL (seine philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1645—47 unter dem Titel „Opus totius philosophiae“ sind in der Nachschrift erhalten geblieben; über ihn vgl. das interessante Buch M. JOHANNES HERBINIUS: „Religiosae Kijovensae Cryptae sive Kijovia subterranea, in quibus labyrinthus sub terra“, Jenae 1675); dann beabsichtigte Johann Ernst Grabe über Giesel zu schreiben (dessen Briefwechsel mit den Kyjiver Gelehrten — in den „Annalen“ von VELYČKO, Bd. 3, Kyjiv 1855, S. 141 ff., dort wird noch ein zur griechischen Orthodoxie bekehrter Deutscher, Johann Philipp, erwähnt); auch im XVIII. Jahrhundert nahm an PROKOPOVYČs Arbeit in Petersburg ein Deutscher, Adam Snellius, teil.

³⁾ In meinem oben zitierten Buche, S. 41—44, 50 f., 54 ff. Zu den dort verzeichneten Quellen sei noch das „Archiv des südwestlichen Rußlands“, Serie I, Bd. 7, Kyjiv 1887, S. 187—189, hinzugefügt (die Verzeichnisse der von MOHYLA in den Jahren 1632—33 angekauften Bücher).

ländischen Philosophie, was ohne Zweifel in Kyjiv und in der Ukraine überhaupt bekannt war, zusammenzustellen. Als Grundlage für eine solche Zusammenstellung dienten mir die gedruckten Bücher, die (wiederherausgegebene) polemische Literatur der Zeit und die Beschreibungen der Kyjiver Bibliotheken, wo auch einzelne Hinweise zu finden sind, endlich auch andere gelegentliche Nachrichten und Erwähnungen¹⁾.

Die Ergebnisse kann man folgendermaßen zusammenfassen:

Aus der antiken Philosophie hat man vor allem ARISTOTELES (Organon, Physik, Metaphysik, Ethik, Politik, Poetik) gelesen. Dann aber auch PLUTARCHS Moralia, PHILO, CICERO, SENECA, BOETIUS, die alle zur Schullektüre gehörten; es werden auch DIOGENES LAERTIUS, PSEUDO-GALEN und STOBÄUS genannt, die hauptsächlich als Quelle der geschichtlich-philosophischen Kenntnisse anzusehen sind. Sehr eigentümlich ist es, daß sowohl PLATO als auch PLOTIN gar keine Erwähnung finden. Vielleicht wurden sie als mit der Orthodoxie unvereinbar betrachtet, denn sie waren ja ohne Zweifel auch in den Renaissancekreisen in Polen sehr geehrt, was in Kyjiv nicht unbekannt bleiben konnte. Jedenfalls konnte der Platonismus auch z. B. durch Werke von JULIAN-APOSTATA oder durch den, den Platonismus und Aristotelismus vereinigenden AVIZENNA in Kyjiv wirken. Die Werke von JULIAN und AVIZENNA gehören zu den Büchern, die noch MOHYLA nach Kyjiv gebracht hat. — Der Platonismus wirkte aber mittelbar — durch die patristische Literatur —, da die Kirchenväter eifrig gelesen wurden, so AUGUSTINUS, CLEMENS VON ALEXANDRIEN, ORIGENES, (PSEUDO-) DIONYSIOS AREOPAGITA, MAXIMUS CONFESSOR.

Die Philosophie des Mittelalters ist durch ihre grundlegenden Denker — die mit so großer Verspätung in der Ukraine bekannt wurden! — vertreten: PETRUS LOMBARDUS, ALBERT DER GROSSE, ANSELM, THOMAS, BONAVENTURA (wir nennen immer nur die Namen, deren Kenntnis entweder durch genaue Zitierung oder durch Vorhandensein eines Buches an einer Bibliothek bezeugt ist). Aber auch weniger bekannte Scholastiker und sogar die Vertreter nicht allgemein anerkannter Richtungen finden wir da. Außer verschiedenen als Professoren an der nahegelegenen Krakauer Universität bekanntgewordenen Scholastikern (die ich hier nicht zu nennen brauche) treffen wir hier HUGO DE SAINT VICTOR, HUGO VON STRASZBURG, ABELARD, dann DUNS SCOTUS und den zu seiner Richtung gehörenden ROBERT HOLKOTT

¹⁾ Eingehender in meinem Buche, S. 50. Ich möchte hier nur die Arbeit von S. MASLOV über „Die Bibliothek von Stephan Javorskyj“ (eines der Kyjiver Professoren) in den „Sitzungsberichten der Nestor-Gesellschaft“ (russisch), Kiew 1914, erwähnen.

und den späteren Okkamisten (XV.—XVI. Jahrhundert) MICHAEL DE VRATISLAVIA (Krakauer Professor¹). Alle diesbezüglichen Manuskripte (besonders die in Galizien befindlichen) harren noch einer eingehenden Untersuchung²). Als Beispiel können wir hier erwähnen, daß aus fünf Manuskripten, die Dr. ŠČURAT in Peremyšl fand, ein Werk von HUGO DE SAINT VICTOR auf Grund einer Anfrage bei CLEMENS BÄUMKER als sonst unbekanntes festgestellt wurde³). — Es waren auch von der ganzen Tradition des Mittelalters abweichende Denker bekannt. So RAYMUND LULLUS, zu dessen „Ars magna“ ein Theologe⁴) um die Mitte des XVII. Jahrh. einen Kommentar verfaßt hatte. — und dessen Werke noch im XVIII. Jahrh. gelesen wurden. Die Neuscholastiker mit SUAREZ an der Spitze sind ebenfalls benutzt worden. Es ist auch kein Wunder, daß wir nur die Scholastiker, die Kirchenväter und aus der antiken Philosophie außer ARISTOTELES lauter Moralisten finden, da wir immer nur Schulbücher oder aber polemisch zugespitzte Streitschriften vor uns haben. Einen BACON oder DESCARTES brauchte man in solchen Werken gar nicht zu erwähnen. BACON und DESCARTES finden wir aber in einigen Privatbibliotheken der Kyjiver Theologen am Anfang des XVIII. Jahrhunderts, und es bleibt fraglich, ob diese Werke nicht schon früher hierher gekommen sind. Die Renaissanceliteratur wurde doch viel früher gelesen: schon MOHYLA bestellt nebst theologischen Werken z. B. MACCHIAVELLI, und sogar „Epistola virorum obscurorum“; auch die Dichtkunst in der Kyjiver Akademie war von vornherein unter den Einfluß der Renaissancepoetik gestellt. — Es ist aber wenig verständlich, daß man keiner Erwähnung der protestantischen Theologie und Philosophie, die doch mindestens von den beiden Königsbergern, GIESEL und ZERNIKOW, gekannt und gebraucht sein dürften, begegnet.

Es waren also meistens Schulbücher, Werke „ad usum scholasticum“ da, und es kann kein Zweifel bestehen, daß die selbständige philosophische Forschung in der Akademie nicht gepflegt und auch nicht bezweckt wurde. Man kann nicht behaupten, daß die mittelalterliche Philosophie im Abendlande eine „ancilla Theologiae“ gewesen sei. Aber in der Ukraine war das in viel höherem Maße der Fall. Und dabei war die Theologie, welcher die Philosophie zu dienen hatte

1) Über ihn K. PRANTL: „Geschichte der Logik“, Bd. 4, S. 264.

2) Über einige Manuskripte aus Galizien berichtet ŠČURAT, op. cit.

3) op. cit., S. 31.

4) A. BILOBOCKYJ. Siehe SAVICKYJ: „Ein russischer Homilet aus dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts — Joakim Bohomodlevskyj“ (russisch), Kyjiv 1901.

(mit wenigen Ausnahmen, wie MOHYLA und ZERNIKOW), keine forschende Wissenschaft, sondern ein traditionell überliefertes Dogma. Wir haben es also hier wirklich nur mit der Geschichte des philosophischen Unterrichts und nicht des philosophischen Denkens zu tun. Wie einfach und primitiv dieser Unterricht auch sein mochte, so hatte er doch große Bedeutung als Grundlage einer philosophischen Tradition, ohne welche auch später kein selbständiges Philosophieren hier entstehen konnte; es war also ein Schulungsmittel des Denkens, da hier zum ersten Male Anforderungen an Genauigkeit, methodische Beweisführung und strenge Definition gestellt wurden.

Wie groß waren die Kreise, auf welche dieser Unterricht überhaupt einwirken konnte? — Es waren nicht nur künftige Geistliche, die in der Akademie studierten. Die Akademie wurde bald zu einer Universität *sui generis*, deren Hauptkontingent Adlige und Bürgersöhne bildeten. Es kamen auch Vertreter aus anderen orthodoxen Ländern — Griechen, Rumänen, Serben, Bulgaren, Großrussen, sogar einen Venezianer und einen Schottländer hat die Akademie als Studenten gehabt¹⁾. Vor allem aber ist zu bemerken, daß mehrere Schüler der Akademie im Auslande ihr Studium an irgendeiner europäischen Universität fortsetzten. So war es auch später, und am Anfang des XIX. Jahrhunderts ging der erste russische Schellingianer VELLANSKYJ aus der Kyjiver Akademie nach Jena zu SCHELLING und STEFFENS.

7.

In der Kyjiver Akademie haben wir nicht die „Scholastik“ im geschichtlichen Sinne des Wortes vor uns und nicht eine einfache Verpflanzung des abendländischen philosophischen Denkens des XIII. Jahrhunderts ins XVII. Eine solche Wiederholung und Übertragung wäre unmöglich gewesen.

Einige ukrainische Forscher (JEFREMOV, VOZNJAK, HRUŠEVSKYJ) sprechen von der „Scholastik“, obwohl dieses Wort eine ganz bestimmte geschichtliche Bedeutung hat. Bei den erwähnten Forschern aber wird das Wort „Scholastik“ in einem sehr undeutlichen Sinne gebraucht: als Bezeichnung für die „trockene“ Gelehrsamkeit, „langweilige“ Wissenschaftlichkeit, für das Gelehrtentum, das „in den theologischen Spitzfindigkeiten versunken ist“. Diese scholastische Wissenschaft habe „jede Fühlung mit dem lebendigen Leben verloren“. Ihr Ziel sei „Wortspielerei“, sie sei eigentlich etwas, „was keinem Not tut“. Ihre Vertreter werden als nur „beredsame Schönredner“ geschildert.

¹⁾ Siehe bei TITOV, op. cit.; auch K. CHARLAMPOVYČ: „Der ukrainische Einfluß auf das großrussische Kirchenleben“ (russisch), Kazan 1914, Bd. 1, S. 413.

Es folgt daraus, daß „der Wert der ganzen Epoche in der ukrainischen Geistesgeschichte nur zweifelhaft sein könne“¹⁾.

Wir können diese Auffassung nicht teilen. Erstens kann man zur Zeit nicht mehr die ganze Philosophie des Mittelalters mit ein paar Schlagwörtern abtun, wie es früher oftmals geschehen ist²⁾. Also ist auch die Philosophie der Kyjiver Akademie, falls sie „Scholastik“ sein sollte, keine solche geistige Erscheinung, die unbedingt zu verurteilen wäre. Zweitens, wie wir bald sehen werden, paßt die Bezeichnung „Scholastik“ zu der betreffenden Periode (XVIII. Jahrhundert) schon gar nicht. — Und drittens waren die Vertreter der akademischen Wissenschaft keine Scholastiker in dem Sinne, in welchem diese Bezeichnung von den obenerwähnten Gelehrten gebraucht wird. Sie waren eben keine trockenen Verfechter der toten Gelehrsamkeit. Wir haben vielmehr typische Vertreter der Barockzeit vor uns mit allen Charakterzügen dieses Typus! Schon äußerlich auf den erhaltenen schönen Bildnissen der Kyjiver Akademie nehmen sie sich als für die Barockzeit ganz typisch aus. Und für die Aufmachung ihrer Werke (polemische und belehrende) ist eben jener Schwung der Sprache, jene jede Architektonik zerstörende Breite und Fülle der Metaphern, Allegorien und Vergleiche, schließlich jenes nicht nachlassende feurige Pathos, das für die Barockzeit charakteristisch ist, bezeichnend. Sie vereinigen den Glauben des Mittelalters mit dem Individualismus der Renaissance — die Heiligenbilder stehen bei ihnen ruhig neben den antiken Göttersäulen. Und das alles soll „Scholastik“ heißen³⁾!

Wir wollen hier gar nicht diese Epoche überschätzen. Die „Barockscholastik“ der Gegenreformation war ja unproduktiv und unselbständig genug. Wir wollen nur gerecht gegen die Vergangenheit sein und negative Werturteile nicht in einer sinnlos übertriebenen Form aussprechen.

¹⁾ S. JEFREMOV: „Geschichte der ukrainischen Literatur“, 1924, Bd. I, S. 150, 157, 178; M. VOZNJAK: „Geschichte der ukrainischen Literatur“, Lemberg 1925, Bd. 2, S. 105, 298, 300f., 315, 326; M. HRUŠEVSKYJ, op. cit., S. 68, 80; neuerdings auch ein kommunistischer Literaturhistoriker, V. KORJAK: „Abriß einer Geschichte der ukrainischen Literatur“, Charkiv 1925, Bd. I, S. 186f. und passim (alle diese Werke ukrainisch).

²⁾ Ich habe den Umschwung in der Schätzung der Scholastik im Auge, der durch die Arbeiten von solchen Forschern, wie CLEMENS BÄUMKER, M. GRABMANN, P. DUHEM, GILSON, M. HEIDEGGER und viele andere hervorgerufen ist.

³⁾ Ich erinnere an die Darstellung der geistigen Grundlagen der Barockzeit im schönen Leibniz-Buche von H. SCHMALLENBACH oder in den Arbeiten von W. WAISBACH (nur auf die Art und Richtung der Forschung kommt es mir an, nicht auf die Schlüsse, die die erwähnten Forscher ziehen).

Es ist kein Wunder, daß auch die Barockscholastik sich nicht lange in der Akademie behaupten konnte. Und der Hauptschlag gegen sie wurde von der bedeutendsten der Barockgestalten, von THEOPHAN PROKOPOVYČ, geführt.

Er gehörte zu demselben Menschentypus, wie die Vertreter der älteren Generation. Wie Hetman Mazeppa zu einer Gestalt der Weltliteratur wurde durch die barocke Mannigfaltigkeit seines Lebens, ebenso könnte es MOHYLA, ZERNIKOW oder PROKOPOVYČ werden. MOHYLA, ein rumänischer Fürstenson, Professor, Mönch, Metropolit, Jesuitenschüler und Verfasser des symbolischen Buches der orthodoxen Kirche, Kämpfer gegen den Katholizismus, gegen Protestantismus, aber zugleich auch gegen die Hyperorthodoxie ukrainischer Kosaken und Bauern, die die Orthodoxie zu einem erstarrten Dogma machen wollten: Paris, Kyjiv, — das sind die geographischen Grenzen seines Lebens. Und seine geistigen Interessen reichen von der katholischen Theologie bis zu den Kampfwerken der Renaissance. — Oder ZERNIKOW: ein Deutscher, Student der Theologie in Königsberg, dann in London und Oxford, später trifft man ihn in einem ganz fremden und nach der allgemeinen Vorstellung halbwilden Lande; ein Deutscher zum Ukrainer geworden, ein Protestant zum Griechisch-Orthodoxen, Verfasser eines grundlegenden theologischen Traktates, ein Gelehrter und dann ein kirchlicher Politiker, der sein Bistum bereist, organisiert, Kirchen gründet und sich praktisch-kirchlichen Aufgaben widmet.

Dasselbe Schicksal hat auch PROKOPOVYČ. Als Sohn einer Kyjiver Kaufmannsfamilie studiert er an der Akademie, dann wird er katholisch und reist nach Rom, wo er in der Vatikansbibliothek arbeitet und wegen seiner außerordentlichen Begabungen als große Hoffnung der katholischen Kirche angesehen wird. Er bricht aber seine Verbindungen mit der katholischen Kirche ab, wird Professor in Kyjiv, reformiert dort den Unterricht der Theologie, der Philosophie, sogar der Mathematik, schreibt Lehrbücher der Philosophie, der Poetik, versucht ein neues System der Theologie aufzubauen, schreibt eine historische Tragödie, versucht eine Darstellung des orthodoxen Glaubens in der Volkssprache zu schreiben, predigt, wird auch politisch als ein Freund Hetmans Mazeppa einflußreich. Später wird er nach Petersburg vom großen russischen Reformator Peter I. berufen. Hier leitet er die Reform der Kirchenverfassung, wird auf allen Gebieten zum Helfer und Berater Peters des Großen, setzt aber seine Studien fort, veröffentlicht Traktate, Pamphlete, angeblich sogar gibt er unter dem Namen seines protestantischen Freundes, des Jenaer Professors Buddeus, ein Pamphlet gegen die ihm unsympathische Darstellung

des orthodoxen Glaubens, welche von seinem Landsmann JAVORSKYJ stammte¹⁾, jedenfalls liefert er, ein hoher Hierarch der orthodoxen Kirche, dem protestantischen Theologen Angriffsstoff; auch nach dem Tode Peters des Großen verliert er seinen politischen und kirchlichen Einfluß nicht ganz. Er hinterläßt eine Reihe von Manuskripten, die im Laufe des XVIII. Jahrhunderts herausgegeben werden²⁾, und eine Bibliothek von 30000 Bänden. Auch bei ihm also dieselbe räumliche Breite des Lebens, derselbe Schwung des Lebensstils³⁾.

8.

PROKOPOVYČS zahlreiche Werke liefern uns reichliches Material, um die philosophischen Interessen jener Zeit in der Ukraine zu charakterisieren. Aber auch andere Materialien können wir hinzuziehen. Dieser Zeit gehören auch die meisten erhaltenen Vorlesungsnachschriften aus der Akademie an (mehr als 70). Diese Werke werde ich aus Raummangel nur kurz skizzieren⁴⁾.

In der Akademie wurden als Schulbücher Renaissanceschriftsteller gebraucht (ERASMUS z. B.). Wie wir schon sahen, war auch MACCHIAVELLI, dann auch z. B. GEMISTIUS PLETHON bekannt. Mehrere Privatbibliotheken besaßen Werke von BACON (PROKOPOVYČ selbst, sein Freund MARKOVYČ, der heilige DEMETER VON ROSTOV, ein Zeitgenosse PROKOPOVYČS). Auch GALILEIS Werke waren wahrscheinlich bekannt; jedenfalls wird sein Wirken und sein Schicksal als ein Trumpffargument gegen den Katholizismus ausgespielt. DESCARTES wird mit besonderer Vorliebe gelesen, so z. B. von PROKOPOVYČ, von MARKOVYČ; DESCARTES und die Cartesianer werden sogar zum Thema gesellschaftlicher Unterhaltungen — so z. B. finden wir im Tagebuche von MARKOVYČ eine Zusammenfassung der Argumente gegen DESCARTES Auffassung der Tiere als Maschinen, die bei einem gesellschaftlichen Gespräch bei PROKOPOVYČ angeführt wurden (diese Argumente

¹⁾ FR. BUDDEUS: „Epistola apologetica pro ecclesia lutherana contra calumnias et obtrectiones Stephani Jaworscii“, Jena 1729; vgl. über Autorschaft PROKOPOVYČS B. RIBERA: „Responsum antapologeticum ecclesiae catholicae contra calumniās blasphemias“, Wien 1730.

²⁾ Über PROKOPOVYČS Werke in meinem zitierten Buche S. 42 — 44.

³⁾ Das beste Werk über PROKOPOVYČ — J. ČISTOVYČ: „Th. Prokopovyč und seine Zeit“, St. Petersburg 1868; auch MOROZOV: „Th. Prokopovyč als Schriftsteller“, „Zeitschrift des Ministeriums für Volksbildung“, 1880 (alles russisch). Deutsch u. a. SCHERER: „Die nordischen Nebenstunden“, 1776, I, „Acta Eruditorum“, Leipzig 1729, V; „Die Briefe von Prokopovyč“, E. SCHWARZ in der „Protestantischen Kirchenzeitung“, 1854, 32; A. BUKOWSKI in „Zeitschrift für katholische Theologie“, 1913.

⁴⁾ Die Quellen der weiteren Darstellung in meinem Buche, S. 55f.

erinnern übrigens sehr an LEIBNIZ Monadologie § 14¹⁾). Auch cartesianisch beeinflusste Philosophen waren nicht unbekannt geblieben, so COMENIUS, HUET²⁾, GROTIUS, PUFFENDORFF und HOBBS. An die rechtsphilosophischen Gedanken der drei letzten Denker knüpft PROKOPOVYČ seine Verteidigung der Reformen Peter des Großen an³⁾.

Als Lehrbücher wurden ~~nach~~ jetzt moderne Bücher gebraucht. So das cartesianische System von dem Sorbonne-Professor und Jesuitenfeind PURCHOTIUS (Pourchot⁴⁾).

SPINOZA war nicht näher bekannt, trotzdem PROKOPOVYČ in seinem Buche über Atheismus ihn erwähnt und seine Gedanken sehr tendenziös bespricht⁵⁾. LEIBNIZ hatte einen Anhänger, den Professor der Moskauer Akademie, die nach der Art der Kyjiver gegründet wurde, VLADIMIR KALIGRAPH, der ein Schüler der Kyjiver Akademie war.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wird ARISTOTELES endgültig aus der Akademie verdrängt — nämlich durch die WOLFFSche Schule, vor allem durch BAUMEISTER, dessen Lehrbücher in größerer Zahl aus Deutschland bezogen wurden⁶⁾. Ebenfalls las man die philosophischen Werke von BUDDEUS, dem obenerwähnten berühmten protestantischen Theologen.

Auch die erhalten gebliebenen Manuskripte der Vorlesungen sind jetzt anders aufgebaut. An Stelle der aristotelischen Einteilung der Philosophie tritt die WOLFFSche, die auch durch die Geschichte der

¹⁾ MARKOVYČS Tagebuch, vom 23. November 1728.

²⁾ P. D. HUET wurde von MARKOVYČ übersetzt (vgl. sein Tagebuch).

³⁾ Diese Quellen zu PROKOPOVYČS Rechtsphilosophie hat der russische Rechtsphilosoph G. D. GURWIČS in seiner musterhaften Untersuchung aufgedeckt, s. G. GURWIČS: „Das Recht des Monarchenwillens von Th. Prokopowyč und seine abendländischen Quellen“, Dorpat 1917 („Annalen der Dorpater Universität“).

⁴⁾ „Institutiones Philosophiae et exercitationes scholasticae.“ Eine der Ausgaben zwischen 1695 — 1733, zuerst fünf, dann neun Bände. Vgl. M. PETROV: „Akten und Dokumente zur Geschichte der Kyjiver Akademie“, Kyjiv 1905, Bd. 2, 2, S. 175f. — Über PURCHOTIUS vgl. F. BOUILLER: „Histoire de la philosophie cartésienne“, Paris 1868, T. 1, S. 452 — 453, T. 2, S. 637 — 638; G. H. LUQUET in „La grande Encyclopédie“, T. XXVII, S. 514; „Nouvelle biographie générale“, Paris 1865, T. XI, S. 932 — 933; G. VAPEREAU: „Dictionnaire universel des Littératures“, Paris 1876, S. 1642; FOURNIER: „Variétés historiques“, 1855, T. IV.

⁵⁾ „Über den Atheismus“ ist in Moskau 1774, 1784 erschienen, lange nach dem Tode PROKOPOVYČS. Es ist aber möglich, daß PROKOPOVYČ die Daten über Spinoza den Büchern seines Freundes BUDDEUS entnommen hat — nämlich seinen „Elementa philosophiae theoreticae“, Halle 1703, „Theses theologicae de atheismo et superstitione“, 1716 (deutsch 1717).

⁶⁾ Siehe Zitat „Akten und Dokumente“ S. 222f.; auch MODZALEVSKYJ in „Bücherfreund“, Kyjiv 1918, V, S. 235 — 238 (ukrainisch).

Philosophie (nach BRUCKER) ergänzt wird. Verspätet erschien noch ein aristotelisches Lehrbuch im Druck, das ist „die Aristotelische Philosophie“ von M. KOZAČYNSKYJ, Kyjiv 1742. Und am Ende des Jahrhunderts (1780) erschien in Lemberg eine Übersetzung von BAUMEISTERS Moralphilosophie. Die Übersetzung wurde von P. LODIJ, Professor des „Studium ruthenum“ in Lemberg, später Professor an den Universitäten Krakau und Petersburg¹⁾, gemacht.

Was aber für diese Zeit als besonders interessant zu bemerken ist, das ist die Tatsache, daß die philosophische Lektüre auch in breitere Schichten eingedrungen ist. Nicht nur ein Rittergutsbesitzer MARKOVYČ liest BACON, HUET, will das philosophische Wörterbuch von ST. CHAUVIN („Thesaurus philosophicus“, 1692 oder 1713) übersetzen, liest bisweilen auch AUGUSTINUS (MARKOVYČ war philosophisch sehr gebildet), sondern auch über einige seiner Zeitgenossen erfahren wir, daß sie auch theologische, kirchengeschichtliche, auch populär-philosophische Bücher lesen²⁾. Wie klein der Kreis solcher Leser auch sein mag, es bedeutete jedenfalls ein Übergreifen der philosophischen Interessen auf breitere Schichten, eine hoch zu wertende geistesgeschichtliche Erscheinung.

9.

Der zuletzt erwähnte LODIJ bildet gerade den Übergang zur neuen Zeit. Er kennt schon KANT und seine Zeitgenossen³⁾. Als Professor der Philosophie in Petersburg bringt er KANT nach Rußland. Ebenfalls wird KANTS System (lateinisch) im Buche des in Ungarn lebenden W. DOVHOVYČ im Jahre 1804 dargestellt⁴⁾. Ein Schüler der Kyjiver Akademie — P. CHMIELNICKYJ — studiert in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts⁵⁾ in Königsberg Philosophie. Die erste russische Übersetzung von KANT erscheint (1804) in der Ukraine und ist anscheinend von einem Akademieschüler angefertigt⁶⁾. Als der Fichteaner SCHAD nach Charkiv kommt, findet er dort eine Anzahl von Schülern der Kyjiver Akademie, von welchen sich manche

¹⁾ Über LODIJ s. mein Buch S. 150f., 133. Dort ist auch die Literatur über ihn angegeben. Im Erscheinen eine Arbeit über ihn von Prof. MIRČUK.

²⁾ Vgl. „Tagebuch“ von MARKOVYČ, dann „Memorien“ von M. CHA-
NENKO, Briefwechsel von der Familie POLETYKA.

³⁾ Vgl. SPET, op. cit. und E. RADLOV in „Der Gedanke“ (russisch), 1922, III; LODIJ kennt KANT und AENESIDEMUS-SCHULTZE, schließt sich dem letzteren an. Die gelegentliche Darstellung der Kantischen Gedanken, die LODIJ gibt, ist klar und im ganzen richtig.

⁴⁾ In meinem Buche S. 131.

⁵⁾ Ibidem S. 178.

⁶⁾ „Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ist im Jahre 1804 in Nikolajev erschienen, der Übersetzer hieß J. RUBAN.

ihm anschließen und bei ihm promovieren¹⁾. VELLANSKYJ reist nach Absolvierung der Akademie nach Jena und bringt die SCHELLINGSche Naturphilosophie zum ersten Male nach Petersburg.

So spielte die Philosophie im Leben der Akademie, auch später, als in Rußland und der Ukraine bereits weltliche Hochschulen gegründet worden sind, immer noch eine bedeutende Rolle. Es ist interessant zu bemerken, daß auch noch im Jahre 1860, nachdem die Philosophie zwölf Jahre lang in Rußland als Lehrfach verboten — da „der Nutzen der Philosophie unbewiesen, der Schaden von ihr aber wohl möglich“ sei — und dann wieder zugelassen worden war²⁾, die Lehrstühle an den Universitäten nur durch Schüler der K y j i v e r Akademie besetzt werden konnten (nur in Petersburg wurde ein Schüler der Petersburger Akademie zum Professor).

Die vielleicht an sich so unbedeutende und so schulmäßige Tradition der Akademie hat sich auf solche Weise doch bewährt. Und wenn wir uns noch erinnern, daß auch der bedeutendste und ursprünglichste ukrainische Denker — SKOVORODA — in der Akademie studierte und in seinen Werken den Einfluß der akademischen Wissenschaft verrät, so können wir daraus den Schluß ziehen, daß die von uns dargestellte Periode nicht ganz wirkungslos und unfruchtbar geblieben ist.

Zähringen i. Br., „Heilige Gemeinde“ (im Januar 1927).

¹⁾ Darüber in meinem Buche S. 82—83. Im Laufe der kurzen Zeit sind mindestens zehn philosophische Bücher von SCHADS Schüler in Charkiv erschienen (ibidem). Daraus sehen wir, wie unrecht A. VVEDENSKYJ SCHAD tut, wenn er (in seinen „Philosophischen Skizzen“, 2. Aufl., Prag 1923, S. 21) behauptet, SCHAD habe keinen Einfluß ausgeübt. Vgl. auch P. STÄHLER: „Über die Beziehungen Fichtes und seiner Schule zur Universität Charkiv“ in „Archiv für Geschichte der Philosophie“, 1915, XXVIII.

²⁾ Siehe A. KOYRÉ in „Le monde Slave“, 1926.

6. Літературні вказівки

Про філософію у старій Україні писано небагато. Згадаємо тут майже усе: М. Besobrasoff: *Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland*, Bern, 1892; І. Свенціцький: «Начала філософії в русскої літературі XI—XVI в.», Львів, 1901 (також в «Научно-литературномъ сборникѣ Галицко-Русскої Матиці», кн. II—III); В. Щурат: «Українські джерела до історії філософії», Львів, 1908; моя книжка: «Філософія на Україні» перше вид. Прага, 1926, друге вид. Прага, 1928, глави 5—6; також мої статті: «Die abendländische Philosophie in den alten Ukraine» в «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin», том I, 1928; «Renaissance und das ukrainische Geistesleben» в II т. (1929) тих самих «Abhandlungen»; резюме мого викладу про філософічну лектуру у старій Україні — в «Записках Русского Исторического Общества в Прагѣ», т. II. Про Платона у старій Україні-Русі статті М. В. Шахматова і мою в «Записках Русского Исторического Общества в Прагѣ», т. II. — це, здається, перша спроба систематичного оброблення матеріалу, що торкається філософічних відомостей в староруській літературі. Дещо знайдемо ще в книзі М. Грушевського: «З історії релігійної думки на Україні», Львів, 1925, а також в усіх історіях української літератури. В моїй цит. книзі — дальша література.

IV.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА.

1. Життя*).

Із «Київської школи» вийшов і той, кого звичайно вважають трохи чи не єдиним представником філософії на українському ґрунті — Григорій Савич Сковорода.

Сковорода народився в селі Чернухах на Лубенщині 22 листопаду 1722 року у родині козака. Діставши освіту, мабуть у місцевій школі, Сковорода вступив до Київської Академії, де і вчився в 1738—42 рр. і знов у 1744—50 рр., з двохрічною перервою, яку він пробув у двірській капелі у Петербурзі. 1750 року він вибирається до російської церкви в Угорщині в Токаї, і користуючись цією нагодою, відвідує Відень, Офен, Пресбург та околиці. Повернувшись за 2-3 роки на Україну, Сковорода протягом 15 років вчителює то приватно, а то в різних духовних школах, але 1769 року перериває педагогічну діяльність і з того часу починається його мандрівне життя і розквіт його літературної творчості. Майже цілих 25 років живе Сковорода, мандруючи від одного приятеля свого до другого, головним чином, в межах Слобідської України. «Постійного помешкання не мав він ніде», — пише його біограф, — «вважаючи себе припелцем на землі в повному сенсі цього слова» (31). Підчас цих мандрівок повстають і його найважливіші твори — діалоги, в яких він розвиває свої погляди, і які він сам переписував і дарував друзям та знайомим. З обраного ним життєвого шляху, який був ціл-

*) Далі цитую сторінки видання «Творів» Сковороди Бонч-Бруєвича (СПБ., 1912); твори, які не увійшли у це видання, цитую за виданням Д. Багалія (Харків, 1894; до вказівки на сторінку додаю «Баг.»).

ковитим втіленням, здійсненням його філософічних поглядів, не зводили вже його ані та популярність, що стала його уділом в ближчий час, ані спроби приятелів та шанувателів повернути його до тієї або іншої практичної діяльності. Він прожив і вмер, як праведник, мудрість якого була джерелом його праведності. Сковорода вмер в с. Іванівці у діди́ча Ковалівського 29 жовтня 1794 р. та там і похований. На могилі його написано: «Світ ловив мене, та не піймав».



Мал. 7. Григорій Сковорода.

Біограф Сковороди — його учень і приятель М. Ковалінський — так малює мандрівне життя Сковороди: «Філософія, оселившись у серці Сковороди, давала йому найщасливіший стан, можливий для земнородного. Вільний від пут усякого примусу, суєти, турботи, піклування, він знаходив усі свої бажання виконаними через їх незначність. Стараючися про зменшення своїх природних потреб, а не про поширення їх, він користувався задоволенням, що його не мав ніхто з найщасливіших. — Коли сонце, запаливши нечисленні світильники на смарагдотканій плащаниці, щедро постачало трапезу почуттям його, тоді він, прийма-

ючи чашу радощів, незмішаних ні з якими печалуваннями життєвими, ніякими зітханнями пристрастів, ніякими розсіяннями суєтними, і смакуючи радощі високим розумом, говорив: дяка Всеблаженному Богу, що потрібне зробив легким, а важке непотрібним! — Коли втома в роздумі змушувала його змінити працю, тоді він приходив до престарого пасічника, що жив недалеко у пасіці, брав до товариства любимого свого пса, і троє, громадою ділили один з одним вечерю. — Ніч була йому для одпочинку від напруження думок, що непомітно знесилюють сили тілесні; а легкий та тихий сон був для уяви його картиною з'явиць, які дає гармонія природи. — Час опівночі звичайно присвячував він молитві, яку у тиші глибокого мовчання почуття і природи насліду-

вало розумування про Бога. — Тут у мить починалася боротьба і серце його ставало полем битви: самолюбство знаряджувалося у купі з паном нашого віку, світським розумом, властивими тілесності людській слабостями й усіма створіннями і нападало з усієї сили на волю його, щоби полонити її, возсісти на престолі свободи її і бути подібним Всевишньому. Думка про Бога, навпаки, кликала його до вічного, єдиного правдивого блага, усюдиущого, усе сповняючого, і змушувала його скористати з усього знаряддя Божого, щоб змогти протистати хитрющам лжемудрости. — Небо й ад борються у серці мудрого, і чи може він бути вільний, без діла, без чину, без користи людству? Так час опівночі проводив він в оружній боротьбі з силами темного світу. — А ранок, що сів після цього, вдягав його в світло перемоги і в урочистості духа виходив він у поле поділити прославлення своє з усією природою. — Такий був образ життя його! Не орю, ані сію, ані купую, ані воїнствую. — так писав він приятелю своєму із самотності; відкидаю усяке життєве піклування. Що ж роблю? А це — завше благословляючи Господа, співаємо воскресення Його. Вчуся, друже, вдячності: це моє діло! Вчуся бути задоволеним тим усім, що Промислом Божієм мені у житті дане. — Невдячна воля є джерелом адських мук; а вдячне серце є рай солодоців. Ах, друже мій! Вчися вдячності, сидячи дома, ходячи шляхом, засипаючи її прокидаючись; приймай та обертай усе у благо, задоволений тим, що є; з приводу усього, що з тобою трапляється, не ставай безумно проти Бога; завше радуючися, за все дякуючи, молися. — Можна було життя Сковороди назвати дійсним життям» (32—34). Це оповідання, як воно не є стилізоване і літературно-прикрашене, в основі своїй відповідає, якщо не цілком і в деталях, реальному образу Сковороди, то в кожному разі тому ідеалу життя мудреця, який мав Сковорода, і до якого він стремів. А що він сам вважав, що до ідеалу цього наближався, — це бачимо досить ясно із його листів і творів останнього періоду його життя.

Що джерелом і єством такого «блаженного» стану була мудрість Сковороди, його філософія, про це свідчить і він сам. Мало цього, цей щасливий стан людини і є його філософія. Філософія є саме життя. Так казав Сковорода: «Головна мета життя людського, голова діл людських, є дух людини, думки, серце. Кожен має свою мету в житті; але не кожен — головну мету, себто не кожен піклується про голову життя. Один піклується про череву життя, себто усі діла свої скеровує, щоб дати життя череву; інший — очам, інший волосся, інший ногам і іншим членам тіла; інший — одягам й подібним бездушним речам: філософія, або любов до мудрости скеровує усе коло діл своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, яко голові всього. Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне. — то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія». (32).

2. Провідні думки.

В останніх словах провідна думка Сковороди, та думка, що виявом її було усе життя Сковороди, коло якої групуються, концентруються усі інші «часткові» його ідеї, думки. Життя є філософія і філософія є життя. Така основна думка. В реалізації думки, в тому, що він дійсно зробив зі свого життя свою філософію, втілив свою філософію у своє життя — велич Сковороди. — В цьому ж, може, і його певна слабкість. Бо розчинивши філософію в життєвому чині, Сковорода не покладав занадто вже великої ваги на теоретичне оброблення, формальне усталення, усистематизування своїх філософічних ідей. Через це дехто і звав його «філософом без системи», через це, коли і можна говорити про «методу» Сковороди, про його «метафізику», «онтологію», «гносеологію», то завше лише в певному сенсі, лише з певним застереженням, бо викінченої і обробленої системи у Сковороди дійсно немає, немає закінченої і детальної відповіді на усі питання, що може поставити систематик-філософ. А проте філософія Сковороди є суцільна і монолітна, збудована, так би мовити, в одному стилі, пересякнена одним духом.

Коли життя є філософія, а філософія людини має зумовлювати її життя, то природно в центрі уваги філософа повинні стояти релігійні і моральні проблеми, так би мовити, певна практична проблематика є завершення і ціль теоретичної частини філософії. Теорія має вести до певної «*praxis pietatis*». У Сковороди, дійсно, не бракує теоретичної філософії; де в чому її проблеми освітлені дуже детально й уважно, але завершення системи його думок є безумовно релігійно-моральне. Це виявляється досить яскраво в тому факті, що Сковорода переймає релігійні формули (як побачимо, деякі христологічні формули) для характеристики світу, або життя.

З цим «практичним» ухилом філософування Сковороди зв'язане і те, що для нього центральне в людині, не її «теоретичні», «пізнавчі» здібності, а більш глибоке за них емоціонально-вольове єство людського духа — «серце» людини. Із серця піднімається, виростає і думка, і стремління, і почування. На «серце» людини повинна бути звернена і головна увага моральної чинності людини. Відціля вимога «п і з н а й с е б е», «поглянь у себе» і т. д. Відціля і визнання рівноцінності різних людських типів і людських індивідумів. Відціля ж і своєрідна теорія «нерівної рівності» людей щодо їх морального та релігійного життя.

Ці мотиви є центральні у Сковороди. Але, як вже згадано, «безсистемна» філософія Сковороди є досить суцільна, щоб ми могли зупинити нашу увагу не лише на кількох основних думках, а зацікавитися і деякими деталями його філософії. Щоправда, не усі ці деталі та й усі головні думки Сковороди легко і просто зрозумілі. І це було причиною великих непорозумінь щодо витовмачення філософії Сковороди в окремих її частинах та і в цілому.

3. Символіка.

Сковороду не легко розуміти. Це так! І це тому, що його мова не є звичайна «наукова» мова, в якій вживаються твердо і міцно усталені слова-терміни. Мова Сковороди є мова образів і символів. Навіть ті слова, які вже придбали науково-філософське значіння в сучасній йому філософії, або ще в античності, він повертає до їх первісного образного значіння. Мова Сковороди повертається до материнського лона символіки. Тут на допомогу йому приходять і символіка народньої поезії, і символіка античного неоплатонізму, і символіка християнська, як отців церкви, так і української полемічної та проповідної літератури XVI—XVIII віків. — Сковороду часто порівнювали з Сократом. Скоріше він український «досократик». Бо Сократ стремів головне до уточнення, термінологізування грецької мови. Він вимагав, щоб кожному слову і кожній думці було дано ясно і точно означення. Сократ, так би мовити, «прозаїзував» мову грецької філософії. Натомість досократики шукали понять під покровом слів і образів. Коли вони говорять про «воду» або «вогонь», як первісну матерію, з якої утворений світ, коли вони характеризують закон буття світу, як «гармонію», «потік», «число», то вони мають перед собою живі образи реального вогню або дійсної води, гармонії, музики, або бурхливі хвилі гірського потоку, які символізували для них буття цілого світу, і цими образами вони хотіли передати уявлення про його невпинну зміну, або його гармонійну злагодженість та красу. У Сковороди поняття ніби жевріють тільки, дрімають під покровом образів та символів. Кожен символ (як це було і в досократиків) не має у нього твердого, певно-усталеного, різко-обмеженого значіння, а має певну множність значінь, межі значности яких почасти сумежні одна з одною, почасти перехреплюються, почасти цілком різні... Символіка живе тут повним життям і стремить вібрати в себе понятійне, означне, «сухе». Сковорода одріжняється від досократиків тим, що він має за собою велику традицію філософічного розвитку, усю «апаратуру», весь «інструментарій» понять античної філософії, патристики і почасти середньовіччя. Але він бере їх, як образи і символи, ставиться до них, так би мовити, як дитина, і грається з ними, відбудовуючи замість сухих конструкцій живі символічні будови, що не є, одначе, безсistemні, беззмстовні і філософічно незначні.

Сковорода сам признається до своєї символічної традиції. Для нього Святе Письмо (зокрема Старий Завіт) та антична філософія єдині в своєму символічному значінню (як, напр., ще в античності це було для одного з улюблених письменників Сковороди — для Філона Александрійського). Бож «правда острому зору» античних мудреців «не бовваліла здалека так, як підлим умам, а з'являлась ясно, ніби в дзеркалі, і вони, живо бачучи живий її образ, уподоблювали її різним тлінним фігурам. Ніякі барви не уяснюють троянду, лілію, нарцис так живо, як благоліпно утворює в них невидиму правду Божу тінь небесних і земних образів. Відціля зродилися

hieroglyphica, emblemata, таїнства, притчі, байки, уподоблення, прислів'я» (Бар. II, 152). «Кожда думка повзає по землі підло, як змії. Але є в ній і око голубиці, що дивиться через потопні води на прекрасну Іностась Правди. Себто уся оця гидота дихає Богом та Вічністю і Дух Божий носить над цією калюжею та брехнею». (364). Правда одкривається символічно перш за все в Біблії, яка є повна «уподоблень», «подібностей». — «Чи не є прекрасний храм премудрого Бога оцей світ. Але є три світи. Перший є загальний та житловий світ, де живе усе породжене. Він складається із нечисленних світів і є великий світ. Два інші є часткові і малі світи. Перший (із них) є мікрокосмос: себто світик, світочок, або людина. Другий світ є символічний, або Біблія... Біблія є символічний світ, бо в ній зібрані небесних, земних та преісходніх створінь фігури, щоб вони були монументами, що ведуть думку нашу до розуміння вічної Натури, яка захована в тлінній, як малюнок в барвах своїх» (496). «Біблія є брехня і шал Божий не тому, щоб вона брехні нас учила, але тільки у брехні напечатала сліди й шляхи, що повзучий розум наш возводять до піднесеної Правди» (362). «Правда, являючись у постатях фігур своїх, ніби їздить на них; а вони, піднімаючись у тонкий розум Божества, ніби одриваються од землі і, досягнувши свого Початку, знов падають, як по плодах листя, в первісне місце свого тління» (363). — Витовмачуючи символічно біблійні образи, Сковорода йде шляхом, яким йшли і деякі з отців церкви — Климент Александрійський, Максим Ісповідник, Ориген і такий представник юдаїстично-платонічної філософії, як Філон.



Мал. 8 і 9. Символічні західньо-європейські гравюри (ч. 1).

Поруч з Біблією Сковорода завше ставить античних філософів — «Боговидця Платона» (360), Сократа, Філона, Плутарха й інших. «Казкові старих мудреців книги — каже Сковорода — то є пай-старша Богословія. Вони так само безтілесне єство Боже зображували фігурами, щоб невидиме було видим, представлене фігурами створінь» (355). «Старі мудреці мали свою окрему мову; вони зображували свої думки образами, ніби словами. Ті образи були фігури

небесних та земних створінь, — напр., сонце визначало правду, кільце, або звернений в кільце змії, — вічність, явір — ствердження, або пораду. Голуб — соромливість. Птиця бусел — богопочитання. Зерно і сім'я — думку і гадку» (268). Таким чином, образи, «фігури», приподоблення, символи є те, що черпає Сковорода із Біблії та античної філософії. Біблія та антична філософія — джерела, в яких він однаково шукає образного, наглядного розкриття правди.

В цих приподобленнях Сковорода йде за улюбленими в XVI—XVIII вв. на Заході й на Україні збірниками «емблем» (*Alciatus*, *Camérarius*, *Vaenus*, *Boschius*, тощо). Він просто цитує кілька речень із одного з таких збірників (не називаючи його), що був розповсюджений на Україні (маємо відомості, що його мали в руках Я. Маркович, Арсеній Мацієвич), а саме: «*Symbola et Emblemata selecta*», що їх видано 1705 р. в Амстердамі з наказу Петра Першого. Подібні збірники були відомі на Україні і раніше (в бібліотеках П. Могили, Єпіфанія Славінецького, Стефана Яворського), на їх зразок складена, напр., і вже згадувана «Пієнка ієрополітика» 1712 р. Ними (як і символічною методою взагалі) досить користувалися і українські проповідники та письменники XVII—XVIII віків. Сковорода в своїй символіці є сином свого часу і представником староукраїнської традиції релігійного письменства та проповіді.

4. Метода.

У витовмаченні символів є, однак, у Сковороди певна «метода». Ця метода є якнайближче споріднена з «діалектичною» методою античності і є ніби її символічне втілення.

До єства діалектичної методи античності належить поперше антитетика, себто стремління відкрити в дійсному бутті протилежні означення, «протиріччя». Ще Геракліт віщає — «Бог є День, Ніч, Зима, Літо, Війна, Мир, Пересичення, Голод». — Платон робить аналізу антитетичної структури усякого буття взагалі — тожність і ріжниця, спокій і рух («Софіст»), єдине і многе, буття і небуття («Парменід») одночасно і разом належать до єства, усякого і кожного єства. Іншими словами, — дійсне буття тим і відрізняється від «з'явищ», від бування, що в ньому сполучені протилежні ознаки, які в буванні відокремлені і відірвані одна від одної. — Аристотель не відхиляється в цім відношенні від Платонівської традиції, даючи антитетичні означення основним поняттям своєї системи — руху душі, дійсності (*ἐνέργεια*) тощо. Плотін, виходячи із основоположень Платона, кладе в основу своєї системи ті ж пари протилежностей, що і Платон, і дає послідовно-антитетичні означення усім ступеням буття: «Єдиному», розуму, душі, природі, матерії. Найповніше розвинена антитетика «Єдиного», яке є «можливість усього» і чиста реальність, причина і ціль, нерухоме і рухоме, повнота буття і одночасно — «небуття», «ніщо», бо воно немає ніяких певних, сталих ознак, ніякого конкретного змісту. Так само антитетичні й інші сфери буття, що їх породжує «Єдине».

Але антитетика властива і християнському світогляду, зокрема в тій його формі, яка розвинена апостолом Павлом. Сковорода сам згадує Павла після одного з антитетичних наближень «безумства» («юродства») і «мудрости». — «Оце є безглуздя, що згадує Павло (в листі) до Коринтян» (172). Бо «ганені втішаємось, радуємо у стражданнях моїх. — Що наводить на інших прегіркий смуток, те Павла веселить. Чи ж не має він серце діамантове?» (там саме). На думку Павла, протилежності, протиріччя йдуть разом в духовній історії людства. Так «гріх» і «благодать», — «як умножився гріх, так збільшилася благодать» (Рим. 5, 20; Рим. 6, 1), «закон» і «злочин», «гріх» — «де немає закону, немає й злочину» (Рим. 4, 15), «Закон прийшов — умножився злочин» (Рим. 5, 20). «Без закону гріх мертвий. — Коли прийшла заповідь, гріх ожив» (Рим. 7, 8 і далі). «Життя» і «смерть» для християнина теж зв'язані нерозривно: «Заповідь, що дала нам життя, спричинилася до смерті» (Рим. 7, 11); «носимо завше у тілі смерть Господа Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилося у тілі нашім. Бо ми живі неперестанно предаємося на смерть для Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилося на тілі нашім смертнім» (Кор. II, 4, 10—11)... «Ми поховані (з Христом) крещенням у смерть, щоб ходити в оновленім житті» (Рим. 6, 4). — Саме викуплення людей Христом є повне парадоксальної антитетички. Христос «родився від жони, скорився закону, щоб викупити підзаконних» (Гал. 4, 4—5); «Будучи багатий, збіднів для нас, щоб ми забагатіли з його бідності» (Кор. II, 8, 9). Викуплення людей від смерті так само антитетичне: «тлінному треба вдягнутися в нетління і смертному — вдягнутися в безсмертя» (Кор. I, 15, 53); «сіється в тлінні, встає в нетлінні, сіється в пригнобленні, встає у славі, сіється у немочі, встає у силі» (Кор. I, 15, 22). — Релігійне переживання християнина і його становище у світі, на думку Павла, повне антитетички. — «Як світ не пізнав мудрістю Бога в премудрості Божій, то Бог врятував світ безумством проповіді» (Кор. I, 1, 21): «Бог вибрав немудре, щоб посоромити мудре, і немічне світа вибрав, щоб посоромити міцне, і незначне і пригноблене вибрав Бог, щоб посоромити значне» (Кор. I, 1, 27—28); «в честі й безчесті, хвалимі й ганені, як спокусителі, але правдиві, невідомі й знайомі, вмираючи оживаємо, караємі не вмираємо, смутні й завше веселі, бідні багатьох збагачуємо, нічого не маємо і все посідаємо» (Кор. II, 6, 8—10): «раб, покликаний у Господові, є вільний у Господові, а покликаний вільний є раб Христов» (Кор. I, 7, 22).

Не можемо тут простежувати історію антитетичної методи у патристиці і в схоластиці. В нові часи, як здається, антитетична метода занепадає в обох основних напрямках докантівської філософії — в раціоналізмі і емпіризмі. Але в не менш важливій лінії філософичного розвитку — в містично-теософічній (яку звичайно ігнорують історики філософії) антитетична метода живе аж до часів Сковороди. Ми кинемо лише кілька поглядів в історію німецької містики і теософії пізнього середньовіччя і нових часів. — Вже у Майстера Екгарта (XIII—XIV) і Тавлера (XIV) зустрінемо любов до анти-

тестичних означень, подібно до: «мир — в неспокою, радість в жалю, утіха в смуткові,... в ріжнومانітності єдність», «чим нижче, тим вище», «чим нижче, тим вище, чим менше, тим більше» і до твердження про єдність усього найріжнومانітнішого і найпротилежнішого в Бозі. А Сузо (XIV) дає і загальну формулу антитетики — єство релігійного переживання — «дві протилежності, себто дві собі протирічні речі, зрозуміти разом в Єдиному». І хоч «дві протилежності в одному протирічать в усіх сенсах усім наукам», але таке розуміння є «розуміння із людського сенсу», а сполучення протилежностей в Божественному «Єдиному» розуміємо через «сенси, що перевищує мету усіх людей». Так і для містиків нового часу. Себастьян Франк (XVI) викладає свої думки в формі «Парадоксів», які будує за методом сполучення протилежностей, з'єднання протиріччя, — «Божий закон легкий і важкий», «Слово Боже життя і смерть», «Лише безумство — мудре і неумство — знає усе», «світ протирічить сам собі». Для Валентіна Вайгеля (XVI) — в Бозі сполучуються протирічні протилежності. Якоб Беме (XVI—XVII) пронизує усю свою складну систему грою протиріччя, — і в Бозі — протилежні «світлі» і «темні» елементи, і у світі усе — «війна, суперечка, сварка», «речі сперечаються між собою». Нарешті, Ангел Силезії заповнює вірші свого «Херувімського Мандрівника» антитетичними формулами, з них деякі знаходять цілком відповідні формулювання у Сковороди. Треба зазначити, що джерелом антитетики німецької містики є Плотін і платонічні твори, що приписуються Діонісію Ареопегіті.

Сковорода переносить антитези християнської науки та християнського релігійного переживання на цілий світ. Для нього цілий світ наскрізь є просякнений антитезами. «В цьому цілому світі — два світи, з яких складається один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і розпадливий. Цей — риза, а той — тіло. Цей — тінь, а той — дерево. Цей — матерія, а той — іпостась, себто основа, що утримує матеріяльний бруд так, як малюнок тримає свою барву. Отже, світ у світі є то вічність в тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у темі, у брехні правда, у печалі радість, в одчаї надія» (368). Вже тут намічені два шереги протилежностей, антитеза — в світі і в людському житті. В світі — «вічність у тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у темі», в людському житті — «у брехні правда, у плачі радість, в одчаї надія». Обидва ці шереги Сковорода розглядає ближче. В природі — «не знайдеш дня без темноти і світла, а року без тепла і зими» (364). «При ночі є тут також і ранок дня Господня» (318). Антитези утворюють усе в світі, складаючись в єдність — «утворюють єдине — їжу — голод і насичення, зима і літо — плоди. Темнота і світло — день. Смерть і життя — усяке створіння» (520). Теж саме і в духовному житті — «не знайдеш стану, який би не був із гіркоти та солодощі змішаний» — «Солодощі є нагородою гіркоти, а гіркота — мати солодощі» (346). «Плач веде до сміху, а сміх у плачі криється. Пристойний плач є теж саме, що у добрий час сміх. Оці дві половини складають

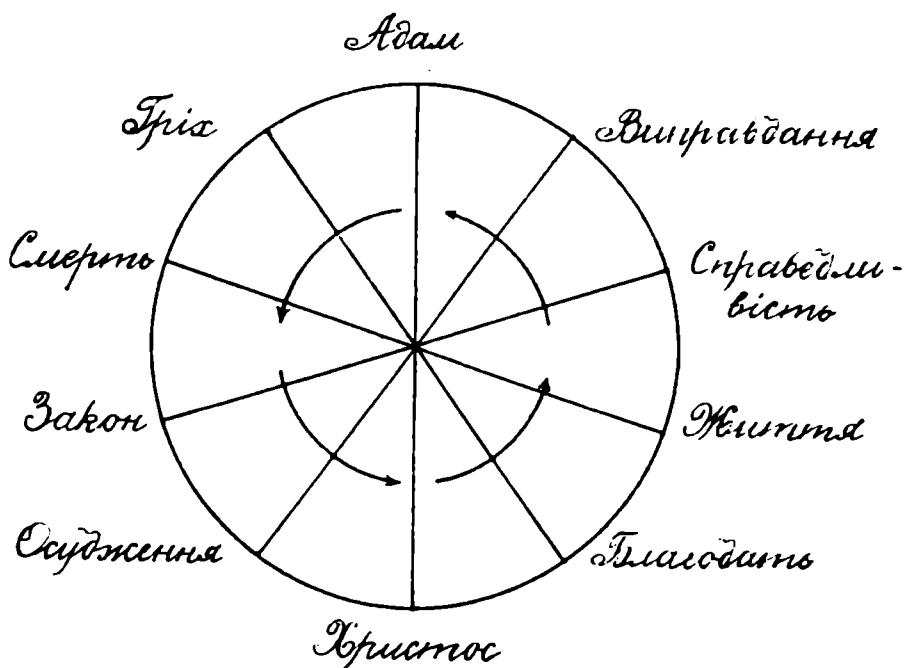
єдине» (520). Також і цінності людського життя — парадоксально-протирічні — «Похмура премудрість, як вона назовні невидна, так у середині важлива і маєстатна» (168). «У підлих і похмурих зовнішностях, як у старому вбранні, завернена премудрість, якої уся й усяка дорогоцінність недостойна. Оцією підлотою ця Божа драбина спустилася на простонародній вулиці, щоби тих, хто на неї вступить, возвести до самого найвищого верху небесного розуміння» (172). «Одкрив покров і побачиш, що оце дурацтво є наймудріше, а тільки прикрилося безумством» (172). «Щасливий, кому пощастило знайти в жорстокому ніжне, в гіркому солодке, в лютості милість, в отруті їжу, в шалі смак, в смерті життя, в безчесті славу» (394—5). Цим життя людське є рух між цими протиріччями — «непотрібне з часом псується у серці і гине, а нове росте». І Сковорода перефразує ап. Павла — «Сіється загниле, встає запашисте; сіється жорстке, встає ніжне; сіється гірке, встає солодке; сіється стихійне, встає Боже: сіється нерозумне й сліпе, воскресає премудре й провидче» (263).

Такі й подібні цитати можна було б виписувати із творів Сковороди без кінця. Та уся його «система», як побачимо, базується на антитезах. Оця антитетика, в якій так кохається Сковорода, є з одного боку для нього засобом схарактеризувати буття, як таке, що стоїть на «роздоріжжі», що має подвійний характер та сенс, з другого ж боку — вона є характеристикою тієї абсолютної повноти буття, в якій сполучені, злиті протилежні ознаки, які в усьому окремому і відірваному є «однобічні», ізольовані, відірвані від цієї цілості буття. Це є, доречі, основне і в антитетиці містиків і отців церкви, платоніків і «німецького ідеалізму».

Поруч з цією теорією «*coincidentio oppositorum*» в усякім бутті стоїть у Сковороди уявлення, яке освітлює собою цілу низку рішень окремих конкретних проблем, що усе в світі рухається між протилежностями у колі, таким чином примирюючи протиріччя. Бо у колі «початок і кінець спільні» — казав Геракліт. Поворот до початку здавався декому з античних мисленників основною релігійною проблемою, — «люди гинуть тому, — писав пітагорієць Алкмеон, — що не вміють зв'язати кінець з початком». — Коловий рух, коловіг є для Платона основний символ життя «світової душі» і окремої людської душі. — Відношення Аристотеля до цієї проблеми подвійне, — з одного боку він полемізує проти платонівської думки, з другого — сам приписує Богові коловий рух, та будує систему основних категорій своєї філософії так, що початок та кінець її наближуються один до одного. — Зате платонік Філон згоджується з Платоном. — Плотін приймає думки Платона та детально їх розроблює. — Нарешті, Прокл, який зробив величезний вплив на метафізику християнської філософії, кладе символіку кола і кулі в основу розробленої ним діалектичної методи. На його думку, «усе, що виходить з єства, повертається до того, від чого вийшло» — зв'язуючи кінець з початком. «Кінці усіх божественних еманцій уподоб-

люються їх власним початкам, утримуючи безначальне та безмежне коло, через поворот до початків».

Колобігом є весь розвиток людської історії, на думку Павла. Через Адама прийшов у світ гріх, з гріхом смерть. Смертне людство по гріхонадінню дістає від Бога закон («старий завіт»), який веде до засудження. Це «шлях до низу». Викуплення людей Христом повертає цей шлях занепаду «до гори». Проти гріха Христос приносить благодать, що веде не до смерті, а до життя; місце закона заступає справедливість, що виправдує, а не засуджує людей (Рим. 5, 12—21). Не буде насильством над духом Павла зображення його «філософії історії» на наведеній коловій схемі, як це робить один модерний німецький дослідник.



Мал. 10.

«Коло», «колесо» залишається найважливішим символом божественного буття й історії людства і окремої людини і у німецьких містиків (ми знов не зупиняємось на цілій низці моментів розвитку цих символів в історії філософської думки). Як для Екгарта «душа, що любить, пробігає коло», «виходить і повертається», Бог є «вихор», так і у Сузо. І коли у В. Вайгеля образ кола вживається лише принагідно (але, як побачимо далі, зустрічаємо інші зв'язані з цим символом метафізичні думки), то у Беме образ кола символізує як життя природи і «злого» початку в світі, так і життя божественного буття — «Єство Бога — коло, або око», — «бо початок завше має в собі кінець». І у Ангела Силезія знов найбільше наближення до Сковороди: «Ти сам» — звертається він до людини — «колесо, що біжить із себе самого і не має спокою»; і Бог — «початок, що шукає і знаходить свій кінець.» — Ці образи тісно зв'язані з основною ідеєю, що спільна усім німецьким містикам, — світ відпадає, відходить від Бога, але цей одрив не є вічний та непоправний, — світ шукає Бога і знахо-

дить його, повертається до нього, усе створіння повертається до Бога, зв'язуючи таким чином кінець з початком. Ця думка загострена почасти остільки, що, може, стає в суперечність до християнської догми.

У Сковороди образ кола, колеса, кільця, кулі (що є вже і у Прокла, а натяки на нього вже і в досократиків) є один із найцентральніших. «Початок і кінець є теж, що Бог, або вічність» (366). «Як у кільці: перше і останнє є теж саме і де почалося там і скінчилося» (366). «Колесо є образ, що сховує в собі безмежне Колесо Божої Вічності і є ніби земля, що пристала до неї» (271). Символами кола й колеса (символи символів!) є усі круглі предмети — в першу чергу ті, що їх згадано в Біблії — «ланцюг» (299), «куля — фігура, що складена із багатьох колес» (280), «фігура циркульна: рівнокругла, кулевидна, якими є каблучка, хліб, монета й інше, або виноград і садовина з вітами, сім'ям і інше» (373), «вінець,.. яблуко,.. монисто...» (280), «сонце» (281), «жорнов» (284). З суто-українським юмором, ніби сміючись з себе самого, Сковорода змушує одного з співбесідників своїх діалогів перерахувати: «як можна бачити, ви скоро покладете у рахунок ваших колес решета, миски, хліби, опрісноки, блини з тарілками, з яйцями, з ложками й оріхами і інші манатки — додайте ще горох і квасолу і дощові краплини. — І не забудьте садовини із Соломонових садів з Іониним гарбузом та кавунами. Нарешті, і Захаріїн сьомисвічник з кружками і олією, що горить в оріховидних чашках. — Гадаю, що в Біблії оце усе є» (284—5). Але із за цього глузування проглядає серйозний філософічний сенс. Дійсне життя тому символізується кулею та круглими предметами, що це є ніби найбільш у собі закінчена, замкнена форма, яка сама собі довіляє. А коло, що в своєму кінці само до себе, до свого початку повертається, може бути символом життя, такого дійсного, абсолютного буття, яке в протилежність до усього конкретного і емпіричного — живе в собі самому, «не потребуючи» для себе нічого іншого, будучи саме своєю основою і єдиною можливою метою своїх стремлінь. Та цей образ стане нам більш зрозумілий у дальшому.

Є вартій уваги і той символ колобігу, колового руху, що ним залюбки користується Сковорода. Це змій. Символ змія грав велику роль в античній релігійності, а пізніше у т. зв. «Гностиків». що робили спробу поєднати античні релігійні традиції з християнством. Одна з гностичних сект навіть дістала ім'я «офітів» (від грецького *ὄφις* — змій). — «Змій, що тримає в роті свій хвіст, одкриває, що безмежний Початок і безначальний Кінець починаючи кінчає, кінчаючи починає» (369—370). «Коли він висить звитий в кільце, є фігура вічності» (273). «Хитрий і в'ється у кільцях так, що невидно, куди хоче, якщо не помітимо його голови. Так і вічність усюди є і ніде її немає» (505). Та змій є символом і для іншого — для діяльності розуму, який є захоплений та зайнятий емпіричним пізнанням конкретних емпіричних предметів, пізнанням, що «повзає», що прив'язане до конкретного та матеріяльного. — Ще у гностиків змій мав таке подвійне символічне значіння. Так і в Сковороди — «Брех-

ливий, але й правдивий. Безумний, але й мудрий. Злий, але він саме і благий» (512). Брехливий, безумний та злий є «змій, що повзає по землі», що «вимагуює серця наші із блаженного саду» (256).

Що коловий рух духа є для Сковороди методичним принципом, на це вказує та сила символів такого руху, що ними він переповнює свої твори, але і те освітлення, яке Сковорода дає основним проблемам метафізики, антропології та етики.

Скоро по смерті Сковороди і антистетика, і символ колового руху знайшли собі місце в найбільших філософічних системах нового часу — у Фіхте, Шеллінга та Гегеля. Традиції античності і німецької містики були, щоправда, в них не просто сполучені, але синтезовані, злиті в новій вищій формі діалектичної методи. Основне твердження нової діалектики є, — що протилежності, протиріччя сполучуються у дійсному бутті. Образ кола живе і у великих представників німецького ідеалізму. — «Первісне, необхідне і стале життя» — пише Шеллінг — «піднімається від долішнього до горішнього, але дійшовши до нього, повертається безпосередньо до початку, щоб знов із нього піднятися». Це «життя, що вічно обертається в собі самім, — свого роду коло». «Безпереривний колобіг, оборотовий рух, що ніколи не зупиняється — і поняття Початку, та й Кінця, зникають себе в оцім коловороті». Також і в Гегеля — індивідуальне життя, субстанція, правда, наука, — все оце «кола», бо кожне з них має свій вихідний пункт, свою мету і свій кінець у собі самім.

Місце Сковороди у філософічній традиції, таким чином, приблизно встановлене. Воно в історії розвитку діалектичної філософії. Сковорода один із найпізніших представників традицій античної та християнської «діалектичної» методи.

5. Світ, матерія, Бог.

Тепер можемо, користуючись нашими попередніми аналізами, перейти до характеристики метафізики Сковороди.

Основна тема метафізики Сковороди теж антиномічна, — все в світі, на його думку, по природі подвійне. Сковорода, розглядаючи світ в цілому — цілокупність усього буття, а далі — обидва боки цієї єдності буття — матерію і Бога, відкриває усюди сполучення протилежностей.

Світ складається із двох «натур», — із божественної та матеріальної, які, однак, не знаходяться тільки одна коло одної, одна поруч одної, а утворюють нерозривну і цілісну єдність. Цю думку про сполучення двох «природ» в одну Сковорода варіює різноманітно. «Бог є у плоті людській. Є справді він у плоті видимій нашій, нематеріальний у матеріальній, вічний у тлінній, єдин у кожному з нас і цілий в усякому»... (101). «Весь світ складається із двох натур: одна видима, друга невидима. Оця невидима натура, або Бог, проникає і утримує усе створіння, усюди і завжди був, є і буде» (100). «Уся стихійна підлота, ніби риза, що він її носить, — вона його і він

у ній усяди» (312). «Усяка плоть є риза твоя, сіно і попіл; ти ж тіло, зерно, фіміам, стакті і касія, пречистий, нетлінний, вічний! Усе тобі подібне і ти — усьому, але ніщо не є тобою і ти — нічим, крім тебе самого» (205). «Хай то буде — яблуна і тінь її: дерево живе і дерево мертво: лукаве й добре: брехня і правда; гріх і розрішення. — Усе, що ти бачиш у зовнішності твоїй, якщо віруєш, усе те ти маєш в славі і тайні, яко правдиве, що засвідчене твоєю ж таки зовнішністю» (202). «Усяке матеріяльне буття має в собі відповідне буття божествене. Усього ти тепер по двоє бачиш: дві води, дві землі» (96). «В тілі нашім дві храмини: одна земна, друга небсна. Видима зветься створіння, невидима — Бог» (144). «В усякому місці дай місце і Богові твоєму. У волосі — волосу його, у жилочці — жилці його, в костях твоїх — костям його» (124).

Але божествена природа має першенство перед матеріальною. «В усьому таємна є і невидима правда» (93). В природі «те сильніше, що невидніше» (95). Божествену природу уподоблює Сковорода сенсу писаних слів, або малюнка. «Барва не що інше, як порошок і пустеля: рисунок, або пропорція та розположення барв то є сила» (85), «коли хто бачить барву в словах, а письма прочитати не може, то як тобі здається? Чи бачить такий взагалі письма?» (85). «Усяка матерія є барвистий бруд і брудна барва і мальовничий порошок, а блаженна натура і сама початком, себто безпочатковою інвенцією, або виглядом та премудрою делінеацією, що носить усю видиму барву, яка своїй нетлінній силі і єству так відповідає, як одяг тілові» (245). «Весь оцей — світ, аж до останньої своєї риси, від виноградної лози, аж до кропиви, від нитки аж до ременя, бування своє дістає від вищого» (277).

Цей образ малюнка і барви, або інший — дерева і його тіні, що їх Сковорода вживає, щоб визначити відношення між Богом і світом, між божественною та тлінною природами, ясно показує, що це відношення Сковорода уявляє собі як для обох сутне і нерозривне! Сковорода знаходить формулу для його характеристики в христології — в церковній теорії про відношення двох натур — божеської та людської — у Христі. Ці обидві природи за вченням церкви сполучені у Христі «несліянно», «нерозривно» та «нероздільно». Цю парадоксальну формуловку переймає Сковорода. Так само «незіллянно», але разом з тим «нероздільно» та «нерозривно» сполучені і обидві натури у світі. Ані матерія не є Бог, ані Бог не є матерія, але Бог «в ній та поза нею і вище неї перебуває» (312). Одне утворене із двох — «без усякого змішання, але й без розділення» (215). «Сполучені у одну іпостась без злиття єства Божого і тлінного» (112). «Обидва в одному місці і в єдиному лиці, але не в тій саме честі і не у тій саме природі» (318). «Двоє в одному і одне із двох, нерозривно і так само незіллянно» (202, 77, 498). Змішування обох природ є найбільша помилка людського пізнання, помилка не тільки неправдива, але й гріховна — «поганці усі зветься оцім ім'ям: Вавілон, що значить змішання, або зілляння. Вони бачуть одну лише зовнішню плоть і дивуються їй усяди. Її описують,

виміряють, а духовну правду, що знаходиться в плоті, не знаючи її, змішують з плоттю» (182). «Якщо обидва ці єства змішати в одно і визнавати одну лише видиму натуру, то це буде повне ідолопоклонство» (243). «Рідна смерть, що душу вбиває жалом, є змішування в одно тлінної і божественної природи, а змішане оце зілляння є віддалення від божественного єства в країну страху і попелу» (244).

Але і кожна з двох натур сама у собі є парадоксально-антитектична.

Матерія характеризується виразами і означеннями, що подібно до платонічного вчення про матерію — характеризують її майже як «небуття», «неіснуюче». Для Сковороди матеріял лише «місце» (318), «поле слідів Божіих» (362) (як і у Платона, матерія лише «місце», «поле» реалізації ідей), — «пуста» матерія (362), «зовнішність» (309), «пуста видимість» (83), «що є видима плоть, як не смерть?» (99), «тінь» (96), «праця і хвороба» (318), «зникає повсякчасно» (318), «брехня» (53, 59), «манатки, зумішка, сволота, січ, лом, круш, стеч, безглуздя... плітки» (62), «земля, плоть, пісок, полинь, жовч, смерть, тьма, злість, ад», «трава, лєсть, мрія і зникаючий цвіт» (98), «тлінна тьма» (164), «нікчемність» і «ніщо» (276, 52, 80, 368). Теж саме знайдемо хочби і у Плотіна — матерія, мовляв, тільки «тінь», «брехня», «зло», «смерть», «тьма», «позбавлення» (*στέρησις*). Але одночасно матерія в певному сенсі — корелят Бога і тому непереходима, вічна — «*Materia aeterna est*» (368). «*Materia aeterna*. Матерія вічна. Себто усі місця і усі часи наповнила. Тільки один дитячий розум може сказати, що світу, великого цього ідола і Голіата, колись не було, або не буде». «Поки є яблуна, доти — з нею і тінь її. Тінь, себто містечко, що його закриває від сонця яблуна. Але дерево вічності завше зеленіє. І тінь його ані часом, ані місцем не є обмежена. Світ оцей і усі світи, якщо вони нечисленні, є то тінь Бога. Вона зникає частинно, не стоїть постійно, і в різні форми перетворюється вид, ніколи не відділяючись від свого живого дерева» (507). Ця теорія на перший погляд протирічить християнському вченню про утворення світу Богом. Але згадаймо і інше твердження Сковороди — «зникає світ сей, — зникає повсякчасно» (318). Отже світ одночасно і гине і не гине, одночасно онтологічно-кріпкий («вічний», «всі місця і всі часи наповнив») і онтологічно-нетривкий. Це антитектична характеристика матеріяльного буття, яка зустрівається і в містиці — у Ангела Силезія — «Дивись, цей світ гине. Що? Він разом і не гине». І Ангел Силезій дає і ключ до зрозуміння цієї антитектики: «тому, що створіння існують в слові Божому, як могли б вони не бути й розпастися?». «Світ існує від вічності. Тому, що Бог вічний створив світ поза часом, то ясно, як сонце, що він існує від вічності». Час і простір утворені разом з утворенням світу. Отже з цього пункту погляду можна сказати, що світ, матеріяльне буття — «усі місця і часи наповнило». «Світ утворений (Богом) не в часі, а разом з часом», — казав Августин. Але ідея світу, «образ і план» його є в Бозі від вічності, за вченням отців церкви. Отже в такому сенсі Сковорода міг і з

ортодоксальної християнської точки погляду говорити про відсутність початку світу у часі. Вчення про вічне існування створіння навіть і по «кінці часів» теж є і в отців церкви (Григорій Богослов). Отже і вчення про нескінчальне існування світу також не є протиріччя з християнською догмою. Сковорода, як і Ангел Силезії, надали лише оцій ідеї парадоксальну форму, що відповідає загальному антитетичному «стилю» їх думання. Гине усе відокремлене, одірване, ізольоване, залишається поза часом, у вічності «краса», «план» — ідеальне буття світу, його укріпленість в Бозі, у волі та «пораді» Божій.

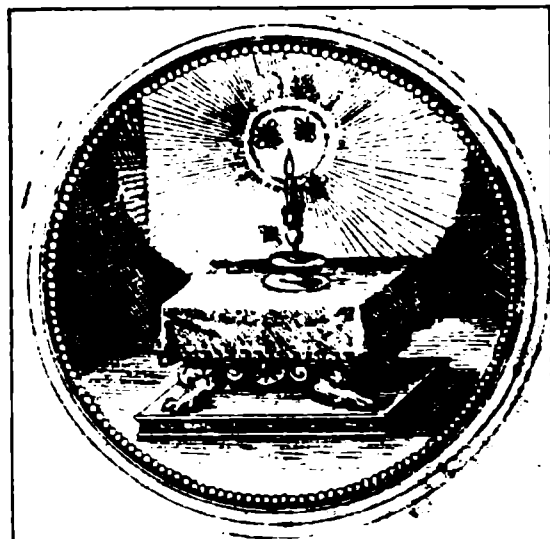
Як світ, так само антитетичне і божественне буття — Бог. Бог ніби є тотожний з «природою», до якої Сковорода його безмежно наближує. «Природа», «Натура» — це лише одно із імен, якими ми можемо визнати Бога (63, 215, й інші.). Бог в певному сенсі слова є усе. «Чи не Бог усе в собі тримає? Чи не сам він є голова і усе в усьому? Чи не він є правдою в нашій пустелі і головною основою у нікчемному поросі нашому?» — «Чи не він є буття усьому? Він в дереві є правдивим деревом, у траві — травою, у музиці — музикою, в будинку — будинком, в тілі нашим земнім повим є тілом і осередком, або головою його. Він усяким є в усьому» (86). Життя світу є лише життя Бога, рух світу є рух Бога. «Що є стріла, як не стремління? Що є стремління, як не Божий побуд, який усе створіння його шляхом і до його місця рухає?» (357). «Оця найблаженніша натура, або дух, весь світ, ніби хитрість машиністи, що часову машину на везі утримує в русі, і, як пестливий батько, сам є буття усякому створінню. Сам одушевлює, годує, упоряджує, виправляє, захищає, і за своєю волею, що зветься загальним законом, або статутом, знов повертає в сирову матерію, або бруд; а ми це зовемо смертю» ((64). «Невидима сила усе наповняє і усім володіє» (85). «Дух усе, що не є, випліває, Дух і утримує» (86). «Виходить із середини машини-годинника побудна сила, яка рухає незмисловий молоток» (119), «те, що зовемо — око, ухо, язик, руки, ноги і усе наше зовнішнє тіло само собою нічого не чинить і ні в чому» (81). Так весь світ — у Бозі. Але з другого боку — світ безмежно далекий від Бога, який є «джерело», «світло», «сонце» світу (про це далі). — Так само антиномічне і саме єство Бога. Ця парадоксальна антетичність божого єства виявлена догмою триєдиности Божої. Бог є одночасно «боги» — «один» і «не один» (371, 511). У Бозі «я» і «ми» — тотожні (511). «Бачу єдине, а то є троє. Бачу троє а то є єдине — — — недоуміє ум» (512). «Трійця у одиниці і одиниця у трійці бути не може, лише яко одиниця» (512). Трикутник — «трикут», «єгипетський трикут» (511) — це символ одночасної однічності і потрійности божественного буття. В Бозі усе і усе із нього, але він є нічим (конкретним) із того, що в оцьому усьому, бо він *над* усе і усе // ньому.

6. Зерно і рослина.

Але світ не залишається без руху, не стоїть статично в оцих протилежностях, протиріччях. Світ у постійному невинному русі. Цей рух є своєрідний, рух між протилежностями, антитезами. Світ розкладає себе, розпадається, розсипається і збирає себе знову у єдність. Цей своєрідний рух символізується життям рослини.

Ще досократики виводили саму назву природи (*φύσις*) від імени росту рослини (*φύω*) і рослини самої (*φύτος*). Символ рослинного життя вживав, щоб характеризувати життя світу, вже стоїк Клеант — «частини з'єднуються в сімені, змінюються і знов розпадаються», так і у світі «в одному повстає усе, і із усього складається знов одне, гармонійно розвиваючись в певному порядку». — Так і в Філона Александрійського: «Із рослини повстає плід, так що із початку повстає кінець, а із плоду, що має в собі сім'я, знов виникає рослина, так що із кінця повстає початок». Так і в Плотіна — «те що вище за життя є причина життя. — Уявім собі (життя світу), як життя велетенської рослини, що охоплює усе, і основа якого незмінна і неподільна і ніби вміщена в коріння. Ця основа з одного боку постачає рослині інтенсивне загальне життя, а з другого — залишається сама собою, не будучи множна, а лише основою багатьох». — Рослинне життя є символом життя індивідуального і життя усього людства (церкви) в Новому Завіті і, зокрема, зв'язується з одною основною парадоксією християнської віри — зі шляхом до багатства життя через смерть. — «Правдиво, правдиво кажу вам: якщо пшеничне зерно, впавши на землю, не помре, то залишиться само, а як помре, то принесе багато плоду» (Іоан. 12, 24). І, зокрема, смерть і воскресення із мертвих символізуються розвитком зерна, що породжує, вмираючи, — «так і при воскресенні мертвих: сіється у тлінні, встає в нетлінні; сіється в пригнобленні, встає у славі; сіється у немочі, встає у силі: сіється тіло душевне, встає тіло духовне» (І Кор. I, 15, 42—44, пор., І Кор. I, 15, 37; Рим. 11, 16). Символ рослини і зерна грає велику роль у гностиків. — Життя рослини один із головних символів і в німецьких містиків. У Екгарта, Тавлера, Франка образи зерна і рослини вживаються в сенсі близькому до образів Св. Письма. Валентін Вайгель розвиває цей образ в один із основних образів своєї системи, на якому він розкриває основний закон життя світу і роль божественної сили, яка усім править. «Жолудь — невелике зерно, а у ньому закритий прекрасний дуб, з корінням, стовбуром, вітами, листям, гіллям і нечисленними іншими дубами». «У зерні пшеничному заховані коріння, стебло, колос і тридцять інших зерен». Сила росту рослини — сила Божа, це Бог «із одного оріха робить понад тисячу оріхів і в одному оріхові заховує нечисленну кількість інших оріхів». Також і для Беме рослина і зерно символи життя світу в цілому і його частин. Бог-«Творець панує в усьому, як сок в усьому дереві». Так само і у Ангела Силезія — «В горчичному зерні — образ усіх вищих і нижчих річей».

Та путь усього створіння, якою його рухає Бог, Сковорода зображує ж шлях, яким згідно з християнством іде кожна окрема людина, — через смерть до життя, через вмирання до воскресення. Таким шляхом іде весь світ і цей шлях можна собі уявити, як життя



Мал. 11 і 12. Символічні зах.-європ. гравюри (ч. 2).

рослини. Життя всесвіту — це процес, в якому єдність розпадається на многість, і знов збирає себе у єдність в смерті, збираючи усе, усі сили свої в одному пункті, в сім'ї, із якого потім розкривається, розвивається нове життя. «Колос усе утримує в собі. Чи ость є на колосі, чи вона є колос? На колосі, щоправда, ость, і в колосі ость, але колосом ость не є, не вона є колос. — Чи не закрилось оце все в зерні і чи не вийде весною усе оце, замінивши зеленим одягом жовтий та старий? — Уся зовнішність вже зійшла». — Починається «новий плодочин» (101). В цьому процесі «Бог один є усьому голова, а уся зовнішність є п'ята і хвіст». «Чи побачив ти у колосі новий ріст, такий сильний, що для усієї соломи з половою він зробився головою та прибіжищем?». — «Стара на колосі солома не боїться загибелі. Вона, як із зерна вийшла, так знов у зерні закриється, яке хоч і згниє за зовнішньою шкіркою, але сила якого вічна» (103). «Весь світ з народженнями своїми, як прекрасне дерево у цвіті, закривається у зерні своєму, і знов відтіля з'являється» (216). «Придивись до фігового зернятка, чи є менше за нього? — Підними як очі і подивись на силу його умним оком; і ти побачиш і пересвідчишся, що в ньому ціле дерево з плодами і зерном закрилося; та й нечисленні мільйони фігових садів тут саме заховалися. Тому добре розжуй, якщо десь у Біблії прочитаєш: зерно, сім'я, колос, хліби, яблука, фіги, виноград, плоди, чорнуха, кмінь, просо і т. ін. І не дурно уподоблено: сім'я є слово Боже» (290). «Тодіж, як згниває старе на ниві зерно, виходить із нього нова зелень, і згниття старого є народження нового, щоб там, де падіння, там саме було і оновлення» (366). — Зерно є разом і образ етичний, образ відновлення

душевного життя людини із глибини її єства — «непотрібне з часом псується у серці і гине, а нове росте. Сіється загниле, встає запаристе; сіється жорстке, встає ніжне; сіється гірке, встає солодке; сіється стихійне, встає Боже; сіється нерозумне і сліпе, воскресає премудре і провидче...» (263). Але над етичною символікою Сковороди ми ще зупинимось далі.

Уявлення про те, що життя цілого світу подібне до життя рослини відродилося в філософії ХІХ віку. Для Фіхте рослинне життя є тільки образом життя природи і обмеженої людської свободи — «наша свобода» нагадує йому свободу «рослини, що сама себе витворює — — — продукуючи матерію з корінням, листям, цвітом», і коли для Шеллінга рослина є символ «видимої природи», що є «в частинах і в цілому образом — — руху, що йде постійно вперед і назад. — — Дерево піднімається завше від коріння до плоду і, дійшовши до вершка, знов скидає з себе усе і повертається до стану безпліддя, знов обертається в корінь, щоб піднятися знову. Уся діяльність рослини направлена на виріб сімені, щоб у ньому почати з початку і через новий наперед спрямований процес знов виробити сім'я і почати знову. Але уся видима природа, як здається, — — невтомно обертається у цьому колі». Для Гегеля ріст рослини — символ життя духа, — зерно рослини «має стремління розвинутиися, воно не може витримати, залишаючися при собі — потяг переходить в існування. З'являється ріжнومانітне; але усе це уже було заховано в зародку, щоправда, в нерозвиненому стані, але заховано і ідеально. — — Найвища форма виходу із себе самого, наперед означений кінець є плід, себто виріб зародку, поворот до первісного стану. Зародок хоче породити себе самого. Те, що є в ньому розкладає себе і збирає себе знову в єдність, із якої вийшло». — Та ж сама думка ріжнومانітно варіюється і у представників романтики (напр., у Баадера). — Так філософія знов, як в старовину, починає використовувати цей глибокий і яскравий образ. В повороті до символу рослини виявляється поворот від інтересу до абстрактної теоретичної думки, від ставлення її у центр нашого уявлення про світ, до зацікавлення життям, до ствердження примату, першенства життя над теорією, до уявлення, що і ідеальний світ — не є світ логічної думки, а світ організованого і живого життя. Це значить, що ідеальне буття не залишається «у собі» та «при собі», а розвертається, виявляється, одкривається у світі і в усякім та усім конкретнім житті. Образом такого розкриття, об'явлення, розвертання і є рослина, що живе, виростаючи із сімені, живе в процесі та зміні.

7. «Серце».

Рівним чином антитетичне і вчення Сковороди про людину, його «антропологія», що є основою його етики.

Як весь світ, так подвійна по природі своїй і людина. Як дехто з античних філософів (Філон), отців церкви (Григорій Нісський) і

як німецькі містики, Сковорода відрізняє в людині дві істоти — «дійсну», «правдиву» людину та «тілесну», «плотську» людину. Григорій Нісський зве ці дві істоти «небесною» та «земною» людиною, німецькі містики «внутрішньою» або «істотною» та «зовнішньою» людиною. Емпірична людина для Сковороди — «тінь, тьма і тління». «Ти сновид твоєї дійсної людини. Ти риза, а вона — тіло. Ти привид, а вона у тобі правда. Ти — ніщо, а вона у тобі істота. Ти — бруд, а вона твоя краса, образ та план» (84). «Людина» та «людина» (Сковорода, щоб одрізнити ці дві істоти, пише їх імена з великої та малої літери) — «двоє в одному і одне із двох, нероздільно і таки незмінянно» (202). «Тепер поглянемо на подивне діло Боже: із двох людей складена одна людина — без усякого змішання, але й без розділення, які одна одній взаємно служать» (215). Їство внутрішньої дійсної людини (як у Філона) — сам Бог. Тому пізнати Бога значить пізнати себе самого, служити Богові — значить служити собі самому. «Одна праця в цих обох — пізнати і зрозуміти Бога, пізнати і зрозуміти дійсну Людину» (92). «Є тіло земляне і є тіло духовне, таємне, заховане, вічне» (96). «Стань, як хочеш, на рівному місці і накажи поставити навколо тебе сто дзеркал вінцем. Тоді побачиш, що єдиний твій тілесний бовван володіє сотнею видів, що від нього одного залежні. А як тільки забрати дзеркала, зараз усі копії заховаться у своїм початку, або оригіналі, ніби гілля у зерні своєму. Однак, тілесний наш бовван і сам є лише одна тінь дійсної Людини. Це створіння, як мавпа, зображує своїм лицедійним чином повсякчасно-існуючу силу і божество тієї Людини, якої усі наші боввани є лише ніби дзеркалоподібні тіні, які то з'являються, а то зникають» (309). «Оця правдива, дійсна Людина предвічному своєму Отцю є єством та силою рівна, єдина в усіх нас, і в кожному ціла» (112). Тому то любов до Бога є одночасно любов до самого себе. Тому символом людини, що пізнала дійсну Людину, є Нарцис. Нарцис любить себе самого — це значить — він любить Бога — «Люблю джерело і голову, ключ і початок, що точить вічні струї із пари серця свого. — — — Ріки проходить. Потoki висихають. Струмки зникають. Джерело вічною парою дихає, яка живить і прохоложає. Джерело саме люблю і зникаю. — — — О серце морське! О чиста безодня! Джерело святе. Тебе єдине люблю. Зникаю в тобі і преображаюся — —» (76). Проти божественної «безодні» відкривається «безодня» в людській душі (430, 88, Баг. II, 267) «Безодня є дух в людині, який є ширший од усіх вод і небес» (430). «Безодня кличе безодню» (Баг. I, 103. Із «Псалтирі» 41, 8). І «безодня безодню уловить раптом» (430, Баг. II, 267). Бо обидві «безодні» — в єстві — одна і та сама, — дійсна Людина сама божествена, сама для себе — безодня, джерело, сонце.

Ця «безодня» в людині є «серце», себто джерело думок і бажань людських. Не надаючи слову «серце» емоціоналістичного відтінку, Сковорода в цім вченні всеж переборює однобокий раціоналізм сучасної йому психології. «Серце», як це ясно із його характеристики, є для Сковороди позасвідоме (скоріше «н а д-свідоме» ніж «п і д-сві-

доме»). І цікаво те, що продовжуючи платонівську і християнську традицію, і наближаючись до декого з мислеників пізньої романтики, Сковорода малює це позасвідоме, не як шпигаче в порівнянні до свідомого психічного життя, а як вище і глибше, не як джерело порушень і збочень у «нормальному» ході психічних переживань,



Мал. 13 і 14. Символічні зах.-європ. гравюри (ч. 3).

джерело, так би мовити, «темних» сил, а як осередок усього доброго та світлого, не як сліпу силу, а скоріше як провидчу та пророчу. — — — «Глибоке серце, або думка — — вона то є самою дійсною людиною та головою. А зовнішня його поверхня є ніщо інше, як тінь, п'ята і хвіст» (82). «Серце твоє є голова зовнішностей твоїх» (88). «Серце наше є дійсною людиною» (91). Серце є «іскра», «зерно» (111), «корінь» (169, 171). «В середині нас іскра правди Божої. — — Гадка й порада є сім'я її початок. Оця голова гніздиться у серці» (237). Із «сердечної глибини» «виходять думки, що рухають усю нашу зовнішню плоть і бруд» (119). «Голова усього у людині є серце людське. Воно ж і є сама дійсна в людині людина, а усе інше є зоцілля. — — А що є серце, як не душа? Що є душа, як не бездонна думок безодня? Що є думка, як не корінь, сім'я і зерно усієї нашої зовнішньої плоти, крові, шкіри і іншої поверхні? — — —» (238—239). «Серце корінь життя і обитель вогню і любови» (369). «Дійсною людиною є серце в людині». — — «Глибоке серце є не що інше, як думок наших безмежна безодня — — дійсне єство і істотна дійсність і сама есенція — — і зерно наше і сила, в якій тільки і полягає рідне життя і буття наше, а без неї є мертва тінь» (94). «О серце! Безодня усіх вод і небес ширша! — — Яке ти глибоке! Усе обіймаєш і утримуєш, а тебе ніщо не вміщує» (88). «Серце чисте, зерно, що проросло небеса і землю, дзеркало, яке уміщує в собі і живо змальовує усе створіння вічними красами, твердь, що утвердила мудрістю своєю дивні небеса, рука, що тримає в собі коло земне і порошок нашої плоти» (487). «Серце людини є необмежена безодня» (421). «джерело рік та морів є головою. Безодня ж сердечна є голова і джерело усім ділам і усьому світу»

(485). — В цих останніх словах намічена знов знайома нам тема — людина в малий світ, світик, світочок, або мікрокосмос, як про це вчили містики (зокрема, Вайгель та сучасник Сковороди Сен-Мартен, також інші; в українській думці ця ідея репрезентована вже у Кирила Транквіліона Ставровецького). Ця тема грає значну роль в практичній філософії Сковороди.

Але для Сковороди можливий всеж і підупад людини, якесь оволодіння «серця» злими силами. Хоч «серце» і є «іскра», «іскорка» (109, 111, 256 і ін., цей образ був дуже улюблений німецькими містиками), але воно може бути і «попільним серцем», згаслим. «Дивно, як серце із вічного і світлого перетворюється в темне і розбите» (476). І Сковорода протиставляє серце «нове» і «старе», «зогріте» і «старе» (110), «чисте» і «попільне» (120, 149), «чисте, світле і божественне», «царське», «мирне» (197, 205, 228) і «зруйноване» та «вбите» (254), «нечисте» (455), «плотське, скотське та звіринє» (421). Чисте серце скріплюється в людині не без боротьби. Ця боротьба і є завданням етичного чину людини. Завдання етичного чину людини, щоб «блаженний ранок у серці світити почав» (260). «Труп наш сидить та спить, а серце наше тече. Переходить від труна до Бога, від шаленого до премудрого. Злітає, як голубиця Ноева, над потопами водами усіх стихій: най почіє на холмах Вічності» (411). «Серце, яке очищується від підлих світських гадок, що занепокоюють душу, починає бачити захований в ньому скарб свого щастя, відчуває, наче після хвороби, бажання своєї їжі — —» (259). І очищене «чисте» серця «не боїться ані блискавки, ані грому. Воно є Боже, а Бог є йому свій. Воно йому, а Він йому є приятель». Воно Богу «жертвою, а він йому». «Є двоє і є єдино». «О, серце чисте! Ти новий вік, вічна весна, благовидне небо, обітована земля, рай умний, радість, тиша, спокій Божий, субота та великий день Великодня» (486).

Далі ми побачимо, як ця сама думка висловлена Гоголем, Кулішем, Юркевичем і переконаємось, що всеж може найліпший її вираз дав Сковорода.

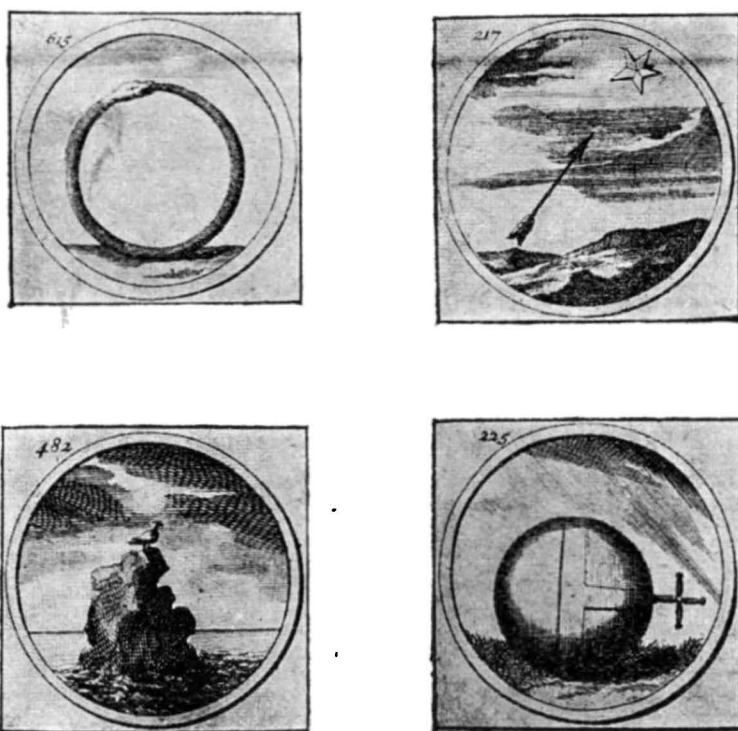
8. Обоження — приниження. «Нерівна рівність».

Який шлях веде до дійсної Людини, що в нас захована, до «чистого», «нового», «світлого» серця? — Це є проблема етики Сковороди.

Як усе на світі, так саме протирічне і етичне завдання людини. Етична активність, етична чинність людини є пасивність. Етичне удосконалення, підвищення є разом приниженням, змаленням. Здійснення, реалізація об'єктивних, загальнозначних цінностей можливі лише на суб'єктивному, індивідуально-зумовленому шляху.

Етику ставили звичайно в центрі світогляду Сковороди. Відціля і порівняння його з Сократом, яке підтримувалося навіть зфальшованою цитатою із ніби «загубленого» твору Сковороди, в якому він висловлює бажання бути «російським Сократом». — Безумовно,

етичний патос Сковороди нагадує Сократа. Але чи тільки Сократа? Бож і сам Сковорода з однаковою пошаною згадує і Епікура і Пітагора (якого уявляє собі, як реформатора життя). Етичний настрій Сковороди — нагадує етичний настрій античних моральних філософів взагалі. Так само майже тільки з античними прикладами можна порівняти суцільність не теорії, а життя Сковороди. І це життя, може, в дечому нагадує Сократа. Але етичні погляди, що в цьому життю реалізовані, дуже далекі від Сократівського морального інтелектуалізму. Етична теорія Сковороди йде шляхами, якими йшли платоніки і отці церкви. — Етична активність для нього базується на «очищенні», звільненні свідомості від волі, від стремління, на тому *κάθαρσις*’і, про який вчили Платон та Плотін. Лише через такий «катарсис» можна досягти «миру», «спокою», стану упокоєння (*ἡσυχία* — у Плотіна, «субота» — у Філона).



Мал. 15, 16, 17, 18. Гравюри із Амстердамських «Символів і емблем», 1705 р.

«Воля! О, нечистий аде! Усе тобі страва. Усім ти отрута. День і ніч позіхавш іцелєпами. Усіх глитаєш, не дивлячись. Як би цього змія вбити? Так! тоді знищено буде весь ад» (454). Життєпис Сковороди так каже про нього: «Волю принизив він з усіма мудруваннями її та бажаннями в її нікчемність і поверг себе на волю Творця, передавши себе цілком життю та любові Божій, щоб промисел Божий розпоряджувався ним, яко знаряддям своїм, де хоче і як хоче» (10). І Сковорода сам свідчить: «усе робиться згідно з волею Божою. Але я з нею згоджуюся, і вона вже є моя воля. Для чого ж турбуватися?» (232). Він хоче — «розтоптати» свою волю (Баг. II, 304). Воля характеризується «ненаситністю», або негується навіть під ім'ям

«душі». «Вб'ить для Бога у собі волів'ячу впертість» (179). «Спалити та вбити душу свою зумії, відняти у неї владу та силу» (425). «Убий душу» (Баг. I, 113). «Знов і знов кажу тобі, що кождий, хто обожив свою волю, ворогом є Божій волі і не може увійти в царство



Мал. 19. Малюнок із рукопису «Алфавіту миру».

Боже» (449). Воля є «пута, і кайдани, і лев зажерливий, і ад, і огонь, і хробак, і плач, і скрегіт. І не вийдете відціля, поки не розв'яжете пута і не скинете ярмо волі вашої, як то є написано: роздрить серця ваші» (449). А це означає — відмовитися від усякої активності — «залиши усі справи» (344). «Чим більше зайтий, тим більше вільний». Сковорода сам добровільно «біжить від усіх і від усяких справ» (Баг. I, 103). І він радить іншим: «коли почне хвилюватися море, коли розбурхається плоть та кров, коли піднімуться смертного страху хвилі, не йде шукати допомоги по вулицях та по чужих хатах. знайди до себе самого. йди мимо» (Баг. I, 118). Бо «день

Господень є то свято, мир, одпочинок від усякої праці! Оце є прєблагословенна субота, в яку господня людина упокоюється. Що є упокоїться, як не піднятися вище над стихії нашого світу?» (318, пор. Баг. I, 118, II, 88 й ін.). Тому то й ті блага, що їх досягає людина на цім шляху, подібні, може, до певної байдужности духа. — «що є щасливіше, як не досягнути такого душевного миру, щоб уподобитись кульці, якій усе однаково куди її не покотити?» (Баг. I, 104).

Проте, етичне завдання людини є надзвичайно високе. Як Платон і платоніки (Філон, Плотін, Порфірій), як отці церкви (Іриней, Іполіт, Климент, Ориген, Псевдо-Діонісій Ареопіт, Максим Існорідник), як німецькі містики. Сковорода бачить призначення людини в її обоженню, уподобленні Богу. *θεωσις*. «Стань Богом, як ти хочеш до Бога» (Ангел Силезій). Обоження можливе тому, що дійсна Людина є тотожна Богу по своїй істоті, по своєму «серцю» (112, 205). «Чисте серце», якого досягнути є завданням людини, і є тотожне Богу. — «серце наше тече. Переходить від трупу до Бога — —» (411). Але шлях до обоження йде дивним чином через спусто-

шення душі, через самозменшення, через самоприниження. Тут Сковорода кладе знову в основу своєї теорії христологічну формулу — божество його поглядів є утотоження обоження (*θέωσις*) та приниження (*κένωσις*), що рівне вимозі «наслідування Христу». — «Коли згине зерно пшеничне у полі, коли зовнішність не жива, в середині цвіте новий плід. Один старий колос в наступний літній час дасть стократний плід. Сорасни моє тіло, сопригвозди його на хрест. Нехай буду зовні не цілий, лише б у середині воскрес. Нехай моя зовнішність висхне, лише б цвіла середина; це животворна смерть» (Баг. II, 264). «Втікай од слави, обіймай самотність, люби бідність, цілуй ціломудреність, дружи з терпеливістю, обелися з смиренням укупі — оце тобі проміння божественного серця...» (206). «Простота» (223), «бідність» (243), приниження (420), «зменшення себе» у чині і серці (351), «недостаток, переслідування, ганьба» (351), але перш за все бідність — атрибути самоприниження. Самоприниження є тотожне з самоспущенням: «самопринижене серце — це значить незаросле терном життєвих жалів та справ, а чотове до прийняття правди Божої: звільніться і зрозумійте — —» (351). — Ця «душа», «воля», «серце», що їх треба «роздерти», «розтоптати», «вбити» є душа, воля, серце «зовнішньої людини. «Животворна смерть» зовнішньої людини приносить до вияву «внутрішню» людину. Воля, як свавілля, знищена, — тому воля Божа стає єдиним керовником людини. Але це не значить, що індивідуальність людини зникає, гине разом з «зовнішньою людиною».

Бо основна етична парадоксія полягає, на думку Сковороди, в тім, що етичний ідеал може бути характеризований лише протирічним в собі ім'ям — «нерівна рівність», бо з одного боку — усі люди лише «тіні» дійсної Людини, іншими словами — усі ми рівні перед Богом, з другого ж — усі ми різні. «Бог багатому подібен фонтану, що заповнює різні посуду за їх обсягом. Над фонтаном напис: нерівна усім рівність. Ллються із різних рурок різні токи в різні посуду, що стоять навколо фонтану. Менший посуд менше має, але в тому є рівний більшому, що однаково є повний» (341). Ідеал нерівної рівності — основа та внутрішній сенс вчення Сковороди, яке виявлено ним з такою яскравістю в його діалогах та і в піснях його «Саду божественних пісень», зокрема, в славетній пісні «Кожному городу своїй нрав і права». Це етичне вчення є «плюралістичне», себто передбачає для кожної людини її власний, особистий життєвий шлях. «Спорідненість» людини з тим або іншим типом поведінки має бути критерієм вибору нею морального життєвого шляху (349). Етичне почуття є своєрідне почуття, свідомість «симпатії» до окремого шляху свого призначення, до виконання певних моральних завдань.

9. «Пізнай себе.»

Не будемо дивуватись, що Сковорода для своєї «об'єктивістичної» етики знаходить якнайбільше «суб'єктивістичну» форму зовнішнього виразу, — кожна людина є «міра річей» в етичній сфері.

Бо в безодні людського єства безпосередньо відбивається безодня божественного буття. «Коли хочемо виміряти небо, землю і моря, маємо наперед виміряти себе самих — — власною нашою мірою. А якщо нашої внутрішньої міри не знайдемо, то чим можемо виміряти? А як не виміriamo наперед себе, то що за користь знати міру інших створінь? Та чи й можливо це?» (87). «А ти про одне піклуйся — пізнати себе. Як ти станеш місцем Богу, не чуючи нетлінного голосу Його? Як можеш чути, не пізнавши Бога? Як пізнаєш, не відшукавши Його? Як відшукаєш, не відшукавши себе самого?» (151). Тому то Сковорода повторює знову та знову (подібно до В. Вайтгеля) «пізнай себе», «слухай себе», «поглянь у себе самого» (181, 320 й ін.).



Мал. 20. Нарцис при джерелі.

Бо для нього, як для Платона і платоніків, внутрішнє пізнання, «пам'ять», *ἡνείκεσις* є основа усякого іншого пізнання, є пізнання, як таке. Це і зрозуміло, коли згадаємо вчення Сковороди про людину яко мікрокосмос (яке знаходимо і у німецьких містиків), його погляд на «серце», що ніби у собі тримає відбиток усього світу. «Де твоя пам'ять? У тобі. Що вона пам'ятає? Усе. — — Цей світ лежить в очах твоїх, гніздиться в твоїх зіницях» (391). «Пам'ять є недремлюче сердечне око, що дивиться на усе створіння, незаходиме сонце, що просвітлює всесвіт» (487). «Що є дивовижніше за пам'ять, що вічно утворює весь світ, вічно сховує у своїх глибинах сім'я усіх створінь, бачучи єдиним зором минуле й майбутнє, як сучасне?»... «О, пам'ять, що піднімає нас, як нетлінні крила! Тобою серце злітає у височінь, у глибину, у ширину, безмежно, у сто разів скорше за блискавку — —» (487). Тому пам'ять є «чиста», «правдива», «свята» (391 і далі). Як Філон, Сковорода символізує пізнання як «жування» і, зокрема, як «пережовування», «жвачку» (159 і далі); він

повторює «жуї», «розжуї» (82). Тому то жвачні тварини є для нього символом мудрости (як і у Філона).

Так завершується коло думок Сковороди. Бо найбільш суб'єктивне є для нього найбільш об'єктивним. Само пізнання є Богопізнання та пізнання світу. Індивідуальне є загальнозначне. Діяльність є спокій, обоження — приниження, рівність — нерівність. Як світ, так і життя, як буття, так і (пізнавчі та етичні) норми є анти-тетичні. Основний образ цієї антитетичности є взаємовідношення Бога і природи, або божественного та природного єства у Христі. Не тільки релігійна символіка, а і релігійне переживання освітлює собою усі розгалуження його думки.

10. Релігійність.

Релігійність є в певному сенсі живим джерелом філософії Сковороди.

Як ми бачили, світ, природа для Сковороди — в Бозі. Також і буття людини — в Бозі. Усе наше пізнання є по суті Богопізнання. «Час, життя і усе інше знаходиться у Бозі. Хто ж може розуміти щось із усіх видимих і невидимих створінь, не розуміючи того, хто є голова і основа усього? Початок премудрости — розуміти Господа» (105). Сковорода не боїться шукати навіть змислових при-нять у Бозі, — сотки разів він говорить про «смак», «аромат», «згук» Бога. Віп міг би сказати, як Ангел Силезій, — «усі змисли є в Бозі лише одним змислом та вжитком; хто бачить Бога, той смакує, відчуває, подихає і чує його так само». — Але Сковорода оповідає (в протилежність декому із мистиків) мало конкретного про своє живе переживання божественного. І чи можливо оповідати про невимовне? В кождім разі два моменти є сутні для релігійного переживання Сковороди. — почуття блаженства, яке заложене в дійсному Богопізнанні і есхатологічна свідомість, яка обіцяє нам «зняття», примирення противенств та протирічч.

Сковорода пройшов довгий шлях шукання Бога. Для душевних страждань, які він пережив на цьому шляху, він знаходить образ оленя, що наївся змії і, страждаючи від нестримної спраги, шукає джерела води (Баг. I, 103). Від таких і подібних страждань звільняє людину Богопізнання. «Одно лише тобі потрібно, воно ж є блага та легке, а усе інше є тягар та хвороба. Щож таке оце єдине? Бог» (62). «Вогонь згасає, ріка зупиняється, а нематеріальна та безстихійна думка, що носить у собі дійсну матеріальність, як ризу мертву, руху свого зупинити — — — ніяк нездідна ні на одну мить і продовжує рівномірне свого літання стремління через необмежені вічності, мільйони безмежні. — — Шукає своєї насолоди та спокою. Спокій її не в тому, щоб зупинитися та простягнутися, ніби мертве тіло, — — підлими забавками не згасивши, а лише більш розпалюючи свою спрагу, (вона) тим стримкіш возноситься від рабської матеріальної природи до вищої панської природи, до свого рідного й безпочаткового початку, щоб його сяйвом та вогнем таємного зору

очистившись, звільнитися тілесної землі та земляного тіла, а це є — увійти в покій Божий, очиститися від усякого тління, зробити зовсім вільним стремління і безперепонним рух, вилетівши із тісних матеріальних меж у свободу духа — — —» (239). Ця «свобода» духа може бути схарактеризована, щоправда, лише негативно, напр., як «нерухома», «неколебима», а сам Бог — лише символічно, як «джерело» (76, 132 й ін.), «світильник», «вогонь» (137, 407), «сонце» (77, 202), «вогниста ріка» (110) і т. под. Суб'єктивні симптоми містичного переживання Божества, однак, Сковороді цілком ясні — це радість, переживання, що Сковорода характеризує, напр., такими словами: «Пройшли хмари, радісна веселка сяє. Пройшов весь жаль. Світло нам сяє. Сердечна веселість є чисте світло ясного неба, коли минула пітьма, та шум світського вітру. — — — Я встав на ноги, воскрес із мертвих. О, сину Давидів! ти для мене берег і скеля, ти веселка, життя, ясне небо, світло, мир, олива». (Баг. II, 272). Зі слів Сковороди Ковалінський так описує його містичне переживання: «вставши рано, я пішов до саду прогулятися. Перше почуття, яке я пережив серцем моїм, була якась розв'язаність, свобода, бодрість, надія зі сповненням. Увівши у такий настрій духа усю волю і усі бажання мої, я почув у собі незвичайний рух, який переповнив мене сили незрозумілої. Раптове якесь ізілляння найсолодше сповнило душу мою. від якого все внутрішнє моє загорілося вогнем. і здавалося, що в жилах моїх вогненна течія оберталася. Я почав не ходити, а бігати, ніби носимий якимсь піднесенням, не відчуваючи ані рук, ані ніг, ніби я ввесь складався із вогнистого складу, що поспів у просторі коlobуття. Весь світ зник переді мною. Одне лише почуття любови, благонадійности, спокою, вічності оживляло існування моє. Сльози полилися із очей моїх струмками, і розлили якусь зворушену гармонію у весь склад мій. Я припав до себе, почув ніби синовню любови завірення, і з того часу присвятив себе на синовню слухняність духу Божію» (30).

Есхатологія Сковороди, його вчення про долю світу і людини по «кінці часів», є сутньою складовою частиною його релігійного переживання і обіцяє людині і усьому світу звільнення від антиноміки, від боротьби протиріч, розв'язання усіх парадоксів. Містичне переживання гармонії та свободи, ніби розливається «по усьому складу» світа. Світ буде «о нов л е н и й», повстане «н о в а» людина, «н о в е світло», «н о в е серце», «н о в а мова» і т. ін. (113 і далі. 445, 494. 518, Баг. I, 128 й ін.). Тут стиль Сковороди підіймається до майже пророчої висоти. Але ж і тут багато неясного, бож і тут мова йде про «невимовне».

Ніби перехопленням, антиципацією есхатології є характерне для Сковороди переживання божественного єства в світі, як прекрасного, як краси. Бог є «краса» людини (оскільки він є її єством — 84). Весь світ приймається Сковородою, як прекрасний, навіть мораль базується на прекрасному (331). Та це, власне, повертає нас до характеристики релігійного переживання, як всеохопного, як такого, в якому розчинені навіть зір, смак, дотик. Релігійне

переживання є універсальне, і через нього розуміємо і мораль, і красу, і правду.

Ця сфера, сфера релігійного переживання стоїть для Сковороди вище, ніж філософія та життя. І вона собою визначає, як у філософії та житті вибирають символи та образи, що виявляють філософічні ідеї. Релігія є, таким чином, в певному сенсі слова, архімедівським пунктом приложення сили поза світом, пунктом, з якого світ бачимо, розуміємо і оцінюємо.

11. Літературні вказівки.

Зібрання творів Сковороди видані Д. Багалієм у 1894 р. («Сочинения Г. С. Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалъемъ. Юбилейное издание (1794—1894)». «Сборникъ Харьковскаго Истор.-Филол. Общества», т. XII, Харків, 1894); Вл. Бонч-Бруєвичем («Собрание сочинений Г. С. Сковороды», т. I, СПб., 1912, том II не вийшов), доповнення до листів, що видруковані у виданні Багалія — у вид. «Письма Сковороды къ свящ. Я. Правильскому». З передмовою та примітками В. І. Срезневського, 1894. В українському перекладі вибрані твори Сковороди видано Г. Хоткевичем: «Гр. Сав. Сковорода. Український філософ», Харків, 1920. Вище ми цитуємо сторінки видання Бонч-Бруєвича, або Багалія (в дужках «Баг»; римське число вказує частину).

Найліпша зараз біографія Сковороди є книга Д. І. Багалія: Г. С. Сковорода, український мандрований філософ. Харків, 1926. В цій книжці знайдемо і найповнішу бібліографію і огляд старих праць про Сковороду. Доповнення за останні роки у моїй «Філософії на Україні», вид. 2, Прага, 1929 і в «Der russische Gedanke», 1929, 1. Щодо викладу філософії Сковороди, то й досі найліпший і найповніший виклад дає Ф. Ерн: Г. С. Сковорода. Москва, 1912. Із повінці літератури цікавий збірник «Памяти Сковороди», Одеса, 1922. В ньому стаття про філософічні погляди Сковороди М. Гордієвського. Дуже важливі праці В. Петрова: «До філософського світогляду Сковороди. Вчення Сковороди про матерію», в «Записках історично-філологічного відділу Української Академії Наук», т. XIII—XIV, 1927 і його ж статті в «Житті і Революції», 1927, р. чл. 4 і 8. Доповненням до того викладу філософії Сковороди, що я даю в одній книжечці, є мої статті: «Skoworoda, ein ukrainischer Philosoph» в «Der russische Gedanke», 1929, ч. 2, «Філософічна метода Сковороди» в «Збірнику на пошану академіка Студинського, Львів, 1930, т. I, «Сковорода и німецкая мистика» в «Трудах Рус. Народнаго Университета в Прагѣ», т. II, 1929, «Про джерела символіки Сковороди» в «Працях Українського Історично-Філологічного Т-ва в Празі», т. II, 1931, та, нарешті, книга «Skoworoda. Dichter, Denker, Mystiker». Prag, 1931 (у вид. «Slavistische Arbeitsgemeinschaft» німецького університету в Празі).

V.

СУЧАСНИКИ СКОВОРОДИ.

До часів Сковороди належить і кілька почасти мало значних, почасти видатніших філософічних письменників, які здебільшого працювали поза межами України, але в кожному разі, як учні Київської Академії, виявляли ті філософічні настрої, що в Академії панували.

Один із учнів Академії Іван Парфенович Хмельницький (1742—1794), скінчивши Академію, поїхав з рекомендацією свого

професора С. Миславського до Німеччини, де і дістав філософічний докторат в Кенігсберзі р. 1761. Його праця була писана в латинській мові — «Розумування про основи філософії». Він друкував статті в «Hamburger Nachrichten» і перекладав філософічні твори на російську мову. В Кенігсберзі Хмельницький міг слухати і Канта, але це були ще часи «докритичного» періоду Канта, коли він слідував філософії школи Вольфа.

Кільком авторам належать окремі філософічні твори в російській мові. Так Я. П. Козельський († коло 1789) видав «Философическія предложенія» (СПБ. 1768), М. Г. Гаврилов (проф. Московського університету, 1759—1829) видрукував працю «О добродѣтели въ видѣ простоты душевной и нравственной», Х. Барсук-Мойдза (відомий медик, проф. Московського університету, 1768—1811) видав працю, що писана ще в студентські роки в Академії — «О превосходномъ блаженствѣ человѣческомъ. Философское разсужденіе, подкрѣпленное св. Писаніємъ» (СПБ. 1785).

Більша кількість філософічних праць належить В. Т. Золотницькому (1714 — † після 1771), що походив з Київщини і вчився в Київській Академії та Московському університеті. Крім літературних творів, він писав ще твори філософічні та правничі в російській мові: «Состояніе человѣческой жизни, заключенное въ нѣкоторыхъ правоучительныхъ примѣчаніяхъ, касающихся до натуральныхъ человѣческихъ склонностей» (СПБ. 1763), «Сокращеніе естественнаго права» (СПБ. 1764), «Разсужденіе о безсмертіи человѣческой души» (СПБ. 1768), «Доказательства о безсмертіи души» (СПБ. 1780). Золотницький один із перших філософів права, що писав в російській мові.

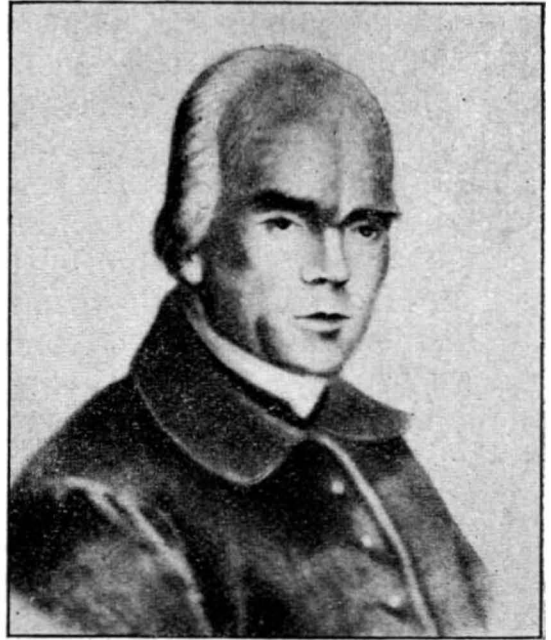
Великою популярністю, як професор, і успіхом, як письменник, користувався П. А. Сохацький (1766—1809), родом з Полтавщини, вихованець Київської Академії та Московського університету, пізніше професор літератури і естетики Московського університету. Його образ, як лектора, змальовано в спогадах з тих часів. Він співробітничав в часописах Новікова, а пізніше і сам видавав часопис. Крім кількох перекладів, між іншим, Платонового «Федону» і «De officiis» Цицерона, він залишив кілька творів з педагогіки і естетики: «О главной цѣли воспитанія» (1793), «О предметахъ, свойствѣ и вліяніи изящнаго вкуса на счастье жизни» (1801), «Чертежъ системы эстетики» (1803), «Изъясненіе объ изящныхъ наукахъ и искусствахъ».

Усі згадані автори були також і перекладчиками філософічних творів на російську мову. Крім них можна б згадати ще кілька імен перекладчиків-українців. Із них окремої уваги заслуговує Григорій Полетика (1723/24—1784) — можливий автор «Історії Русів». Його переклади з античної філософії (Аристотель, Епиктет, Ксенофонт) належать до перших серйозних філософічних перекладів в російській мові. Цікава і сама ця мова — її сучасники закидали українізм. Треба думати, що через українців перекладчиків

в російську філософічну термінологію увійшло чимало українських елементів, що потребують детального дослідження.

До часів Сковороди належить і повстання масонства на Україні. Приятель і біограф Сковороди — Ковалінський належав до масонів. Твори Сковороди вперше видрукували масони. Маємо відомості (від безсумнівно в цьому випадку об'єктивного Ковалінського), що Сковорода сам ставився до всяких спроб організації «сект», як він висловлювався, негативно. Але твори Сковороди, безумовно, належали до масонської лектури.

Українець Семен Гамалія був одним із найбільш цікавих представників масонства в Росії. Він народився в Китайгороді на Полтавщині 1743 р., 1755—1765 рр. вчився в Київській Академії і або в ті часи, або трохи згодом познайомився з західньо-європейською містикою. Він приніс пізніше до російських масонів знаття Сен-Мартена, перекладав Я. Беме (мабуть повний переклад, або переклад значної частини його творів в 22 писаних томах, що залишився невидрукуваним), переклав «Ночі» Юнга (який був відомий і в Київській Академії, як про це свідчить один із учнів її Тимковський у своїх спогадах). Але своєму величезному впливові серед масонів Гамалія обов'язаний не тільки своїй начитаності, а і особистим якостям свого характеру — своєму вмінню підходити до людей, своїй блискучій красномовності, і тій силі переконання, яку він вмів протиставити скептицизмові і невіррю впливової на ті часи французької просвіченості. Згадки про його колосальний вплив на людей маємо почасти від тих, в духовному житті яких він відіграв рішучу роль. — Його твори-листування, «Переписка» вийшла друком в 2-х томах щойно за 10 років по його смерті († 1822 р.) і були повторені друком в 3-х томах (1839 р.). — Зміст листів Гамалії морально-повчальний. Листи ці пересякнуті впливом німецької містики та такого до неї близького письменника, як Арндт. Ідея «внутрішньої людини», як і в Сковороди — на першому плані. З цим зв'язана і критика усіх «зовнішніх» благ, що змістом (не формою) нагадує Сковороду. Зате у Гамалії бракує безпосередніх впливів патристики.



Мал. 21. Семен Гамалія.

Із літератури про «сучасників Сковороди» треба згадати статтю М. Довнар-Запольського про Гамалію в збірнику «Масонство въ его прошломъ и настоящемъ», т. II. Москва, 1916 р. На жаль, стаття ця обмежується майже виключно біографічним матеріалом. Дані про Гамалію також в інших статтях того ж збірника.

VI.

ЗНАЙОМСТВО З НІМЕЦЬКИМ ІДЕАЛІЗМОМ.

1. Обсяг знайомства з німецьким ідеалізмом.

Початок XIX віку приносить на Україну ідеї західньо-європейської філософії. Ці західньо-європейські філософічні ідеї є майже виключно ідеї німецької філософії, що залежало поруч з іншими причинами особистого та місцевого характеру також і від того, що німецька післякантивська філософія на цей час безроздільно панувала в Європі, не маючи собі в інших народів конкурентів, що хочаб тільки наближалися глибиною та грандіозністю до кантіанства або до великих систем німецького ідеалізму (Фіхте, Шеллінг, Гегель) та до німецької романтики. В початку XIX віку обмін людьми і ідеями в Україні з північчю став вже остільки інтенсивним, що не залишилося без впливу на Україну і захоплення романтикою і філософією Шеллінга і Гегеля, що почалося в Москві і в Петербурзі. Але ці впливи з півночі могли лише підтримувати і присилювати ті інтереси, які вже були на Україні. Як побачимо, трохи чи не перші відомості про Канта, Фіхте і Шеллінга принесли на північ якраз українці.

Переглянемо коротенько приблизний хід знайомства з німецькою філософією на Україні. Підкарпатець П. Лодій, професор у Львові, Кракові та Петербурзі, мабуть перший познайомився з творами Канта. В Харківському університеті 1807—9 рр. викладав німець кантіянець Якоб. В Угорщині жив В. Довгович, що дав спробу викладу філософії Канта. Ідеї Фіхте приніс до Харкова перший професор філософії в Харківському університеті І. Б. Шад, в численних учнів якого ідеї Фіхте (зокрема в філософії права) мали затримуватися довший час. Інтерес до Шеллінга приніс вихованець Київської Академії Д. Кавунник-Велланський до Петербургу, а Шад до Харкова. З захопленням Шеллінгом були зв'язані і ідеї романтики, що їх знаходимо репрезентованими у одного з учнів Шада — проф. Харківського університету Дудровича; також у М. Максимовича; у професора Київської Академії (росіянина) П. Авсенева; в залежності від романтики стоять і такі визначні представники українського духовного життя, як Гоголь і Куліш. Гегель мав дуже значний вплив серед представників історії та історії літератури в українських університетах. Головними ж представниками гегеліанства треба вважати київського професора Сильвестра Гогоцького та петербурзького — Петра Редькіна.

2. Знайомство з Кантом на Україні.

Перший переклад Канта на російську мову зроблений українцем і видрукуваний на Україні. Це — «Кантово основаніє для метафізики нравовъ», що переклав Яків Рубан і що було видано в Миколаєві в 1803 р. (в друкарні «Черноморскаго Штурманскаго

Училища»). Перекладчик в передмові вихвалює твір Канта, як «важливий і одинокий в своєму роді», — в ньому Кант, мовляв, «представляє світу нерухомі основи моральности розумних істот взагалі, що він їх вивів із понять обов'язку і волі, і які досі були заховані в пітьмі незнаття».

Петро Лодій (1764—1829) походив з Підкарпаття. Першу звітку про нього зустрінаємо року 1787, коли він учився у львівській греко-католицькій семінарії і належав, як засвідчив його професор — відомий масонський письменник — І. А. Феслер, до найліпших учнів цієї школи. Вже того ж року Лодія призначено професором у тоді заснованій вищій теологічній школі для українців у Львові — «*Studium Ruthenum*», де він і викладає філософічні дисципліни та математику. В 1801 р. його покликано професором метафізики, логіки і етики до Краківського університету, в 1803 р. він переходить до Петербургу, як професор філософічних предметів, до новозаснованого Педагогічного інституту, а з 1819 р. стає професором філософії та права на Петербурзькій університеті, який тоді було засновано. В Петербурзі ж Лодій і помер 1829 року.

Лодій почав свою літературну діяльність ще у Львові, як перекладчик етичного твору вольфіанця Бавмайстера («Христіана Баумайстера Наставлення Любомудрія Нравоучительнаго», Львів, 1790, ст. 438, 16^о). Цей переклад має значіння, зокрема, щодо тих термінологічних елементів, які ввійшли в нього із народньої мови (хоч елементів цих і небагато, бо Лодій використав і російську мову і церковно-славянську). Пізніше вже в Петербурзі Лодій переклав і видав два твори юридичні. В Петербурзі ж видано Лодієм і обидва його оригінальні твори: «Логическія Наставленія, руководствующія къ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго» (СПБ. 1815) та «Θεорія общихъ правъ, содержащая въ себѣ философское ученіе о естественномъ всеобщемъ государственномъ правѣ» (СПБ. 1829). «Логическія Наставленія» слідує в цілому за Вольфом, до якого однак Лодій не ставиться цілком некритично (стор. 54). В кожному разі «курс Лодія визначає собою значний крок наперед в порівнянні до його російських попередників» (Радлов). «Взагалі у Лодія не мало свіжого матеріалу — і його підручник не злий». Інші російські оригінальні логіки того часу «нешасні конспекти в порівнянні до підручника Лодія» (Шпет). Підручник Лодія цікавий для нас тим, що він уявляє собою крок наперед в порівнянні до тих викладів Київської Академії, що базувалися в XVIII в. на Вольфі та його школі. І у вступі, що дає спробу вступу до філософії, Лодій торкається Канта, почасти користуючися ним, почасти polemizing з ним. Так само він займає певне становище до логічних теорій Канта і в викладі самої системи логіки. Лодій ставився до Канта критично і був прихильником одного із критиків Канта, а саме Шульце-Енезідема. В кожному разі Лодій є одним із перших посередників в ознайомленню російського суспільства з Кантом. На жаль, не знаємо, чи займався він Кантом ще за часів своєї діяльності в Галичині.

В заснованому року 1805 Харківському університеті знайшли собі притулок і кантіянські думки. Щоправда, представник катедри філософії І. Б. Шад ставився до Канта різко критично (див. наступний §), але він у кожному разі давав у своїх викладах глибокий і серйозний виклад філософії Канта. Але катедру політичної економії зайняв з 1807—1809 року кантіянець Людвіг Гайнріх-Якоб (1759—1827), що, вже залишивши харківську катедру, видрукував в Харкові два підручники логіки в кантіянському дусі («Grundriss der allgemeinen Logik für die Gymnasien des russischen Reiches», 1810 стор. 87 та «Ausführliche Erklärung des Grundrisses der allgemeinen Logik», 1810, стор. 128; дальші частини філософічної пропедевтики він друкував пізніше в Петербурзі). Що Якоб і від'їхавши з Харкова не пірвав усіх зв'язків з Україною свідчить той факт, що ще в 1818 році він видав в Галле, де він тоді професорував, на французькій мові книгу Михайла Полетикі: «Філософічні спроби про людину, її головні відношення та її призначення, основані на розумі та досвіді, з додатком спостережень над красою, видані за довіренням автором манускриптом Л. Г. Якобом». («Essais philosophiques sur l'Homme, ses principaux Rapports et sa Destinée, fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le Beau, publiés d'après les manuscrits confiés par l'auteur par L. H. Jacob», Halle, 1818, 2 вид. С.-Петербург, 1822). Щоправда, не можемо сказати, чи знаходився автор під впливом Якоба і через його посередництво — Канта.

Ми знову повернемося на Західню Україну, коли звернемо увагу на Василя Довговича (1783—1849), родом з Підкарпаття, вихованого в Угорській Україні та Угорщині, з 1811 року уніятського священника на Підкарпатті. Він ще за часів теологічних студій зацікавився філософією, вивчив німецьку мову і зазнайомився в оригіналах з Кантом, а також з Фіхте і Шеллінгом. Кант, оскільки можемо судити також із латинських віршів Довговича, найбільше його зацікавив. На жаль, нарис філософії Канта в латинській мові — «Extractus systematis Kantiani» (2 томи) — залишився невиданий. Так само невидано і другий більший твір його — латинський «Lexicon philosophicum». Зате вийшли в мадярській мові кілька менших праць: доказ буття Божого — «A világ megnezéséből a Teremtő» («Творець на основі погляду на світ»), Буда, 1923; «A világ alkotmányáról egy lépéssel feljebb mint Cartész és Newton» («Про будову світу на один крок вище ніж Декарт і Ньютон»), 1825—1830; «Isten létének megymutatására való törekedések» (спроба доказати існування Боже), 1829 (в «Tudományos Gyűjtemény»). 1831 р. обрано Довговича членом кореспондентом Угорської Академії Наук. Чи вдалося йому закінчити ті філософічні праці, що він у останні роки життя почав, не знаємо.

Про Лодія — статті І. Мірчука: «П. Лодій та його переклад «Elementa philosophiae» Баумайстера» в «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin», т. I. 1928 та Ю. Яворського: П. Д. Лодій в зображенні польського романиста. «Карпатський Свѣтъ», 1930, № 5—6 і окремо — Уж-

городъ, 1930. Про Довговича — І. Бірчак: «Український філософ В. Довтович» в «Науковому збірнику на пошану академіка М. Грушевського», том II, Київ 1929 р.

3. Впливи Фіхте.

Впливи філософії Фіхте приніс на Україну перший професор філософії у першому університеті на Україні — Харківському.

Йоган - Баптист Шад цікавий не менш своєю особою, аніж своїми творами. Він народився в католицькій селянській родині 1758 року з невеликого села Мюрсбаху, що лежить між Бамбергом та Кобургом. 10-ти років вступив до монастирського хору, а 14-ти — до єзуїтської колегії в Бамберзі. Мріючи стати святим, він вступає до монастиря і веде аскетичне життя. Але скоро він пережив духовну і фізичну кризу, що змушує його звернутися до наукової і літературної діяльності. Він видає зібрання житій святих та коментарії до Біблії, як сам він пізніше запевняє, не в католицькому дусі; залишаючись в монастирі він, мовляв, «залишаючись у рабстві, рятує від рабства других». В цей час він знайомиться і з творами Канта, які, однак, роблять на нього подвійне враження: в практичній філософії Канта його притягає філософія свободи, проголошення гідності людини; теоретична філософія його відштовхує, в ній він бачить скептицизм, приниження розуму, яке одкриває шлях вірі і авторитету.

До остаточного розриву Шада з католицизмом спричинився випадок. Він захворів і лікарі пророкували йому близьку смерть. Тоді він віддав до друку сатиричний твір з чернецького життя. Але здоров'я його поліпшилось. Щоб уникнути по виході твору неминучого конфлікту з духовною владою, Шад втікає з монастиря і залишає духовний сан.

В цей час Шадові, якому було вже 40 років, доводиться познайомитись з філософією Фіхте. В ній він знаходить те, чого не знайшов у Канта. Фіхте переборює скептицизм Канта та ще загострив його практичну «філософію свободи». Протягом кількох років повстають грубі томи праць Шада, в яких він викладає філософію Фіхте. Він стає приват-доцентом Єнського університету. Але філософічний дух цього часу не стояв на місці. Було цілком природньо, що Шад почав схилитись до деяких пунктів філософії Шеллінга. При заснуванні Харківського університету 1804 року було зроблено заходи, щоб закликати до нього Фіхте. Фіхте запропонував закликати Шада. З рекомендацією Фіхте, а також Гете і Шіллера, приїхав Шад до Харкова.

В Харкові Шад зразу зайняв, так би мовити, центральне становище в університеті. Не тільки його блискуча красномовність і його безсумнівно серйозна вченість, а і його — як-не-як — глибока думка, патос, переконання у своїх ідеях, до яких він дійшов таким нелегким шляхом внутрішньої та зовнішньої боротьби, — це усе притягало до нього і молодь і товаришів. Не дивлячись на широке

та досить невпорядковане життя, Шад знаходив і час для праці, і саме до харківського періоду його життя належать три його друковані твори, в яких він почав викладати систему своїх філософічних думок. Він випустив у світ «Логіку» («*Institutiones philosophiae universae, tomus primus, logicam completens*», Харків і Галле, 1812 р.), курс «Природного права» («*Institutiones juris naturae*», Харків, 1814 р.), промову з приводу «звільнення Європи» від влади Наполеона («*De libertate Europae vindicata*», Харків, 1814 р.). Дві виголошені ним в урочистих засіданнях промови («Про вище призначення людини» і «Про необхідність студіювати філософію») залишилися недруковані.

1815 року почалися доноси на Шада. Його обвинувачували і в хабарях, і в тому, що підготована ним латинська хрестоматія для гімназій не відповідає своєму призначенню, що він викладав в курсі «природного права» протиурядові думки і т. інше; та найбільшу роль з усіх пунктів анонімних доносів відіграло, розуміється, обвинувачення в атеїзмі, для підтвердження чого було позбірано місця із старих творів Шада, в яких він нападав на чернецтво та й на католицтво взагалі. А захованим мотивом було, мабуть, франкофілство декого з донощиків, що ненавиділи Шада за його негативне відношення до Франції та французької культури. Як би не було, цілком в дусі тих часів, до відома Шада не було подано в чому власне його обвинувачують, і 1816 року він був висланий за кордон, з порушенням усіх обіцянок, що йому при закликанні його було дано, щодо пенсії і т. д. Шад до смерті (1834) прожив в Єні, де викладав як приват-доцент, без успіху домагаючись від російського уряду виконання обіцянок.

*

Шадові здається, що «Критика чистого розуму» Канта, відкидаючи можливість пізнання річей по собі і показуючи, що розум людський, роблячи спробу їх пізнати, заплутується в «антиноміях», в протиріччях, тим самим підриває можливість усякого достовірного пізнання правди. Спроба Канта досягнути пізнання через «практичний розум» (вчення про «постуляти» практичного розуму) не заспокоює Шада, бо якщо розум практичний знаходиться в боротьбі з розумом теоретичним, то немає ніяких критеріїв, щоб встановити, якому з них маємо вірити.

Шад хоче піти далі ніж Кант, користуючись тим розрізненням розуму (*Vernunft*) і розсудку (*Verstand*), що його знаходить у Канта. Розсудок у своїй діяльності обмежується світом досвіду і феноменів (з'явищ). Він зустріває протилежності, бо їх знаходимо в досвіді. Дух людини не заспокоюється на протилежностях та протиріччях, а хоче їх об'єднати. Розсудок може об'єднати протилежності лише «формально», при допомозі загальних понять. — Розум має справу не з досвідом, а з ідеями. Ідеї ж вносять у весь світ єдність та гармонію. — Визнаючи це основне розрізнення Канта, Шад не хоче обмежувати ролі розуму «регуля-

тивною» функцією, себто надаванням лише провідних точок погляду пізнанню, а вважає, що розум здібний і до дійсного пізнання «надзміслового», «річей по собі», «абсолютного».

Шад негує різницю між розумом теоретичним та практичним, що її встановлює Кант. Той самий розум є і в функції мислення і в функції хотіння, і тільки в цих різних функціях (досліджуючи «що» і «чому» «є», або «що треба робити» і «з якої основи») зветься різно — «теоретичний» або «практичний» розум. Загальний закон, що є чинний в обох цих функціях є «закон гармонії» (між ідеальним та реальним). В функції мислення розум наш робить реальне ідеальним (розуміючи реальне), в функції хотіння він обертає ідеальне в реальне (здійснюючи ідеальне). Дійсне теоретичне пізнання, дійсна філософія є не просте пізнання феноменів, як каже емпіризм, і не в пізнанні тих основ, через які ми не можемо нічого знати, крім феноменів, як гадає Кант, а в знатті можливості феноменів. А ця можливість залежить від ідей. Тому, керуючись ідеями, ми пізнаємо речі, які вони є самі по собі. Весь світ є відбитком абсолютного розуму. Самі речі по природі своїй відповідають ідеям. Ідеї, як говорив ще Платон, є вічні правдиві форми усякого буття.

Шад в своїй «Логіці» дає виклад «логіки розсудку», себто лише нижчий і підготовчий ступінь науки про мислення. Шад негативно ставиться до формальної логіки в Кантівському сенсі, бо Кант виходить із протиставлення суб'єкта і об'єкта. Дійсний принцип логіки є тотожність суб'єкта і об'єкта. Виходячи із цього принципу та із визнання розсудку цілісною функцією (себто виводячи утворення понять, судів і висновків із однієї основи), Шад і дає виклад системи логіки. Ця логіка є у нього разом і онтологія, бо усі логічні категорії є разом і категорії річезового буття.

Із логічних поглядів Шада впливають і його натурфілософічні ідеї. Уся природа знаходиться в стані розвитку. Цей розвиток відбувається під впливом протилежних сил. В природі неживій є чинні сили притягіння та відштовхування, в одушевленій природі — подразливість і заприймання, в розумній природі (в людині) — хотіння і мислення. Це власне дві ті ж самі сили — позитивна та негативна, що приймають на різних ступенях природного життя різні форми. Ці дві сили борються між собою. Ті пункти в природі, де вони знаходяться в рівновазі, є реальні роди (genera), а скрайні, протилежні пункти вияву обох сил є реальні ґатунки (species). «Той засіб продукції, що ми його спостерігаємо в органічному царстві, є також в усій природі, бо ніщо не відбувається без сутички та безпереривної боротьби двох ґатунків, протилежних один одному, тому природа в усіх своїх витворах виявляє певного роду любов, бо продукує усе через постійне з'єднання протилежностей. Завдяки оцій вічній та незмінній любові, яка панує в усіх галузях природи і усі їх сполучує й зв'язує, так що вони ніби уявляють один абсолютний організм, природа необхідно продукує усе нові покоління...

Із самої старости повстає нова молодість, із смерти ніби б'є джерело нового життя».

В «Природному праві» Шад розвиває погляд на державу, як на організм. Він негативно ставиться до спроб заснувати право на взаємній згоді, або на приписі держави. Право обґрунтовано на природі людини, а саме на її розумі. Шад вважає потрібним з'ясувати відношення між правом та моральністю, перебороти той розрив між ними, який панував довший час. На думку Шада, між правом та (моральним) обов'язком є дійсна антиномія, якщо ми хочемо розрізнити питання про відношення між ними при допомозі розсудку. Але розум може розв'язати цю антиномію. Закон розуму є закон абсолютної свободи. Людина, що стремить виявити свою божествену природу у своїм житті, сама собі приписує цей закон і накладає на себе абсолютну необхідність виконувати його. Він, таким чином, усуває всяку можливість діяти згідно з законом, або проти закону; силою своєї свободи він обертає абсолютну свободу в абсолютну необхідність і навпаки, себто утворює обидві. Розуміється, необхідність із свободи не є тотожна з необхідністю, що змушує нас зовні. Примирення свободи і необхідності і є основою для примирення права та обов'язку. — Виходячи із цієї основи і спираючись на принцип еволюції, Шад приходить до такого означення основних завдань права: «Ніяк не потрібно порушувати, або затримувати переслідування кожним громадянином призначеної йому природою вищої цілі; тому держава повинна усіма їй приступними засобами затвердити за громадянином це право». Відціля Шад виводить норми права: свобода совісти та думки, свобода університетського навчання, негує рабство і т. ін. Ця частина його праці послужила основою обвинувачень проти нього. Але Шад вважав, власне, протирічним до закону еволюції та до принципів свободи не лише деспотизм старого режиму, а, напр., також і деспотизм французької революції. Протилежно до Фіхте (та й інших великих філософів того часу), Шад, мабуть, ніколи не захоплювався революційною ідеологією. «Революційність» його думки обмежувалася сферою філософії.

Цікава і теорія нації, яку Шад виклав в своїй згаданій промові — «Поворот свободи Європі». Як кожна держава зокрема є організмом, так саме є організмом і цілокупність усіх держав. Падіння влади Наполеона відновило в цьому міждержавному організмі те, що є умовою нормального життя кожного організму — протилежність між його частинами, — в даному випадку вільне діяння і протидіяння націй, їх протилежність, що залежить від клімату, звичаїв, рівня культури і різних їх тілесних та душевних здібностей. Не на всякій землі родиться все. Удосконалення кожної людини зокрема та усіх людей разом виявляється в їх різноманітності. А ця різноманітність залежить від вільного розвитку людини, родини, стану, держави. Безмежна різноманітність в природі і в людському роді витворює безмежну різноманітність джерел життя, чину, стремлінь, із яких повстає удосконалення і гармонія.

Ця протилежність людей виявляється в родині — через протилежність роду і віку, в державі — правителя і народу, а також станів та поколінь, в цілому людському роді — через різницю націй. Одна з протилежностей виявляє досконалість та недосконалість другої. Тому то Шада вважає безглуздом ідею загальної монархії в Європі. Прибічники цієї ідеї не знають законів всесвіту та вищої мети, призначеної людині. Навіть той мир, що його мала б наслідком загальна монархія, обернувся б у зло, бо була б принесена у жертву людська гідність і свобода. Усяке стремління до удосконалення згасає, коли знищено різниці між народами. Нація, що із стремління до миру підлягає іншій, виявляє своє падіння і заслуговує усі ті нещастя, які на неї можуть впасти. Не тільки не треба бажати вічного миру, який би базувався на загальній монархії, а навпаки — такий мир є зло, та навіть початок усіх інших зол.

*

Треба звернути якнайбільшу увагу на той факт, що коло Шада в Харкові зразу зібралася певна кількість колег і учнів. Філософічне життя виявилось і в філософічних працях колег Шада, що, мабуть, повставали не без його впливу (згадаємо на «словесному» факультеті І в. Рижського, автора «Логіки», із природників — Коритарі та Громова, авторів академічних промов натурфілософічного змісту в дусі Шеллінга; виступав з промовами філософічного змісту, критикуючи Канта, і математик Осиповський, який, щоправда, стояв осторонь від Шада, схилиючись до філософії емпіризму, — він був, між іншим, перекладчиком «Логіки» Кондіяка) і в досить таки численних дисертаціях та друкованих працях учнів Шада (згадаємо друковані праці філософічного змісту Г. Хлапоніна, Гриневича, П. Ковалевського, Авксентія Гевлича, П. Бразоля, Гесса-де-Калтве, Ст. Єсикорського, П. Любавського, І. Любачинського, А. І. Дудровича — усі між роками 1813—1825). Така кількість учнів пояснювалась почасти і підготовкою декого з них у Київській Академії та Харківському Колегіумі. А. І. Дудрович став по висильці Шада його наступником на кафедрі філософії; Н. Г. Білосус (ов), народженням киянин (1799—1854), що вчився в Харкові, або ще у Шада, або у Дудровича, засвоїв ідеї Шада, і, викладаючи як професор філософії в Ніжинському Ліцеї 1825—1830 р. (у нього вчився, між іншим, Гоголь), користувався, як основою, працями Шада. За це він і був звільнений з професури в наслідок доносу. — Немає сумніву, що впливи Шада були ширші, аніж можемо це зараз собі уявити; та дослідження цих впливів покищо ще не зроблено.

У зв'язку з діяльністю Шада стоїть і перший переклад Фіхте на російську мову, а саме його невеличкого викладу своєї філософії: «Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentlichste Wesen der neuesten Philosophie», 1801 («Ивана-Готлиба Фихта Яснѣйшее изложение, въ чемъ состоитъ существенная сила новѣй-

шей філософії. Опытъ принудить читателя къ разумѣнію», Харків, 1813), зроблений «С. Е-ким» (очевидно, згаданий вище учень Шада Ст. Єсикорський).

Про Шада можна порадити такі праці — до біографії Шада: Д. Багалій: «Удаленіе профессора Шада изъ Харьковскаго Университета», Харків, 1899; в німецькій мові зміст цієї праці переказано в статті P. Stähler: Über die Beziehungen Fichtes und seiner Schule zur Universität Charkow («Archiv für Geschichte der Philosophie», 1915, т. 28). Філософічним поглядам Шада присвячено статті Ф. Зеленогорського: «И. Е. Шадъ» («Записки Харьковскаго Университета», 1896, 2) і «Логика Шада» («Вопросы Философии и Психологии», 1895, 2, 5); «Institutiones juris naturae — естественное право Шада» («Записки Харьк. Универ.», 1900, 1). Також (анонімна) біографія і виклад філософії Шада в збірнику «Историко-филологическій факультетъ Харьковскаго Университета за первые 100 лѣтъ его существованія» під ред. М. Г. Халанського та Д. І. Багалія, Харків, 1908, частина II. — Про промови Коритарі та Громова див. у статті Ф. Зеленогорського в «Зап. Харьк. Универ.», 1893, 4. — Про праці учнів Шада — моя Замітка в «Zeitschrift für slavische Philologie», VIII, ¹/₂.

4. Впливи Шеллінґа і романтики.

Ми вже згадували, що Шад та дехто з його колеґ цікавились та навіть захоплювалися філософією Шеллінґа. В друкованих працях Шада також знайдемо відгуки шеллінґіянства.

До Росії інтерес до Шеллінґа приніс українець, вихованець Київської Академії, Данило Михайлович Кавунник-Велланський. Він родився 1774 р. в Борзні в родині козака-гарбаря і в дитинстві дуже бідував. Навчившись від дяка грамоти, він з власної ініціативи звернувся до лікаря з проханням вивчити його на фельдшера і за порадою лікаря, здивованого бажанням бідного хлопця, з допомогою вчителя когось із сусідніх поміщиків почав учити латинську мову. За короткий час він так її опанував, що міг вступити до Київської Академії (р. 1789), де дістав і прізвище «Велланський». Скінчивши Академію, він був командирований за кордон, та — через заборону Павлом І. поїздок за кордон — виїхати не міг і залишився в Петербурзі, де вступив 1796 р. до Військово-Медичної Академії, яку і скінчив 1801 року. Тільки тоді виїхав за кордон, де слухав лекції Шеллінґа та представників романтичної натурфілософії Стефанса і Окена. 1805 року повернувся до Петербургу, де і викладав аж до 1837 року різні природничі науки у Військово-Медичній Академії. Успіх його у слухачів був дуже великий. Хоч викладам його бракувало ясности і наглядности, але філософічний дух, яким вони були пересякнені, притягав до нього молодь. Слава Кавунника-Велланського розійшлась далеко поза межами школи. Твори його, досить численні — щоправда, важкі до зрозуміння — були першими в російській мові викладами романтичної натурфілософії, а також і деяких пунктів теоретичної філософії Шеллінґа. На жаль, Велланським почала цікавитися не тільки публіка, а і 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 пересліду-

вання, які перенесли інші філософи, що були під впливом Шеллінга, Велланського не торкнулися. Вплив Велланського поширився, коли він увійшов в зносини з групою шеллінгіянців-письменників, на чолі якої стояв кн. В. Ф. Одоєвський. Через Одоєвського Велланський зв'язався з московськими професорами шеллінгіянами (М. Павлов, Н. Надеждин, І. І. Давидов, Альфонський). До цих часів належать публічні лекції Велланського (1830), його подорож до Москви (1833). Але Велланський, що цікавився і займався головним чином натурфілософією Шеллінга, в ці часи вже не міг стояти на чолі російського шеллінгіянства. Натурфілософія і справді не є центральною частиною філософії Шеллінга, а російське суспільство більше притягали історіософія та естетика Шеллінга. 1837 р. Велланський залишив катедру, бо осліп, але продовжував при допомозі своєї дружини працювати і далі. Вмер він 1847 р. По смерті його пам'ять про нього ще довго жила в російському суспільстві.

Більші праці Велланського: «Біологическое изслѣдованіе природы въ творящемъ и творимомъ ея качествѣ», СПб. 1812; «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика», СПб. 1831; «Основное начертаніе общей и частной фізіологіи, или физики органическаго міра», СПб. 1836. Заслуговує уваги і зроблений Велланським переклад гарної книжки польського шеллінгіянця графа І. Голуховського: «Философія, относящаяся къ жизни цѣлыхъ народовъ и каждого человѣка», СПб. 1834.

Ціль дослідження природи є не емпіричне та поверхове «охоплення окремих предметів», а шукання загальної єдності в природі. Весь світ має життя і усе в ньому є живе, усі істоти є лише ґатунки цього загального життя — «фізіологія» є основа філософії. — Велланський вважає, що уся різноманітність матеріяльного світу відповідає ідеї, яка є єдина та неділима, але виявляється в оцій різноманітності, в річах. Єство природи виявляється в об'єктивній формі — як матерія, в суб'єктивній — як одушевлені істоти. «Земна планета є загальний організм в якому тварини, рослини і мінерали утримуються, як окремі члени єдиного тіла, що витворене одним і тим самим життям». Процес утворення світу є подібний до процесу мистецької творчості. «Земний світ» має розвинутися від початкової основи до остаточної досконалості. Головні періоди розвитку є витворення елементів та неорганічних тіл, повстання рослин і тварин, утворення мислячої істоти — людини. На цій основі розвиває Велланський натурфілософію за Шеллінгом, а ще більше за Океном.

Учень і наступник Шада — Андрій Іванович Дудрович походив із духовної родини з Підкарпаття. Він народився 1782 р., вчився на Угорщині, скінчив 1803 р. Пештський університет і почав у Пешті урядову кар'єру. Але 1806 року переїхав на Україну, де вчителював в Чернігівській та Харківській гімназіях, 1814 року оборонив докторську дисертацію, присвячену питанню про поняття філософії (Харків. 1814), у Шада і за рекомендацією Шада (який

підкреслив знання Дудровичем новіших філософічних систем — Канта, Фіхте та Шеллінга), зробився ад'юнктом, а після висилки Шада, і професором філософії. Крім дисертації, він видрукував ще промову «Про характер академічних студій» в лат. мові (1815) та статтю «Отрывки о животномъ магнетизмѣ» («Український Вѣстникъ», 1818) і подав до факультету латинську працю «Історико-критичний трактат про сучасний стан філософії» (1819). Дудрович був прихильником Шеллінга і, зокрема, цікавився романтичною психологією. Шеллінгіянську філософію він вважав «християнською», релігійне освітлення надавав і проблемам психологічним.

Одним із найбільш цікавих шеллінгіянців на Україні був професор класичної філософії в Харкові (1819—1837) — петербурзький німець та вихованець університетів в Галле та Єні — Йоган Христіан Кронеберг (1788—1838). Його, головним чином, ці-



Мал. 22. Данило Кавунник-Веланський.

кавлять проблеми історії мистецтва, теорії літератури, естетики. Романтична філософія і Шеллінг панують над його думками. Він не тільки викладає в своїх творах естетичні погляди німецьких естетиків, але і робить спроби самостійної синтези — накреслює систему культури, в якій центральне місце займає філософія. Його твори: «Амалтея или собрание сочинений и переводовъ чч. I—II, Харків, 1825—6; «Брошюрки» №№ I—X, Харків, 1830—33; «Минерва» — збірник, у який увійшли статті із двох перших, Харків, 1835; «О изучении словесности» («Журналь Министерства Народнаго Просвѣщенія», 1835, VIII); «Письма» («Московский Наблюдатель», 1838. V, IX); «Маргиналии и выписки» (там саме,

XI); «Характеристика древнихъ грековъ и римлянъ» (там саме, X); «О ходѣ искусства у древнихъ народовъ» («Отечественныя Записки», 1844, т. 33).

Як шеллінгіянець-натурфілософ почав свою діяльність перший ректор Київського університету, український етнограф та історик Михайло Максимович (1804—1873). Максимович приніс зацікавлення шеллінгіянством з Москви до Києва. Численні натурфілософічні твори Максимовича повстали під впливом Шеллінга і Окена, але мають почасти цікавість не тільки для історика природознавства, а і для філософа. Так, зокрема, стаття Максимовича «Письмо о философии» («Телескопъ», 1833, 12 — на авторство Максимовича вказав Г. Шпет) торкається дуже важливої проблеми єства філософії. Вже вихідний пункт думок Максимовича має для нас велику цікавість. Філософія є любов до мудрости. Яко така, вона

не може бути збудована лише на розрахунках розуму, потрібне є «серце». «Дійсна жива мудрість розуму базується на любові». — Філософія не є окрема наука. Її стремлінням є пізнання внутрішнього значіння і єдності предметів. А це значить, що філософія може бути в кожному творі, в поезії, в життю. Філософ є той, хто зводить різні галузі знання до їх спільного початку і розвиває їх в системі. Поскільки кожна окрема наука повинна бути системою, постільки можемо говорити, що філософічні елементи є в кожній окремій науці, що кожна наука має бути філософічною наукою. Об'єктом дослідження філософії може бути всякий предмет. Тому в межі філософії входили усі науки — теологія, психологія, математика, фізика..., а «в наші часи головніші її питання зв'язані з наукою історії». В філософії панували один за одним різні напрямки — матеріалізм, критицизм, містицизм..., а зараз вона «дістає характер історичний». В цьому історизмі вбачає Максимович тяжіння до дійсности, стремління до примирення розуму і серця, до гармонії життя. Максимович висловлює, щоправда, ці думки, як лише певні припущення; в кінці статті ставить питання про те, куди ж увістити при такому погляді на філософію проблеми етичні, гносеологічні... Та в кожному разі і ці постановки проблем є дуже цікаві. «Історизм» в філософії в значній мірі виводить нас із рамок шеллінгіанства до Баадера (*nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in historia*) з одного боку, та до Гегеля (філософічні системи, як ступені розвитку духа) — з другого, а почасти підносить моменти, які ми не раз зустрічаємо в історії української думки.



Мал. 23. Михайло Максимович.

В пізніших етнографічних та фолкльорних працях Максимовича виявляється його шеллінгіанство, напр., в його символічному розумінні народньої поезії. Максимович робить, між іншим, спробу охарактеризувати психіку українського і російського народу на підставі пісень. Ця спроба «характереології» випадає так: «у російських піснях виявляється дух, покірний своїй долі і підлеглий її волі. Росіянин не звик брати діяльної участі в переворотах життя... — Він бажає немов одділитись од усього..., закривши рукою вухо, хоче начеб загубитися в згуку. Через це російські пісні визначаються глибокою тугою, безнадійним забуттям». Українські — «виявляючи боротьбу духа з долею, відрізняються поривами пристра-

сти, короткою твердістю і силою почуття, але й природністю вислову. В них бачимо не забуття й не безнадійний сум, але більше гнів й тугу; в них більше дії». — Український «дух, не знаходячи ще в собі самому особливих форм для повного вияву почуття, що зароджується в його глибині, мимоволі звертається до природи, з якою він через своє дитинство ще приятелює і в її предметах бачить, відчуває щось подібне до себе —».

Також з впливами Шеллінга і теж позиченими через Москву зустріваємось у двох професорів Ришельєвського ліцею в Одесі — К. Зеленецького та Н. Курляндцева. — К. Зеленецький (1802—1858) вчився в Ришельєвському ліцеї. 1835—6 р. він видав у Москві 4 випуски «Опытъ изслѣдованія нѣкоторыхъ теоретическихъ вопросовъ». Серед ріжноманітних статейок цих збірників є і філософічні («О всеобщемъ законѣ жизни духа человѣческаго», «Объ основѣ знанія, его предѣлахъ и значенія», «О мѣстѣ, занимаемомъ логикою въ системѣ философіи», «О логикѣ какъ о систематическомъ цѣломъ и какъ о наукѣ, объясняющей факты мышленія и знанія» й ін.). Зеленецький робить спробу поєднати Шеллінга з Кантом. Об'єктивне і суб'єктивне є духовної природи. Суб'єктивне є безумовне єство духа, яке не є одначе приступне свідомості (свого роду «підсвідоме»), об'єктивне є приступне свідомості спостереження подій в природі і в нашій власній душі. Суб'єктивне є найвища єдність і індиферентність духовного єства, об'єктивне є безмежно-ріжноманітне та відмінне в просторі та часі. Самосвідомість є відрив, відхід духа від свого єства, ствердження самотійности суб'єктивного від об'єктивного. Дух розуміє лише те, що є згідне з законами його розуму, а те, що є незгідне відкидає, як неіснуюче. Тому знаття є можливе постільки, поскільки формальний бік річей є приступний розуму і може об'єднуватися з ним в уявліннях. Тому сутня сторона річей не може бути цілком чужа духові нашому і повинна в собі мати усі умови, які уможливляють це об'єднання. — В думці ідеальне і реальне сполучені у вищу єдність. Це тому, що усяка ідея є вислідок єства духа — себто зовнішній бік духа, а з другого боку — зовнішня дійсність, поскільки ми її пізнаємо, дана нам з боку своєї форми, себто не одріжняється од єства духа. «Законои знаття і законои буття є однаково законои розуму». — Єством життя духа Зеленецький вважає розум. Усі інші здібності духа є відміни розуму. Система цінностей, говорячи сучасною мовою, розвивається на підставі цих відмін розуму. Основний та первісний напрям життя духа є релігія. Зеленецький йде за Шеллінгом в розумінні історії. Життя усього людського роду виявляється в кожному окремім індивідуумі, але занадто розірвано, неясно, непевно. Народи виявляють ріжні боки життя людськості в виразних формах. Кожен нарід переживає три періоди життя: спершу — дитинство, коли нарід є лише «плем'я», потім — зрілість, коли нарід є гармонійне, організоване тіло, нарешті старість — період підупаду, вичерпання.

Колега Зеленецького — Н. П. Курляндцев (1802—1835)

сам походив із Москви, там вчився, там придбав інтерес до Шеллінга. 1826—1835 р. він вчителював у Ришельєвському ліцеї, викладаючи фізико-математичні і «військові» науки. Праці його почасти математично-педагогічні, почасти переклади. Але для перекладів він вибирав дійсно «клясичні» твори. Тому Одеса збагатилася російську літературу досить важливими перекладами: Шеллінг: Введеніє въ умозрительную физику, Одеса, 1834; Шуберт: Главныя черты космологіи, Одеса, 1834; Стефенсъ: О постепенномъ развитіи природы, Одеса, 1835.

Теж росіянин був і представник романтичної психології Петро Семенович Авсєнев (Пізніше архімандрит Теофан; 1810—1852), що як професор Київської духовної Академії (1836—1850) і Київського університету (1838—1844) мав широкий вплив. Його статті з психології і його лекції (видані щойно пізніше) виявляють вплив романтичної психології (Шуберт, Карус), з її інтересом до «нічної сторони душі» — до сфери підсвідомого, до загадкових, таємничих, дивних з'явищ душевного життя. Авсєнев зробив спробу дати національну характеристику росіян; на Заході переважає елемент особистий, індивідуальний, російський характер натомість збудований на зілланні племен і є характер «універсальний», в ньому сполучені елементи і східні і західні. В цій характеристиці — неясне передчуття деяких думок Достоевського. З Авсєневим в особистих зв'язках були «кирило-методієвці» (див. далі главу VIII).

Значно пізніше працював на Україні учень Велланського — швед Христіан Екеблад (1800—1877), який з 1853 року був директором Ніжинського Ліцею. Його головний твір «Опытъ біо-психологическаго изслѣдованія способностей челоѣческаго духа», 1872.

Треба сказати, що романтичний світогляд мав на Україні, як і в інших славян, надзвичайно могутній і широкий вплив. Для славянських мисленників та письменників були непереможно привабливі і романтична ідеалізація історичного минулого та народнього життя, і переборення романтикою однобічного раціоналізму в психології, і, нарешті, — універсалізм романтичного світогляду. Не лише світогляд видатніших українських письменників (Шевченко, Куліш) пересякнений романтичними елементами, не лише українська історіографія та етнографія (Максимович), але і українська думка — навіть і в епоху значно пізнішу, ніж розквіт романтизму на Заході (Юркевич, Потебня), ще заховує певні елементи «філософської романтики». Величезні впливи романтики і на одного із найвидатніших українців усіх часів — М. Гоголя.

Основне, що треба загадати, як найліпше з написаного про згаданих в оцьому § мисленників, є відповідні глави в «Очерке истории русской философии» Г. Шпета, т. I (СПБ., 1922, див. за індексом), яким користувалися і ми, як найкращим викладом поглядів цих мисленників. Про Велланського — див. ще П. Сакулін в книзі «Къ истории русскаго идеализма. Князь В. Ф. Одоевскій. Мыслитель-писатель», т. I. Москва, 1912. Дальші вказівки в моїй «Філософії на Україні».

5. Впливи Гегеля.

Впливи Гегеля, зокрема його історизму, може були вже в декого зі згаданих мисленників, що стояли під впливом шеллінгіанства — у Максимовича, Зеленецького. Але значніші впливи — у декого з вихованців Київської Академії, — зокрема у Новіцького, Міхневича, Гогоцького.

В Київській Академії на ґрунті старої філософичної традиції почався розквіт студій сучасної філософії. До цього розквіту філософичних студій спричинилися найбільше два росіянина — професор філософії в Академії з 1819 до 1849 р. протоієрей І. Скворцов (1795—1863), а найбільше учень Академії Інокентій Борисов (1800—1857), професор богослов'я в Академії в 1830—1840 рр., пізніше архієпископ херсонський, славетний проповідник. Зокрема, останній з них був добрим знавцем філософії німецького ідеа-



Мал. 24. Орест Новіцький.



Мал. 25. Сильвестр Гогоцький.

лізму, і з впливом його зустрічаємось усюди, де бачимо у ті часи щось філософично визначного в Академії (цікаво, що, напр., російські гегеліянці тих часів Н. Станкевич та М. Бакунін згадують Інокентія, як великого знавця німецької філософії).

Орест Маркович Новіцький (1806—1884) з української попівської родини з Київщини, учень Київської Академії (1827—1831), вчитель Полтавської семінарії (тоді у Переяславі, 1831—4), доцент Київської Духовної Академії (1834—7), нарешті професор Київського університету (1837—1850). Успіх його викладів і його популярність були великі (при проїзді через Київ Жуковського Новіцький мусів прочитати для нього спеціальний філософичний виклад). Головні оригінальні твори Новіцького за цей час —

«Объ упрекахъ, дѣлаемыхъ философіи въ теоретическомъ и практическомъ отношеніяхъ, ихъ силѣ и важности» (Київ, 1838), «О разумѣ, какъ высшей познавательной способности» (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія», 1840, VIII). Більш компілятивний характер мають його підручники психології (1840) і логіки (1841, короткий підручник, 1844, 2 вид. 1846), та стаття про індійську філософію (ЖМНП. 1844—6). Першу із згаданих праць Шпет визнає першим в Росії філософічним твором, що написаний «з дійсним філософічним смаком, чуттям і симпатизуючим розумінням завдань філософії, як в своєму роді одинокої і незамінимої форми культурної творчості». Зміст філософії, за Новіцьким, зложений в глибинах нашого духа. Породжуючись в дусі, філософія освітлює його світлом ясної думки. Виходячи із себе, свідомість обмежується сторонами для себе предметами пізнання, і, рефлектуючи від них на себе, робить себе центром, а інші предмети — зокіллям пізнання. І те й інше відбивається в нашій свідомості лише ідеально, а не реально, бо дійсне буття річей не залежить від нашої свідомості і нашого пізнання. Тому, свідомість первісно поставляє щось, що є вище за неї і за світ, в чому немає центру і зокілля, що є єдина безмежність. Філософія є наука наук, має своїм змістом лише загальні форми та закони буття, залишаючи на боці усе часткове. Ці загальні знання не можуть бути узяті із досвіду, їх джерело розум, який первісно споглядає їх в своїх ідеях. Світ ідей є рідна країна філософії, бо філософія вимагає негинучого, вічного, необмеженого, безграничного, незмінного, сутнього, а все це відбивається лише в ідеях. Досвід та розум діють разом, досвід дає зміст, розум — форми, закони, досвід — дійсність, розум — єдність та необхідність. Те, що заложене як можливість розумового пізнання в почутті, розкривається розсудком, як ясне і свідоме знання. Але розсудок є лише аналітична або, як синтетична, лише формальна здібність. Якщо ми зустріваємо в філософії безліч різних пунктів погляду, ріжнотанітність гадок, ми не маємо дивуватися цьому, бо протилежність і боротьба є вство самої нашої свідомості. Тільки в цілості її розвитку можемо зрозуміти філософію, як суцільну систему. — Новіцький різко ставить проблему про «корисність філософії». «Виключне стремління до корисности — є шкідливе та небезпечне для народнього духа». Ідеал корисности є найнижча з ідей. Вище за неї стоїть ідеал правди, ще вище ідеал прекрасного, ще вище ідеал святого («природна релігія»). Шукання основ пізнання дає підставу філософії. Філософія найвищий вияв духа. Немає дива, що з пункту погляду нижчої ідеї корисности філософія здається ані до чого нездівною. Ще вище за філософію стоїть «об'явлена релігія», що є «божествена допомога людському роду». — 1850 року філософія була усунена із плану навчання в російських університетах, бо «користь її не доведена, а шкода від неї дуже можлива». Це була відповідь російської дійсности на оборону філософії Новіцького. — Новіцького було звільнено з університету. На іншій службі він всеж знайшов можливість

протягом 10 років виготувати до друку колосальний твір — «Постепенное развитие древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитиемъ языческихъ вѣрованій» (т. I, Київ, 1860, 2 вид. 1862, II том, 1860, III том, 1861, IV том, 1862). Це була відповідь Новіцького на заборону філософії. Без усякої особистої користи він виконав колосальну дослідчу працю. Книга Новіцького написана самостійно і в певних частинах не втратила інтересу аж досі, що для праці історичного характеру є надзвичайна рекомендація. — Та тепер вже не уряд, а «ліберальне» і «радикальне» суспільство зустрінуло працю Новіцького суворою неацією. «Чернишевський та інші письменники» так відгукнулися на вихід книги, що Новіцький визнав дальше видання її «несвоечасним». Радикальна публіцистика мала один критерій для оцінки наукової праці — «корисність» праці з пункту погляду політичного та соціального. І більш визначні і молодші віком ніж Новіцький мисленники підлягали в боротьбі з тупою і сліпою злобою російської «просвічености».

Учень Новіцького — М. А. Тулов (Народ. 1814) скінчив Київський Університет 1839 р. і викладав словесність у Ніжині 1840—1853 р. В викладах його помітний був вплив Гегеля. Його праця про «історичний розвиток логіки від Аристотеля до Гегеля» залишилась недрукована. Трохим Туниця († 1870), учень Тулова, надрукував статтю «Про сенс життя за старо-грецькими філософами» (ЖМНП. 1844). Належав до української колонії в Петербурзі (зр. згадку про нього в «Щоденнику» Шевченка).

Трохи молодший за Новіцького віком, українець родом, Йосип Григорович Міхневич (1809—1885) був молодший за нього перебігом своєї наукової діяльності. Він вчився в Київській Академії в 1829—1833 рр. і після року читання лекцій в Академії (1838) перейшов до Одеського Ришельєвського Ліцею. Літературна діяльність Міхневича не широка, та виявляє його інтерес до сучасної філософії та її знаття. Ним написані статті: «Объ успѣхахъ греческихъ философовъ» (ЖМНП. 1839, XII); «О достоинствѣ философіи, ея дѣйствительномъ бытіи, содержаніи и частяхъ» (ЖМНП. 1840, II); «Задача философіи» (ЖМНП. 1842, VI) і дві книжки — підручник логіки (Одеса, 1847. 2 вид. 1874) та виклад філософії Шеллінга («Опытъ простого изложенія системы Шеллинга, разсматриваемой въ связи съ системами другихъ германскихъ философовъ», Одеса, 1850). Він, здається, був під значним впливом Новіцького. В кожному разі в означенні філософії, яке він дає, зустріваємо і визнання джерелом філософії світу ідей розуму і визнання значіння історичного розвитку філософічної думки. Більш рішуче ніж Новіцький визнає він роль божественного об'явлення, як джерела пізнання. — Міхневича, здається, слухав в Одесі своєрідний російський філософ Н. Фьодоров.

Не лише окремі елементи гегеліанства — його «історизм» — зустріваємо у третього вихованця Київської Академії — Сильвестра Сильвестровича Гогоцького (або Гоготського, 1813—1889). Гогоцький — під дійсно значним впливом Гегеля. Але

він не ставиться до Гегеля некритично і нападає на самі центральні ідеї його філософії. Те що він безумовно перейняв від Гегеля — історичний інтерес і історизм в розумінні ества і завдань філософії. — Гогоцький народився 1813 року в Кам'янці-Подільському, скінчив Подільську семінарію та Київську Академію (1833—37) і викладав філософію в Академії з 1841 р., а з 1843 року в університеті. Коли виклади філософії в університеті було заборонено, Гогоцький викладав педагогіку та, як можемо судити з виданих ним пізніше курсів, в лекціях педагогіки давав дуже широкий нарис цілої історії філософії. В університеті Гогоцький викладав аж до 1886 року, але в останні роки викладав, здається, досить вже зле — сухо і нецікаво, відштовхуючи від себе слухачів різними чудернацтвами. Головні праці Гогоцького: «Критический взгляд на философию Канта» (Київ, 1847); «О характеръ философии среднихъ вѣковъ», («Современникъ», 1849, 15); «Обозрѣніе системы философии Гегеля» (Київ, 1860); статті — «Два слова о прогрессѣ» и «Современность» («Труды Киевской Духовной Академіи», 1860, I, II); «Введеніе въ исторію философии», (Київ, 1871) і колосальний «Философскій лексиконъ» IV томи у 5-ти частинах, Київ, 1857—1873, біля 2800 стор.). Крім того, Гогоцькому належить чимало праць психологічних та історично-педагогічних; в останніх він дає багато і історично-філософського матеріалу, та, власне, трохи не нарис цілої історії філософії. Праці Гогоцького і досі варті уваги. Можна (в російській літературі іншої подібної праці немає) і досі користуватися його «Лексиконом», його виклад філософії Гегеля можна читати і зараз. Тут ми зупинимось лише на трьох найважливіших історичних працях Гогоцького, що дають зрозуміти і його власний філософічний ухил.

Кожну філософічну епоху характеризує те відношення, в якому ній дух стоїть до буття. В античності панувала віра, що між мисленням та його предметом є гармонія. Християнство знищило цю віру, знищивши повагу до природи та ствердивши силу релігійного авторитету. Нова філософія усвідомлює собі цю протилежність (віри і знання), та ставить своїм завданням їх примирення. Середньовічна філософія є вступний період нової. Але маючи свідомість цієї протилежності, середньовічна філософія негує самостійне відношення філософії до її предмету, і тому вносить в людську істоту розбрат і ворожнечу. Філософії середньовіччя бракувало свідомості того, що мислення базується на вищому духовному бутті, в якому — та гармонія, що її античність шукала у відношенні між духом та природою. Тому філософія, що залежала від релігійного авторитету, була безпредметова, не маючи власного предмету дослідження, не методична, не маючи власної методи, була позбавлена ясного уявлення важливості питань, якими вона займається, і їх розпорядку. Тому в ній не було розвитку, не було руху. Ця характеристика середньовічної філософії де в чому несправедлива, але її «тема» нам ясна, ця тема — та ж, що і у Новіцького — оборона автономності, самостійності філософічного пізнання.

Кант є зачинатель нового періоду філософічного розвитку. Він, визнаючи, що філософія є зрозуміння буття через мислення, напружував філософічне дослідження на саме мислення. Кант, на думку Гогоцького, визнає виключну активність мислення і повну пасивність річей. Відціля скептицизм Канта — ми знаємо речі лише через мислення, і тому не знаємо внутрішніх законів буття. — Позитивне діло Канта Гогоцький вбачає у тих моментах філософії його, які ведуть до дальшого розвитку філософічної проблематики. Апріорність форм змислової наглядності, розрізнення розсудку і розуму, що мають справу перший — зі з'явищами, другий — з безумовним (абсолютним), це є те, що визнає Гогоцький за заслуги Канта. Його вчення про «антиномії», в яких, мовляв, заплутується розум, приводить в дальшому розвитку до визнання в «протиріччях розсудку іманентного закону самого мислення». Відціля «розвинулася потім блискуча система Гегеля та її діалектична метода». В практичній філософії Канта проголошено першенство духа над природою і його свободна і розумна самостійність (ця лінія веде до Фіхте). В «Критиці сили суду» Кант встановлює «доцільний розвиток духа за свободними цілями, а не за механічною причиновістю». В цій думці вбачає Гогоцький «майже пророчу думку», намічення майбутнього шляху філософії. Поняття цілі веде до єдності усіх частин цілого і весь шерег з'явищ розвертається в гармонійну, органічну, в собі замкнену цілість, в якій розум виявляється в з'явищах, а з'явища пересякнуті розумом (Шеллінг і Гегель). Таким чином, філософія Канта намічає основні думки дальшого розвитку філософії.

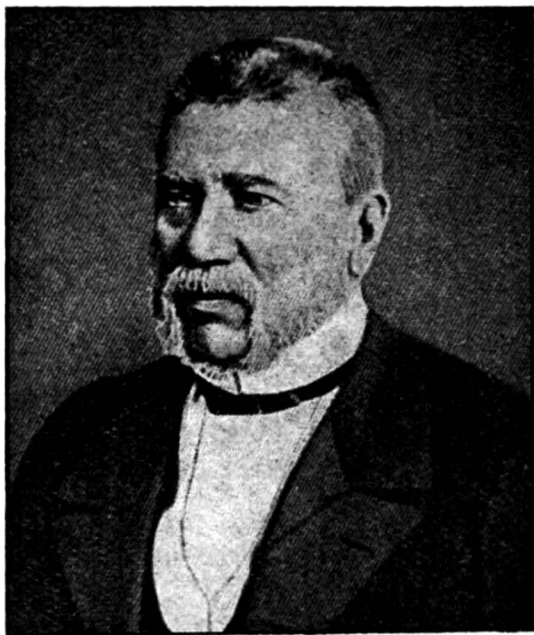
В філософії Гегеля Гогоцький вбачає з одного боку — найвищу філософічну систему, яку висунув розвиток філософічної думки, але з другого боку — помічає в ній і декілька дуже основних і глибоких хиб. Основні позитивні думки Гегеля — визнання, що весь світ є повний одним розумом і виявляє в усіх частинах один верховний план, ніби маючи одну мету, одну ціль; визнання усіх окремих предметів зв'язаними між собою, як ступені одного розвитку; ці твердження про гармонійність та внутрішній порядок річей у світі зв'язані з визнанням у світі Божественної сили, що творить і впорядковує світ. Ці три думки є, гадає Гогоцький, єдиним предметом філософічного думання від самих початків філософії. До цього додаються окремі і дуже важливі думки Гегеля: 1) основою світу він вважає дух, себто не щось абстрактне, а живе, живий тому є цілий світ; 2) діалектична метода дозволяє упорядкувати усе у світі в гармонійну систему, — весь світ є ніби живим організмом, що складений із безлічі організмів, які піднімаються в своїй досконалості один над одним аж до людини; 3) та ж діалектична метода дозволяє зрозуміти історичний розвиток людського духа, не як історію помилок, а як розвертання поняття, усі окремі думки в історії філософії є лише момент абсолютного поняття, — тому філософічна критика Гегеля не руйнує, а творить, визнаючи правду власністю не окремої людини або народу, а цілого людства; 4) так само, завдання, які ставить собі Гегель в «Феноменології» (довести

органічність і історичність життя окремої свідомості) і «Логіці» (взаємовідношення мислення і буття, взаємовідношення форм мислення між собою) є вже значним кроком філософії наперед; 5) нарешті, треба надзвичайно високо оцінювати естетику Гегеля і в її історичній, і в її нормативній частині. — Здавалося б, що визнання діалектичної методи, яким є в суті вищенаведена оцінка Гегеля, не залишає місця сумнівам та критичним зауваженням. Але Гогоцький звертається проти тих двох пунктів, які дійсно викликають найбільше запитань в системі Гегеля. Перше зауваження направлене проти визнання, що абсолютне мислення реалізується в нашому мисленні, — проти визнання іманентности Божественного нашому мисленню. Друге зауваження направлене проти спроб вивести індивідуального суб'єкта із «абстрактних категорій», — які можуть означати собою єство суб'єкта, але ніколи не утворюють суб'єкта самого, його живої індивідуальної енергії. Тому, що визнає погляди Гегеля в цих обох пунктах непереконливими, він хоче провести певні межі вжитку діалектичної методи, поставивши за ці межі, з одної сторони Бога, а з другої — суб'єкта, його «живу індивідуальну енергію». Це є спроба сполучення гегеліянства з теїзмом, які робилися і на Заході (Х. Вайсе, Г. Ульріці). Лише в поглядах на розвиток людського духа Гогоцький залишився правовірним гегеліянцем.

В філософії історії були послідовниками Гегеля представники катедр історії і історії літератури. Так проф. Харківського університету М. М. Лунін (росіянин, 1806/7—1844) — «Харківський Грановський», «один із ліпших професорів всесвітньої історії, які колинебудь були в російських університетах» (Костомаров). Його філософічно-історичні погляди склалися, як він і сам вказує, під впливом Гегеля. Завдання історика є шукання ідеї кожної епохи, кожного народу, ідеї, або ідей, що виявляються в усіх зовнішніх датах життя — «історик повинен знайти ідею кожної епохи, простежити її і звільнити її від різнородних частин», «зовнішні форми життя кожного народу, кожного віку є тільки інкарнації цієї загальної ідеї, яка зумовлює це життя». Вплив Луніна був значний та широкий, його лекції притягли до історичних студій Костомарова, записки його лекцій ще довго по його передчасній смерті можна було зустрінути на Україні не в одній родині (статті: «Нѣсколько словъ о римской исторіи», «Москвитянинъ, 1841, V; «Взглядъ на исторіографію древнѣйшихъ народовъ Востока», там саме, 1842, IV—V). — Учень Луніна чернігівець А. П. Рославський-Петровський (1816—1870), мабуть, від Луніна прийняв гегеліянську філософію історії — завдання історика — «стреміти зрозуміти ідею, яку виявляє певний нарід та держава, і стежити за її розвитком». Єство історії — «прогрес у свідомості свободи» (Гегель), та «здійснення цієї історії в практичній життю народів» («Объ истинномъ значеніи прагматической исторіи и соотвѣтственномъ тому способѣ ея обработки», Харків, 1856). — У Києві вплинув яко гегеліянець П. В. Павлов (1823—1895), що був

професором російської історії та історії мистецтва (два рази з великою перервою, протягом якої він професорував в Москві та був на засланні; див. його — «Опытъ введенія въ исторію», «Отеч. Записки», 1879, V—VI; «Введение въ науку объ искусствѣ», «Универс. Извѣстія», 1880).

Із істориків словесности гегелівські думки були перейняті відомим українським романтиком, поетом А. Л. Метлинським (1814—1870), філософічна постать якого досить безбарвна («О сущности цивилизаціи и значеніи ея элементовъ», Харків, 1839; «Объ истинномъ значеніи поѣзії», Харків, 1843; «Взглядъ на историческое значеніе поѣзії и прозы», Харків, 1850). Мик. Т. Костирь (1818—1856), з Київщини, був професором «русской словесности» в Києві і Харкові. Він захоплювався шеллінгіанством (мабуть під впливом свого приятеля Авсенева) та гегеліанством і мав великий успіх у слухачів. Літературна продукція його досить значна, але молоцінна (вступна лекція в Харкові «О прекрасномъ въ природѣ», мабуть, не видрукувана).



Мал. 26. Петро Редькин.

До пізніших часів належить діяльність ще двох українців-гегеліанців. Петро Редькин (1808—1891), з Лубенщини, вчився в Ніжинському ліцеї, а потім в Москві і Берліні (де слухав Гегеля і Савіні). 1835—1848 р. був професором юридичного факультету Московського університету, в 1849—63 р. р. служив урядовцем, а в 1863—78 р. р. викладав філософію права в Петербурзькій університеті (стаття про Гегеля в «Москвитянинѣ», 1841 р.; монументальний твір: «Изъ лекцій по исторіи философіи права», VII томів, СПб. 1889—91 р.). — Із Західної України походив Йосип Чачковський, який року 1863 видав у Відні (досить дилетантську) гегеліанську «Спробу з'єднання наук»

(«Versuch der Vereinigung der Wissenschaften», I частина), в якій він будує оригінальну систему категорій. —

За цих часів вже не було віри в можливість універсальної філософічної системи. Як побачимо пізніше, фахова філософія «розсиналася», розбіглася між окремими науками, фахами.

І для цього параграфу найліпше, що ми можемо вказати — цит. книжка Шпета, за яким ми в багатьох пунктах ідемо. Повніші вказівки на літературу — див. в моїй «Філософії на Україні» (1 видання).

VII.

МИКОЛА ГОГОЛЬ.*)

(На шляху до вічної краси).

1. Діло моє.

«З дванадцяти, може, вже років я йду тією ж дорогою, що й тепер, не хиличись і не вагаючись ніколи в думках головних і не переходячи із одного становища в інше; якщо зустрівав по дорозі щось сумнівне, не зупинявся й не ламав голови, а, махнувши рукою і сказавши — „з'ясується потім, потім“, йшов далі своєю дорогою; і справді, Бог допомагав мені, і все з'ясовувалося само собою. І тепер я можу сказати, що в естві своєму я все той самий, може тільки позбувся багато дечого, що завважало мені на моєму шляху»... (П. II, 435). Так писав про себе Гоголь року 1844. Три роки пізніше ми читаємо: «З приводу моєї книжки... не думай, що я вибрав інший шлях писати. Діло моє є те саме, яке і завжди було і яке я замишляв ще замолоду, хоч і не казав про те»... (П. III, 414). Нарешті, Гоголь пише «Авторську сповідь», «щоби читач побачив, чи я змінив своїй шлях, чи мудрував сам від себе, бажаючи взяти інший напрям, бож і в моїй долі, як і в усьому іншому, треба визнати участь Того, Хто править світом не завжди так, як нам хочеться, і з Ким важко змагатися людині» (С. X, 25).

Вже в листах Гоголя-школяра ми знаходимо у зав'язку той самий дух, ту саму ціль, що й на припинанку. «Не турбуйтеся, люба матінко, я переніс цей удар із міццю справжнього християнина. Правда, спочатку ця вістка мене страшенно вразила... хотів навіть узяти життя собі, але Бог утримав мене від цього... сум обернувся в легку, ледви помітну меланхолію, змішану з побожністю до Найвищого. Благословляю Тебе, свята віро. В тобі тільки знаходжу я джерело, з якого виходить втіха моїй тузі» (П. I, 26). Так писав Гоголь, отримавши вістку про смерть свого батька. Він хоче «розпочати працю важливу... задля щастя громадян»... (П. I, 68). «Я відмовляю собі в найнеобхіднішому, щоб мати хоч трохи змоги бачити й почувати прекрасне» (П. I, 69). «З дитячих років... я горів зробити хоч найменшу користь... Кривий суд, найбільше нещастя в світі, більш за



Мал. 27. Микола Гоголь.

*) Цитуються листи («Письма») — вид. Шенрюка, том і сторінка; Твори («Сочинения») вид. «Слова», Берлін, 1922, том і сторінка.

все роздирав моє серце. Я записався ні однієї хвилини свого короткого життя не згубити, не зробивши добра» (П. I. 89). Пізніше вже, в листі з року 1835 ми читаємо: «Вже не дитячі, а великі, повні правди і страшної величі думки хвилювали мене... Мир вам мої небесні гості, що давали мені божественні хвили» (П. I, 357). Те ж знаходимо в листі з року 1842: «Скажу тільки, що чим далі стає усе світліше й урочистіше в душі моїй, що не без цілі й не без розуму були мої подорожі, що в них я віддалявся й усамотнився од світу, що непомітно виплекувалася в них душа моя, що я став далеко крапцій.., що частіше й урочистіше ллються мої сльози і що живе в душі моїй глибока, непохитна віра, що небесна сила допоможе мені зійти по тій драбині, що чекає на мене, хоч я й стою ще на найнижчих і перших її щаблях... Чистіша за гірський сніг і світліша ніж небеса має бути душа моя, й тільки тоді я здобуду сили почати велике діло, і тільки тоді розв'яжеться загадка мого життя» (П. II. 184). — Пізніше: «Людство біжить стрімголов, ніхто не стоїть на місці; нехай собі біжить, так треба. Але лихо тим, яких поставлено нерухомо стояти при вогні правди, якщо вони захопляться загальним рухом, хоча б і для того, щоб зупинити тих, що біжать. Танок цей кружляє і кружляє, але нарешті може дійти до місця, де є огонь правди. Щож буде, як він не знайде доглядачів на своїм місці і як побачить, що святі вогні палають не повним світлом.. Не поборювати тимчасове, але обґрунтовувати вічне мають... ті, кому Бог дав не такі дари, як усім іншим» (П. II. 337).

В листі з року 1844 читаємо: «...уже віддавна дивлюсь я на людину не як на мистця, — милість Божа допомогла мені дивитись на неї інакше, і я дивлюсь на неї, як брат, і це почуття куди більш небесне і краще. Мистецьке ремесло придалося мені тільки в поміч, через нього мені доведеться тільки довести на ділі мою любов, про що я й молю Бога безперестанку» (П. II, 501). «Книжку мою ти розглядаєш, як літератор, з літературної сторони. Мені важливе діло, яке найбільше болить в цей час. Ти не знаєш, який стогін розноситься і в яких місцях. Любо... тішитися... розмовами про штуку і про всякі вищі втіхи. Але... дізнаєшся, що інде людина так страждає, що й нечула душа розірветься, ...дізнаєшся, що одна краплина, одна росинка допомоги є в силі освіжити й підняти дух упалого...» (П. III. 345). «Із усіх письменників, що їх біографії доводилося мені читати, я ще не стрівав ні одного, який би так уперто, як я, йшов до поставленої мети...» (П. III, 455). — Гоголь гадає, що йому треба пізнати душу сучасної людини, «ні Карамзін, ні Жуковський, ні Пушкін не взяли це за ціль свого мистецтва»... «Я не гадав, що мені доведеться бути сатиричним письменником... нарешті задумався. Якщо сміх має таку велику силу, що її бояться, не треба марно витрачатися. Я поклав зібрати все погане, що я тільки знав, щоб за одним разом над усім посміятися — ось як повстав „Ревізор”. Це був мій перший твір з метою зробити добрий вплив на суспільство...» (П. IV, 136). «Думка про мою давню працю, про твір мій мене не залишає. Мені так само, як і раніше,

хочеться так скомпонувати його, щоб стямився багато хто й навернувся б до того, що має бути вічне й нерухоме» (П. IV, 190). «Думка про службу мені ніколи не кидала. Я помирився з літературною працею тільки тоді, коли відчув, що й на цій ниві я можу також служити своїй країні... Мені здавалося... що більш потрібна нам усяка така людина, яка б, розуміючись дещо на душі і серці і знаючи дещо взагалі, перейнялася справжнім бажанням мирити» (С. X, 52). — «Дивним здавалося мені, коли із одного місця в моїй книжці, де я кажу, що критики, які нападали на мене, мали багато слушного, зробили висновок, що я відкидаю всі добрі сторони моїх творів». (С. X, 22). Не відрікався Гоголь і від свого «листування з приятелями», хоч і визнав його хибні сторони. «Що моя книжка має наробити шкоди, не можу з цим я погодитись ні в якому разі» (С. X, 59). Він навіть каже: «Не зважаючи на усе... в ній видно погляд повніший ніж у тих, які роблять на неї критики і зауваги, хоч у автора її й немає того знання, яке може бути частково у кожного критика» (П. IV, 65). Він хоче «хоч щось винести на світ і спасти від загальної руїни... не упавши духом, мати сили утриматися на своєму мирному шляху літературному й бути оповісником миру й тиші серед бурі» (П. IV, 196). «Створив мене Бог і не утаїв від мене призначення мого. Народився я зовсім не для того, щоб створити епоху на полі літературному. Діло моє простіше й ближче: діло моє, про яке передусім має думати кожна людина, не лише я. Діло моє — душа і тривке діло життя» (С. IX, 137).

Широкий загаль поставився вороже до думок, з якими виступив Гоголь в своїх видрукованих листах. Причиною було, що Гоголь не зауважив і не охопив пекучих тогочасних справ, які турбували тодішнє суспільство. Тут ще раз виявився той факт, як важко одній людині, навіть генієві, «охопити всі сторони життя». Гоголь цю хибу визнав: «Узявшись за свою внутрішню направу, віддавши довший час Біблії, Мойсею, Гомеру, законодавцям минулих віків, читаючи історію подій минулих і відживших, нарешті спостерігаючи і анатуючи кожную душу, бажаючи пізнати глибше людську душу, й зустрінувшись по цій дорозі з Тим, Хто найбільше за всіх нас знав людську душу, я цілком природно на час зробився далеким від усього сучасного» (П. IV, 48). — Але від цього його «душевна справа», його заповітні думки не втрачають сили. Чим далі все ясніше стає вся вага й глибина його ідей, увесь творчий конструктивний дух їх. Справдились його слова: «Знаю, що моє ім'я після мене буде щасливіше за мене, й нащадки тих же земляків моїх, може з очима вогкими від сліз, бажатимуть миру моїй тіні» (П. I, 416).

«Чому» — питає Мережковський — «через пів віку так хочеться, щоб не праведний о. Матвій... а грішний Гоголь помолився... за наше спасіння у Престола Господнього? Чому так віриться, що молитву цю скоріш, як якусь іншу, почує Господь?» — «Гоголь в наших думках і серцях все вищає і вищає, доходить все ближче й ближче до найбільшого з наших великих учителів, до Достоевського... Тепер, коли ми хочемо назвати тих письменників, у яких

треба найбільш учитися, наші уста вже сміло кажуть, і не вагаючись пише рука: Гоголь і Достоевський» — так каже Новгородцев, оцінюючи Гоголя. І дійсно багатьма своїми сторонами Достоевський наближується до Гоголя і Гоголь з великою силою вже здебільшого порушив ті питання, що їх торкався пізніше Достоевський.

2. Два подорожні.

«Ми йшли разом, нам обом однаково було уділено од Бога чуття втішатися з прекрасного. Ми обидва того самого часу вийшли на ту дорогу, що нею йдуть всі люди. По обох боках цієї дороги багато прекрасних краєвидів, і ти, і я, обидва вміли ми тішитися ними і відчувати красу їх; але небесною милістю приділено було мені раніше почути, що все це не в стані ще до краю задовольнити людину, що краєвид по боках не є ще повний, і що дорога неодмінно має кудись вести. Ти більш схилився до думки, що дорога ця дана нам просто для прекрасної прохідки. Я милувався краєвидом з дороги, але не хотів задля нього власне звертати з головного шляху; я відчував, що те, що чекає нас спереду, повинно бути і краще й певніше — бо не було б такої широкої й прекрасної дороги, і що не мудро є віддаватися усією душею земному і тому, що може зрадити нас і що дано лише на час. Ти не хотів тішитися краєвидами тільки з дороги... і не думаючи про те, що буде, віддавався усій принаді даної хвилини. Обидва ми в такому віці, коли людина уже не може захоплюватися тим, чим захоплюється юнак. І ти і я, обидва ми остигли і відчували однаково, що вже не задовольняють нас тутешні краєвиди. Але тебе ці роки захопили в околицях, мене — все на тій самій дорозі. Ти залишився навіть несвідомий того, як далеко ти знаходишся від цієї дороги, з незрозумілою порожнечою в душі і з нехиттю йти вперед. Мій душевний зір, навпаки, ясніє все більше і більше, і я бачу потроху ясніше те, що є в далечині, бадьорий продовжую путь свою, і радісним становиться зір мій в міру того, як я дивлюся більш вперед, і не проміняю хвилини цієї радості ані на молодість, ані на свіжість перших вражінь... Я певен, що ми знову зустрінемося, і зустріч ця буде більш радісна, ніж усі зустрічі замолоду. Я... певен, що не тільки зустрінуться зі мною усі ті, яких, як тебе, наділено прекрасними дарами, а навіть усі ті, що мають їх куди менш. Всі зійдемося ми на тій самій дорозі. Дорога ця занадто лежить в основі нашого життя, занадто є широка і помітна, щоб не потрапити на неї. В кінці цієї дороги Бог, а Бог є правда, а правда тим і глибока, що вона однаково всім зрозуміла і наймудрішому і дитині» (П. II, 319).

Прекрасний цей образ, що так просто розгортає перед нами таку глибоку перспективу, варто поставити поруч із класичним, що приписувано Пітагору. «Життя подібне до театру; до його йдуть одні взяти участь в грі, інші — крамарювати, кращі — спостерігати. Так і в житті звичайні люди женуться за славою і грішми, філософи — за правдою». Але образ життя, що його знаходимо у Гоголя

можна з ще більшим правом порівняти з найліпшими із образів Платона, з найпрекраснішими з його «мітів». «Два подорожні» Гоголя так нагадують і містиків! Як у Беме: «Діти Божі в цьому світі тільки мандрівники...».

Але як саме філософи йдуть за правдою, це залежить у великій мірі від природи людини, а разом з тим і народу, із якого вона вийшла. У цьому найглибше виявляється дух і індивідуума і народу.

Дбаючи про «справу душевну», глибоко реагуючи на життя, поглиблюючись у самого себе, горючи добром і красою, Гоголь відчув всю безодню душі, повірив у душу, знайшов у ній шлях до світу.

«Сам Бог заклад в душу мою прекрасне чуття — чути душу» (П. II, 443). «Друже мій, серце людське є безодня невідомою: тут ми щохвилини помиляємось» (П. II, 520). «Душа людська — криниця, не для всіх приступна, і на зверхній схожості деяких ознак не можна базуватися. Часто й найспритніші лікарі, визначаючи хворобу, помилялись і пізнавали помилку свою лише тоді, коли різали мертвий труп» (С. X, 60). «Є речі, яких не можна з'ясувати. Є голос який наказує нам, голос, що перед ним нікчемний наш мізерний ум; багато дечого можна відчутти тільки глибиною душі, між сльозами й молитвами, а не за щоденними турботами» (П. II, 266).

«Коли людина у повному розумі, в зрілих літах своїх... не маючи сили з'ясувати безсильним словом, промовляє із глибини розворушеної глибоко душі — вірте мені, тоді треба повірити словам такої людини» (П. II, 267). «Я залишив на час усе сучасне; я звернув свою увагу на те, щоб пізнати ті вічні закони, якими рухається людина і людство взагалі. Книжки законодавців, душезнавців і спостерігачів за природою людини став я читати. Усе, де тільки виявлялось знання людей і людської душі, од сповіді світської людини до сповіді скитника й пустельника цікавило мене, і на цій дорозі, непомітно, майже не знаючи сам як, я прийшов до Христа, побачивши, що в Ньому ключ до душі людини і що ніхто із душезнавців не мав у такій великій мірі душевного знання, як Він. Перевіряючи розумом, перевірів я те, що інші осягають ясною вірою, і в що я вірив до того часу якось темно і неясно» (С. X, 31—2).

Само життя виказує відміни залежно від того, якої якості є душа, на яким ступені, в якому стані вона. Удосконалюючись і заглиблюючись у себе, вона виробляє своє внутрішнє око і може пізнати те, чого не похопить та людина, яка живе зверхнім життям. Бо — «просвітити не значить повчити, чи наставити, зробити освіченим, чи навіть освітити, але висвітлити наскрізь усю людину, в усіх її силах, не лише її ум, пронести усю природу її крізь якийсь огонь, що очищує» (С. IX, 116). «Забув навіть, що ум іде вперед, коли ідуть усі моральні сили людини, стоїть без руху, навіть іде назад, коли не поступають моральні сили» (С. IX, 319). Так — «Одисей, що за важких і скрутних моментів звертався до свого серця, був сам несвідомий того, що звертаючись так унутрішньо до самого себе, він уже творив ту внутрішню молитву, яку в біді творить кожна людина, яка навіть не має жадного поняття про

Бога» (С. IX, 44). — «Виховуючись для світу не серед світу, але віддалік від нього заглиблючись в самих себе й досліджуючи усю душу свою, бо там закони усього й усьому. Знайди лише ключ до своєї власної душі; коли ж знайдеш, тоді тим самим ключем одімкнеш душі усіх» (С. IX, 58).

Звідси й всі вирази, що так густо розсипані в листах Гоголя: душевна справа, душевна робота, душевний порух, душевний поцілунок, душевні обійми, душевна участь, душевна молитва, душевні сльози, душевна послуга, душевна сповідь, душевна тайна, душевна віра, душевні надії, внутрішній голос, внутрішній суддя, стан серця, велике свято для душі, душевний рік, засміятися сміхом душі і т. ін.

Ключ до світу Гоголь знайшов у власній душі, де його знаходили великі філософи: Сократ, «демон» якого так подібний до внутрішнього голосу Гоголя, Платон, душа якого згадувала про вищий світ, містики, Декарт... Але ключі, що вони знайшли, виказують певні відміни. Тоді як Платон знаходить найпевніше в ідеї, думці — тут виступає інтелектуальний елемент, Декарт — у свідомості, у Гоголя бачимо ми душевну емоцію, серце (як у Сковороди і Юркевича).

«Рухає душу порив і натхнення, а натхненням багато дечого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею. Ось вам та правда, яку я завжди чув у душі, звідки виходять у нас усі правди, і яку стверджували мені щохвилі і власний і чужий досвід» (П. II, 405). Відчуваючи гармонію в собі, душа вразлива на гармонію навколо неї. Ми бачили, яка сторона особливо проступає у подорожніх Гоголя — чуття втіхи з прекрасного.

«Ваш привіт із небом України й блискучим соняшним промінням був влучний, цілий серпень тут був прекрасний, початок вересня подібний до літа. Я цілком задоволений. Може немає на світі іншого так шалено закоханого до природи, як я. Мені шкода її покинути на хвилинку, я ловлю всі рухи її й чим далі все більше знаходжу в ній непохопленої розкоші» (П. I, 223). «Що за країна Італія! Ніяк не можете ви її уявити собі. О, якби ви тільки глянули на це сліпучо-блискуче небо, що тоне все у сяйві! Все чудове під цим небом, кожна руїна — то картина, на людині якісь блискучі фарби, будова, дерево, мистецький витвір, все ніби дихає і говорить під цим небом. Нема кращої долі, як вмерти в Римі; на цілу версту людина тут ближче до Божества» (П. I, 461). «Був у Колізею, і мені здавалося, що він пізнав мене, бо він був, як звичайно, величаво-ясний і на цей раз особливо балакучий. Я почував, що у мені повставали такі прекрасні почуття, значить він балакав зо мною» (П. I, 493). «Як би я хотів тепер бути з вами і переглянути їх (пісні) при тремтячій свічці, між стінками покритими книжками і книжним порохом. Моя радість, життя моє, пісні! як я вас люблю!» (П. I, 263). — «Найвищою естетичною насолодою залишилось для мене назавжди чаруватися красою людської душі, де б я її не зустрів» (С. X, 45). «Я й до останнього часу певен, ледве чи є вища насолода.

як творити» (С. Х, 51). «Дай вам Боже усякого добра, а разом з тим і вище з усіх благ — натхнення» (П. II, 120). «Талан є Божий дар» (П. II, 149). «Одисея... Божая благодать і Божее чудо» (П. IV, 255). — Ми вже читали, що Гоголь, уявившись за свою внутрішню напругу, просидів «довший час за Біблією, за Мойсеем, Гомером — законодавцями минулих віків». Мойсей поруч з Гомером! Пригадаймо Сковороду, який був певний, що в Сократі, Платоні діяв Дух Вищий. «Це справжня благодать і дарунок усім тим, в чийх душах не вгасав святий огонь», каже Гоголь про «Одисею» (П. IV, 232). «Електрична іскра того поетичного вогню, що пробуває в кожному Божому творінні» (С. IX, 267). «Раніше, як зрозуміти вагу і ціль мистецтва, я вже почував чуттям усієї душі моєї, що воно повинно бути святим» (П. IV, 135). «Прекрасно і вірно, як сама правда» (П. II, 124). «Вище до того джерела, з якого черпається дух поезії» (П. II, 581). «Кожна висока річ в її законному зв'язку з найвищим джерелом ліризму — Богом» (С. IX, 60).

Пригадаймо Сковороду з його флейтою, який жив одним духом з природою, що ранком з урочистим духом ішов у поле проголосити славу разом з усією природою, який вважав, що світ повстав, бо «Воля вічна захотіла виявити свої досконалості у видимих речах» (Ковалінський). Пригадаймо ту внутрішню гармонію, що проймає його філософічний світ. Живе буття красою форм своїх, таємничими потягами і безконечною своєю повнотою веде Юркевича до його філософії серця. Зауважимо, що і в думці Достоевського краса грає центральну роль, деякі його думки з цього приводу дуже наближуються до Гоголевих (Зінківський).

На думку Гоголя, абсолютна цінність, свідомість останньої мети не повинна відривати людину від світу, шлях до неї лежить через світ: треба вносити у світ гармонію, добро, красу, у ньому працювати над тим вічним, що є найдорожче для нас.

3. Господарство.

Українське село... «чого б, здавалося, бракує цьому краю. Повне розкішне літо! Хліба, садовини, усякої рослини — страх! А нарід бідний, маєтки поруйновані» (П. I, 219). — «Глухі, сумні й безлюдні наші простори. Так само безпритульно і непривітно навкруги нас, нібито ми і досі ще не дома, ще не під рідною стріхою, а зупинились десь... на проїзжному шляху і віє на нас якоюсь холодною, замешеною хуртовиною поштовою станцією, де видно одного байдужого до всього поштаря із черствою відповіддю: Немає коней» (С. IX, 122). «Подивись, як у природі іде все в лад і мудро, в якому гармонійному законі! Лише ми... метушимось. Все поспішає, все в якійсь гарячці» (С. IX, 132).

Краса і гармонія, а поруч безладдя і безглуздя, що вносить людина, несвідома сенсу свого життя. Гоголь перейнявся ідеєю вказати на цю високу мету життя: упорядковувати, вносити лад, перетворювати, повертати на добро.

«По довгих роках і трудах, і досвідах, і міркуваннях... я прийшов до того, про що вже думав за часів мого дитинства. Що призначення людини служити, і все наше життя є служба. Незабувати тільки треба того, що взято місце в земному царстві для того, щоб служити в ньому Царю Небесному, і тому мати на увазі Його закон» (С. Х, 55).

Але для того, щоб працювати треба знайти своє місце в світі. «Кожному тепер здається, що він міг би зробити багато добра на місці і посаді іншого, а тільки не може зробити це на своїм. Це є корінь усякого зла. Треба подумати про те нам усім, як на своєму власному місці зробити добро» (С. IX, 22). «Нам є даний найповніший закон усіх вчинків наших, — той закон, що його не може обмежити чи зупинити ніяка влада, який можна навіть внести в темницю, якого лише не можна виконувати в повітрі: для цього треба стояти хоч на будь-якому земному ґрунті. Знаходячись на посаді і на місці, все таки йдеш по дорозі, не маючи певного місця її посадки, йдеш як доведеться, через кущі й яри, хоч ціль є та сама... Найтяжче на світі тому, хто не упевнив себе на якомусь місці, не з'ясував собі, що то за праця, яку він має: йому найтяжче прикласти до себе закон Христа, який є для того, щоб прикладати його на землі, а не в повітрі, а тому і життя мусить бути для нього вічною загадкою. Перед ним в'язень має перевагу: він знає, що він в'язень і тому знає, що брати з закону. Перед ним жебрак має перевагу: він теж має місце, він жебрак, а тому і знає, що брати з закону Христового. Але людина, що не знає в чім її праця, де її місце, що не визначила собі нічого, і не зупинилася ні на чім, перебуває ані в світі ані поза світом, не дізнається хто її ближній, хто брат, кого треба любити, кому дарувати» (С. Х, 55). «Пам'ятайте раз на завжди, що людина виправляється і удосконалюється тільки при ділі... загадайте їй насамперед діло, яке б забрало її усю, а як не це — значить їхати не по дорозі, а через рови, груддя і перелоги. Звичайно, усяк і всюди, як би не їхати, можна осягти Христа, але подумайте самі, скільки треба терпіння, характеру й волі, щоб зважитися їхати не по дорозі, а через рови, груддя, болото, коротко кажучи, — без дороги... Отже, як хочете когось вести, ведіть його по дорозі і то по тій, для якої вже дані йому закладені в ньому здібності: це буде його пряма дорога... Ставши при ділі, людина стоїть на землі. Тільки на землі можна сіяти зерна»... (П. II, 571—572).*)

Іншими словами про те саме казав Сковорода: людина має вибирати собі роботу, до якої вона має симпатію, нахил, любов. Тільки та праця є продуктивна, що гармонує з вдачею людини.

Теж саме зустрінемо і у Гоголя: «Якби я знав, що на іншому полі я можу зробити краще... щоб виконати усе те, що мені належить, аніж на цьому, я б пішов туди. Якби я знав, що я можу в

*) Це є, між іншим, передхоплення центральних ідей Достоевського, — див. Д. Чижевський: К проблемѣ двойника, «О Достоевском». Збірник під ред. А. Бема, т. I, Прага, 1929. (Д. Ч.).

монастирі одійти од світу, я пішов би в монастир. Ні, і в монастирі той же світ оточує нас, ті ж спокуси навкруги нас, так само треба воювати і боротися з нашим ворогом. Коротко — нема шляху і місця в світі, де ми могли б одійти од світу» (П. IV, 90). «Тяжко буде покараний той, хто дістав від Бога талан і закопав його в землю, а немає людини, щоб не дістала якогонебудь талану» (П. IV, 122). «Якщо вже жахатися, ...то не з приводу якихсь подій навколо, але, звернувшись до самих себе, втопивши внутрішнє око в глибину своєї душі, де з'являться... всі занедбані душевні здібності, яких не тільки не вжили в діло для слави Божої, але які ми сплювали самі, потоптали їх і, не уживши в діло їх, дали волю будякам і тернам покрити всіма занедбану ниву» (П. II, 582). «Тільки тією дорогою повинен кождий з нас іти до Нього, для якої Він сам дав нам знаряддя, здатності і засоби; всі ж інші шляхи будуть навколні і криві, а не прямі і найкоротші» (П. II, 583).

Це є характерне для українського духу — здібність розуміти іншу природу, іншу людину, інший нарід, розуміти, що у кожного може бути свій шлях, для нього природніший, ніж наш, що правда виказує багато сторін. «Не можна вложити людині того, чого елементів в ній немає і не можна відібрати чи затемнити, чи переробити в ній те, для чого є в ній елементи» (П. II, 121). «Ти забув навіть про властивості характеру кожного народу й гадаєш, що ті самі події можуть однаково діяти на кожний нарід. Той самий молот, б'ючи по склу, розбиває його в порошок, а коли б'є по залізу, кує його» (С. IX, 213). «У кожного є своє душевне діло, у кожного відбувається в душі своя велика подія... Ніяк не можна вимагати, щоб хтось занехаяв себе чи свою власну ціль задля якоїсь нашої думки, чи нашої мети, до якої ми поставили собі йти» (П. III, 277). «Друже мій, ми покликані в світ не для того, щоб нищити й руйнувати, але... направляти на добро, навіть те, що поспувала людина і повернула у зло. Нема такого знаряддя у світі, яке б не було призначене на службу Богу» (С. IX, 103).

Господарство є праця і творчість для Вічного, на думку Гоголя. «Скажу все те, що кажу самому собі, що лишилось наслідком усього мого досвіду, моєї мудрости... Працюючи над своєю роботою, треба твердо пам'ятати, для кого працюєш, маючи весь час на увазі, хто дав нам цю роботу. Працюєте ви, прикладом для землі своєї, щоб піднести мистецтво, яке потрібне, щоб просвітити людину, працюєте тому тільки, що так наказав вам Той, Хто дав вам усі знаряддя для роботи» (П. IV, 145). «Скажу вам покищо тільки, я переконаюся щоденним досвідом, повсякчас і кожної хвилини, що тут, в цьому життю, повинні ми працювати не для себе, а для Бога».

Життя є лише подорож до Вічного, але ця подорож йде конечно через життя. «Бачимо сполуку Марти і Марії, чи краще бачимо Марту, що не нарікає на Марію, але погодимося, що ця вибрала благу частину і нічого не вигала кращого, як залишитися на послузі у Марії, себто турбуватися про саме конечно з господарства

земного, щоб через це бути в стані, разом з Марією, господарювати в господарстві небесному» (П. IV, 240). «Нема всіх сторін ума ні в однієї людини; одна людина може бачити саме ту сторону речі, яку друга не може бачити і отже знати те, що ця не може знати» (С. IX, 320). «Але всі ми йдемо до того різними шляхами, з огляду на різні здатності, що їх посідаємо, і сторони, що в нас працюють: один іде до того шляхом релігії і пізнання самого себе, інший шляхом історичних дослідів і досвіду,... третій шляхом природничих наук, четвертий — поетичного схоплення... коротко, різними шляхами, з огляду на більший, або менший розвиток переважно в ньому заложеної здатності» (П. IV, 80).

Шляхи є різні, але неодмінними залишаються труд, праця. «Тільки один забутий нами корисний труд є джерело душевної радості, тривкого становища у світі, непорушного душевного спокою, ясного погляду на світ, світлого потягу до Бога. Багато сховано у ньому тепер нам невідомих насолод і високих явищ, у ньому ближче і приступніше нам Бог і в міру розумного змагання нашого робить нам щохвили легше і легше цей труд і потім його увесь обертає нам в радість»... (П. IV, 126). «Для чого потрібне господарство? Бо від нього залежить добробут усієї держави, бо складається краще власне життя окремої людини, бо робота і безупинний рух скріплюють тіло і здоров'я, бо від цього самі розумові здатності є свіжі, бо, нарешті, в цьому виконує людина свій обов'язок і призначення дане од Бога — працею добувати хліб». «Ми всі на землі наймити і робітники. Передусім маємо думати про працю свою» (П. IV, 280). «Я гадаю, ми всі в цьому світі ніщо як наймити. Ми повинні совісно і пильно працювати, використовуючи ті здібності, які нам дав Бог, працювати для нього, чекаючи платні не тут, а там» (П. IV, 307).

«Нудьга живе не в якомусь місці, городі чи селі, чи іншому земному куті, а живе в нашому власному серці... од неї не втечеш... вона знайде серед розваг, балів... можна не знати її живучи на Камчатці... Хто женеться за радістю, той раніше за всіх зловить нудьгу. Радість не дається нам дарма, вона дається нам в нагороду, вона входить до нас в душу тільки тоді, коли душа задоволена собою, коли вона сама відчуває, що зробила добре і корисне — радість у праці!..» (П. IV, 124). Після праці задля доброї мети «кожна хвилинка радості здається нам подвійно веселою, літає дух од радості, світлішають очі, сміються веселі думки, кращає й молодіє обличчя людини» (П. IV, 125). «Кожному з нас треба нагадати, що стан його святий, — хай пригадає який рахунок він мусить скласти... Але, як кожного із нас стан святий, то тим більше того, кому дістався важкий і страшний уділ піклуватися мільйонами (людей). Так ми повинні один одному нагадати про святість наших обов'язків. Без цього людина загрузне в матеріальних почуттях» (П. IV, 35).

Гоголь намічає між іншим і ту рису, якою українська психіка відрізняється від російської. «Російська сумна музика», каже Гоголь, «забуває життя, як слушно зауважив М. Максимович, вона намагається відійти од нього і заглушити щоденні потреби й тур-

боти, але в українських піснях вона злилась з життям, голос її такий живий, що, здається, не гучить, а промовляє, промовляє словами, мовить мову, і кожне слово цієї блискучої мови проймає душу» (С. VIII, 276). Один наш сучасник так характеризує російський світогляд: православний (треба розуміти російський) характер є відірваний од життя, від усього часового і змінливого; він звернений до вічності. Православна людина є лише подорожній у цьому світі; вона не кладе ціни на його блага, інтереси. Найглибші коріння... російської душі не зв'язані з власністю, з родиною, з державою, все це тліє і згине, вічне лише життя в царстві Божому. Зворотна сторона цієї негатиї — російський нігілізм (Бердяєв). Наскільки протилежний до цього пункту погляду настрій «заповіту» Гоголя друзям! — «Дякую вам дуже, друзі мої. Ви дуже скрасили життя моє. Вважаю повинністю сказати вам тепер останнє слово. Хай вас не вводять в сумнів ніякі події, що трапляються навколо вас. Робіть кожний своє діло молячися в тиші. Суспільство поліпшає тільки тоді, коли кожна окрема людина візьметься сама за себе і буде жити, як християнин, працюючи для Бога тим знаряддям яке їй дано, стараючись добре діяти на невелике коло людей навкруги себе. Все тоді прийде в лад, самі собою встановляться тоді належні стосунки поміж людьми, визначаться законні межі усьому. І людство рушить вперед...» (П. IV, 424).

Сам Гоголь вважав свою літературно-мистецьку творчість за обов'язок свій, свої листи до друзів «першою путящою книжкою»... (П. III, 213), вказував на те, що «Ревізор» і «Мертві душі» будуть добре зрозумілі тільки після його листів (П. III, 227, П. III, 318).

4. Ювелірне мистецтво.

Але над усіма господарствами стоїть «господарство наших душ»^{*}). Вносити працю, мир і лад навколо себе — обов'язок наш, оскільки конечним є привести до ладу свої душі, наші найбільші скарби, працювати над своєю душею — «яку сам Небесний Творець наш вважає за перл свого творіння» (С. IX, 310). «Візьмись за господарство не матеріальне, а господарство людської душі. Тільки там знайдеш щастя» (П. II, 183). «Кинувши всі звичайні справи, попрацювати над собою, над тим господарством, що його передусім має упорядкувати людина, без якого не підуть ніякі звичайні справи» (П. III, 289). Він «перейнятий думкою про самого себе, про моє внутрішнє господарство, як керувати моїми неслухняними робітниками, що є в мені, над якими мені треба піднятися, бо інакше якраз опинишся в їх владі» (П. II, 346). «Час вже, час узятися нам за головну справу, і кинувши усякі зверхні прикраси, яких вимагають люди, потурбуватися не на жарт прикрасити душу» (П. IV, 374). «Все чогось шукає, не назовні, а в собі. Питання моральні взяли перевагу і над політичними, і над науковими, і над усякими іншими. Меч і

^{*}) Сковорода так само говорить про «економію душевну» (Д. Ч.).

грім гармат не в силі зацікавити світ. Усюди виступає більш-менш думка про внутрішнє відбудовання; все чекає якогось більш гармонійного ладу. Думка про відбудовання, як себе так і інших, стає загальною... Кожний більше або менше відчуває, що він не є в тім стані своїм, в якому мав би бути, хоч і не знає, який саме має бути цей бажаний стан. Але цього бажаного стану шукають усі» (С. Х, 46). — «Ні, щоб справді наше життя, яке ми звикли вважати за комедію, не скінчилось такою трагедією, як скінчилась ця комедія, що ми оце заграли... Краще зробити ревізію усьому, що є в нас на початку життя, аніж в кінці його... і побути тепер же у бридкому душевному городі, який багато гірший усякого іншого города, в якому бешкетують наші пристрасті, як погані урядовці, обкрадаючи скарбницю душі нашої. Присягаюся — душевний город наш є вартий того, щоб подумати про нього, як думає добрий господар про своє господарство» (Доповнення кь „Развязкѣ Ревизора”) — «Людина варта того, щоб її розглядати з більшою цікавістю ніж фабрику або руїну» (С. IX, 145).

Ревізія, яку усе життя провадив Гоголь, показала: душевне господарство занедбано і запаскуджено. З великою силою відчуваючи красу, він з такою самою силою відчув некрасу людської душі. В чому вона? — Мертві душі, сонний характер, нечулий камінь, дерев'яний, черствий, сухий, скам'янілий, нудний, нецирий, паскудний, зверхній, байдужий, млявий, сонні уха, нечулий, бездіяльний стан. дух темряви і негації, холодні уста, черстве серце, чорнота душі, мертвий застій, — це вирази, що вживає Гоголь. Не про злодіїв і душогубців іде тут мова, а про злодіїв і душогубців власної душі, що несвідомі високої мети кожної душі, занедбують усі можливості, що заховані у ній, лишили душу свою зарости бур'яном. «Ми завжди маємо дбати, щоб кора, яка покриває нас, не задубіла і не зробилась нарешті настільки твердою, що вже не пропустить (живих вражень). Ужіймо ж принаймні усього, щоб урятувати хочаб їх бідну рештку. Будьмо ж знову хоч на декілька хвилин свіжими і молодими. Зустріньмо нашу молодість, наші жваві молоді роки, наші колишні почуття, наше минуле життя, — відновімо все це в нашім листуванні...» (П. I, 562). «І незрозумілий сум охопив землю, все черствішим і черствішим стає життя, все дрібнішає і меншає, і зростає тільки перед всіма одна величезна постать нудьги, яка що день неймовірно збільшується. Все глухо, гробовище усюди. Боже! порожньо і страшно стає в Твоїм світі...» (С. IX, 323—324). «Стогнала душа моя, коли я бачив, як багато тут серед самого життя безмовних, мертвих мешканців, страшних нерухомим холодом душі своєї і порожнечею, пусткою серця: стогнала душа моя, коли на їх нечулих обличчях не з'являвся навіть ані трохи вираз от того, що обертало в небесні сльози душу, яка глибоко любить». «Розумію» — пише Гоголь — «як важко переносити черствість душевного стану... хрест — найтяжчий за всі хрести — хрест черствости душевної» (П. III, 32). «Він» — каже Гоголь про Лермонтова — «вже од ранньої доби став виявляти до всього ту бай-

дужість, що роздирає серце, якої не було чути ще ні в одного з наших поетів. Зустрічі без радості, розлука без журби, безглузді любовні зв'язки, що невідомо нащо зав'язуються і невідомо нащо роз'язуються, зробилися об'єктом поезії його» (С. IX, 299).

Гоголя найбільше турбують вияви «задубілості» душі родичів і друзів. — «Дуже жалкую, що сестра... пише не власними словами Цих зворотів, цих звичайних зворотів, що личать дорослому, вона ніяк не може зробити від себе... чого цілком не може бути у природі, вона буде мізерне створіння. В її листі правильність і немає жадного чуття, яке виявляло б принаду дитячої душі. В попереднім маленькім її листі, якого вона сама писала, одно тільки слово уже упевнило мене у тім, що вона має талан великий і майбутнє багатство душі. Цього слова ні ви, ні сестра не примітили, певно. Хай вони пишуть дурниці, усяку нісенітницю, яку оповідають няньці. Чим на вигляд буде дурніший лист, тим краще: тут можна їх цілком побачити» (П. I, 205, IV, 459). «Просив, благав, наказував — все дарма!.. Я ніде не бачив такого почуття!.. Це не упертість! Це принаймні не та упертість, що виявляє великий характер, це щось дрібне, задубіле, дике» (П. IV, 460). «Одне тільки мене турбує — це характер Л. Вона не пустує і не вередує; це все із неї вивели. На її некористь. Нею бувають навіть задоволені. Але це гірше. Я б хотів, щоб вона пустувала, дратувала всіх, щоб на неї нарікали, були нею незадоволені, але щоб вона мала добре серце. У неї ж немає жадного серця, ні доброго, ні злого, ніяких прикмет сильних почувань! нікого вона не любить, ніякої сильної прихильності. Бачити нещастя й тугу для неї є байдуже, за дурною іграшкою вона забуває усе на світі» (П. IV, 461).

Отже — корінь зла є людина черства і мертва, якій бракує глибокого чуття, що живе зверхнім життям, несвідома глибин і таємниць своєї душі; мовчить її природний провідник, не бачить кінцевої перспективи своєї.

Але «є багато таких тайнощів в душі у людини, про які ми не тільки не підозріваємо, але не хочемо й подумати, що підозрівати їх треба. Яка б не була людина нечула, як би не була приспана її природа, в мент може статися, що вона прокинеться. Не можна навіть ручитися за те, що найроспустніший, найогидніший і найзіпсутіший з нас не може стати кращим і святішим за нас усіх, хочби й прокинувся він за кілька день перед смертю» (П. II, 429). «Не те, що їм приписують, є томою мертвих душ... Були в мене справді гордощі... гордощі майбутнім,... щасливим відкриттям, що можна бути далеко кращим, ніж є людина» (П. III, 81). «Визволити людину від злиднів, голоду, холоду і смерти, звичайно, є добре діло, але визволити від хвороби, смерти її душу є далеко більше» (П. III, 325). «Прагну я до того, до чого прагнете і ви, і до чого кожний з нас має прагнути, саме — бути кращим, як є» (П. II, 397). «Бог дав мені багату природу. Він заклав також в душу вже од народження мого декілька гарних сторін, але краща з них, за яку не знаю, як дякувати його, було бажання стати кращим» (С. IX, 128).

Як бачимо, на думку Гоголя, людина має ціле життя працювати над собою, життя є школа. «Це дурниця, ніби людина тільки її може виховати себе, поки вона в школі, а потім і rischi не може змінити в собі... Я вже позбувся багато дечого гидкого, тим, що наділив всім цим своїх героїв і висміяв...» (С. IX, 133—4). «Мертві Душі» писалися, щоб повстали живі. Щоб стати живим, треба найперше стати свідомим того, що є живе, а що мертво. «Нема для мене тепер більш бажаного і прекрасного виходу, як побачити свої хиби, вади, помилки. Визнавши свої вади і помилки, людина вже стає вище за саму себе. Нема лиха, якого не можна було б направити, але треба побачити в чім власне є лихо» (П. II, 228). «Навпаки я всією душею хотів би, щоб мені вказали як можна більше моїх вад. Тому, хто хоче бути кращим, ніж є, не сором признатися в своїй провині перед усім світом. Без свідомости не може бути направи» (П. II, 232). «Гріхи показати хоче і прагне тепер душа моя. Якби ви знали, яке свято відбувається у душі моїй, коли я знаходжу у собі якусь ваду, що її не помічав досі. Кращого подарунка ніхто не може мені зробити» (П. II, 186).

Цю ж саме мету мали і «Ревізор» і I-ий том «Мертвих Душ» — показати життя без світла, показати тьму, щоб людина забажала світла. «Ні, буває час, коли неможна інакше повернути суспільства... до прекрасного, доки не покажеш усієї глибини його сучасної мерзоти, буває час, що навіть зовсім не треба говорити про високе і прекрасне, не показавши тут же ясно, як день, шляхів і доріг до нього для кожного» (С. IX, 136).

Сміх з'являється знаряддям проти постатів, в яких є дібрані реальні наші вади. — «Як господар виганяє із землі свої хабарників, вигонимо наших душевних хабарників. Є засіб, є бич, яким можна вигнати їх. Сміхом, мої благородні земляки! Сміхом, якого так бояться всі низькі наші пристрасті! Сміхом, який створено на те, щоб сміятися над усім, що ганьбить правдиву людську красу! Повернемо сміхові його справжню вагу!.. Так само, як посміялися над мерзотою в іншій людині, посміємось... над мерзотою власною, яку б в собі не одшукали... Не легкодухий я якийсь комедіант, створений, щоб потішати легкодухих людей, але чесний урядовець великого Божого царства, і викликав у вас сміх... що народився од любови до людини» («Дополненіє къ „Развязкѣ Ревизора”»).

Етика Гоголя має глибокий емоціональний характер. Етичне має бути не чимсь зверхнім, а емоцією, що виходить із душі. Не закон, не зверхній авторитет, не припис, а серце тут знову заявляє свої права. У Гоголя етичне є живий потяг живого серця. «Немає нічого у світі так приємного, як виконати бажання тих, кого любиш, чи навіть просто зробити комусь радість» (П. II, 66). «Перше добро в життю є змога зробити послугу» (П. II, 111).

Щоб вплинути на когось, змінити чийсь характер, поставити на інший шлях, треба впливати, на емоцію, душу треба вразити, струснути її. Через це саме ліризм, як дидактичний підхід, грає таку роль у Гоголя. «Усякий перелом, посланий людині, чудово благо-

дійний. — — Це найкраще, що тільки є в життю. Зірка і світоч, що вказує, нарешті, їй її справжній шлях. Вірте, все життя потім буває лише подякою за цей нам посланий перелом» (П. II, 127). — «Непрекрасні душі зворушуються і стають прекрасними, майже не чутливі — струшуються» (П. II, 427).

З цього становища дивився Гоголь на перешкоди, що їх здибує в життю людина. — «Заховайте на віки в собі велику правду, яку я вам зараз скажу: перешкоди — наші крила, вони нам даються для того, щоб зробити нас сильнішими і наблизити до мети. Це вам каже людина, яка добула це з досвіду» (П. II, 214). «Дякуйте Богові за такі перешкоди, вони незвичайній людині потрібні. Ось тобі колода під ноги — плигай, а то думатимуть, що в тебе куряча хода і не можуть рухатися ноги» (П. II, 243).

Така сама думка склалася у Гоголя і про нещастя. Бо здебільшого він радить дивитися на них, як на пересторогу, перелом, після якого треба оглянутися на себе. Це розуміння знаходимо і в раніших і в останніх листах. Вже в 1831 р. Гоголь пише: «Як дякую я Вищій Руці за ті неприємності і невдачі, яких довелося зазнати мені! Ні за які скарги в світі я б не проміняв їх. Чого тільки не довелося перенести мені за цей короткий час. Час цей був мені найкращим вихованням. За те, яка тепер тиша в моїм серці! яка непохитна міць і мужність в душі моїй» (П. I, 172). «Його не стрясло разячою силою нещастя. Бог не покликав його для того, щоб бути ближче до його, і тому він гордий своєю чистотою. Для Бога краще грішник, що кається, аніж гордий праведник. Через те і душа його обросла черстою корою» (П. II, 557). «Щасливий є той, хто збагнув, що це є непохитний і необхідний закон; якби не було моря і хвиль, тоді б і плисти було б неможливо, і тоді сильніше і упертіше треба гребти обома веслами, коли сильніше і упертіше йдуть хвилі назустріч. Все йде до того, щоб ми, міцніше ухопившись за хрест, пливли навпоперек печалів» (П. II, 387). «Тепер можливо тобі» позбутися вад, «душа твоя пом'якшала і через це вся природа твоя в твоїй владі, вона тепер, як віск, і чекає, який відтиск ти зробиш на ній, радячись духом з самим Творцем її» (П. II, 544). «Ці потрібні недуги нервові, які посилаються тепер, ніби для того, щоб зм'якчити природу людини і зробити приступними для її душі речі, які важко розуміють і найвищі уми» (П. III, 412, пор. III, 68). «Велике нещастя є сильний будильник і дається для того людині, щоб вона стала вся іншою з ніг до голови» (П. IV, 85). «Бог карає нас бичем нещастя і примушує нас, хоч на час опам'ятатися і оглянутися на себе» (П. IV, 247).

Тому, що добро, світло, краса йде од Бога, Гоголь дуже часто вказує на молитву, молитву словами і молитву ділом, як на спосіб звести благодать в свою душу, стати кращим, просити «у Бога, щоб огнем благодатним спопелив у ньому ту холодну черствість, на яку тепер страждають найліпші й найдобріші люди» (С. IX, 189).

Ту ж властивість стряснути, розбурхати зі сну, людину, злетіти

до найвищого і досягти до самих таємних глибин людської душі, має ліризм, який грає величезну роль в творчості Гоголя. «Озовись ліричним дужим словом до прекрасної, але дрімливої людини. Кинь їй дошку з берега й крикни повним голосом, щоб спасала свою бідну душу. Вже вона далеко від берега, вже несеться і несеться вона по мізерній світській зверхності... помалу обростає вона тілом і стала вже уся тіло і вже майже немає у ній душі. Крикни криком і постав перед нею відьму-старість, що йде до неї, вся з заліза, перед якою залізо є милосердя, яка ані крихти чуття не повертає назад... О, якби ти міг сказати їй те, що має сказати їй мій Плюшкин, як доберуся до третього тому „Мертвих Душ”» (С. IX, 107), — Гоголь натякає на те, що в останніх томах його «Мертвих Душ» мали з'явитися інші постаті, аніж в перших, що заповітною його метою було виставити живі душі. «Багато, багато, як ви самі знаєте, забулося того, що не має забуватися, що треба виставити в живих, добре з'ясовуючих прикладах багато того, про що треба нагадати сучасній людині і що приймається ушима багатьох тільки тоді, коли сказано у високому настрої поетичної сили» (П. IV, 352). «Може бути це горе і страждання, що послані тобі, послані саме для того, щоб викликати в твоїй душі зойк, чого не було б без цього страждання. Може бути, саме цей душевний зойк має бути горном твоєї поезії. Пригадай, був час, коли твої поезії електрично впливали на молодь, хоч вона й не мала великого поетичного чуття, але ліризм, що був у їх — глибока правда душі, живий відрив від самого тіла, страє їх... лірична поезія... є найщиріший вияв, правда вища за всі правди і голос Божий чути в її надземній радості» (П. II, 388). Поезія лірична — «вища мова людська», що повстає тільки від глибоко зворушеного стану душевного, «в мент, коли глибоко зворушена душа і гармонійно налаштовані чуття». «Ліризм... річ занадто важлива, бо задля неї працює увесь світ і відбуваються усі події. Все прагне привести людину в той світлий стан, який поети відчують вже раніш» (П. II, 411).

Ціллю творчості Гоголя було: оживити душі, роздмухати у людини жар у душі, де він починає загасати, показати, що прекрасна душа є природно-прекрасна мета для людини. Між останніми словами, що він написав перед смертю були: «Будьте не мертві, а живі душі; нема інших дверей, як ті, що їх вказав Ісус Христос, і хто ходить інде є тать і злочинець».

На вагу цих останніх слів давно вже звертали увагу. Коло цієї справи точились думки і творчість Гоголя. Словами повними душі і принади говорить Гоголь про красу і вартість живих душ. «Є душі самоцвітне каміння, вони не покриті корою і, здається, нібито й народились вже обробленими і готовими. Їх бачить вже здалека досвідчене око ювеліра, тільки затямлює їх місце, сказавши: Слава Богу! і неспішає до них, де треба багато праці, щоб одколоти грубу кору і хоч дещо обробити, щоб кожний бачив, що це була не звичайна земля, а дороге каміння, яке є занечищене зверху» (П. II, 205—206). «Згадку про його сховано в талісман, який ношу на грудях

своїх. Талісман склався із небагатьох солодких для серця ймен, що винесені з рідного краю; але переселенці, вони дихають там не як квіти, що пересажені у теплицю; ні вони там живуть живіші, як жили раніше, і талісман цей хоронить мене од напасти, і коли нечиста примара — сум чи нудьга — підступає до мене, я заховаюсь в мій талісман і в товаристві любих мені, далеких і разом притомних друзів, знаходжу свій якір і пристань» (П. I, 481). «Людська душа — це скарб, про який нам усім треба дбати якнайбільше» (П. II, 518), ...«вінцем усякої естетичної насолоди в мене залишився дар чаруватися красою людської душі, усюди де я не зустрів її» (С. X, 45). «Їх ціле перлове намисто береже моя пам'ять» (С. IX, 211). «Вища насолода — милуватися красою душі, що є окрасою і перлом Божих творінь» (П. IV, 70).

Як некрасу людської душі Гоголь побачив у мертвості її, так навпаки, за ідеал він ставить — бути ж и в и м и душами. Знову не інтелект, не волю висувається на перше місце, а чуття, емоцію, здатність глибоко і жваво реагувати на життя. Жива душа є разом з тим прекрасна душа, емоційний елемент є неодмінною стороною прекрасної душі. Тому то народи й люди, що визначаються своїм емоційним характером тішаться такою симпатією Гоголя: «Вишневі низенькі садки і соняшники понад тинами і ровами і солом'яна стріха чисто вимазаної хати, і мале з червоним обводом навкруги віконце. Ти старовинний корінь Руси, де сердечніше чуття і ніжніша славянська природа»... Тому Гоголь цінить так мистецтва, де повно виявляється чуття. Поезію і пісню, як ми бачили, музику і танець. «Дивне, невимовне почуття перейняло б глядача, коли од одного дотику смичком все обернулося волею чи неволею в єдність і перейшло до згоди. Люди, що на їхніх на похмурих обличчях, здається, вік не перебігала усмішка, притоптували ногами і здригували плечима. Все неслося, все танцювало» (С. I, 72).

Тому саме Гоголь ставить вчинок, що йде од серця вище над той, що йде тільки з повинности, обов'язку. Це є характерно для Гоголя: ти не тільки повинен чинити задля правди, але ти маєш б а ж а т и так ч и н и т и, це має бути душевною потребою, радісною справою для тебе. «Я вас запитав одно: чи відчували ви колись бажання, непереможне бажання читати Євангеліє? Я не говорю про бажання подібне до обов'язку і яке всякий поклав собі мати — ні, сердечний порив... Але лишаю без кінця мою мову. Є почуття, про які не слід говорити...» (П. II, 149) — Звідси ці всі слова, про розворушену душу і розм'якле серце, про благодійну «встряску», порух сердешний, глибину чуття, молитву із душевних глибин, душевну світлість в обличчі, духовну і душевну радість. повне доброти обличчя, душевні струни, янгольські думки, небесне братство, небесну кротість, «душа небесніша, ніж раніше, янгольства ще більше», «поцілунок, яким тільки небесний брат цілує свого брата», небесна турбота про людей й янгольська туга за ними, «обіймаю силою любови моєї».

Над усім і джерелом усього є любов. «Я вас люблю любов'ю брата, батька й матері разом» (П. I, 584). «Ще любіть один одного... ви товариші від ранньої доби вашого життя... Мені було дуже сумно бачити, що ви часто сваритесь між собою. Бачучи це, моє серце страждало. Ради Бога, я вас прошу, щоб цього не було. Коли вам схочеться посваритися... зараз уявіть собі мене сумного, хворого, що дивиться на вас з невимовним сумом» (П. I, 586). «Якщо ви хочете мого приїзду для мене самого, то я дякую вам дуже і більше нічого мені від вас не треба за мої турботи про вас і думки. Якщож ви бажаєте мого приїзду лише для того, щоби вирватися з інституту, то дозвольте сказати мені вам, що я вас люблю більше ніж ви мене і що ваша любов ніщо проти моєї чистої, безкорисної любови, що вам ніколи не зрозуміти, ані серця, ані душі моєї, ані моїх душевних рухів» (П. I, 624). «Я все той же і майже те саме люблю, що любив за молодих літ, хоч і не розкривав нікому багатьох таємних почувань; ріжниця вся, що тепер багато чого стало в мені простішого... і що я більше, як колись, люблю старовинні мої зв'язки і старих друзів моїх, особливо тих, з якими од незабутнього Ніжина розпочалася моя дружба» (П. III, 448). «Ми всі так дивно й чудно створені, що не маємо самі в собі ніякої сили, але як тільки підем на поміч іншим, сила раптом в нас з'явиться сама собою. Так велику вагу в нашому житті має слово „інший” і любов до іншого. Егоїстів не було б зовсім, коли би вони були розумніші і зрозуміли, що стоять тільки на нижчому ступені свого егоїзму і що тільки з того часу, як людина перестане думати про себе, з того тільки часу вона починає думати справді про себе... і стає таким чином найсправжнішим егоїстом» (П. II, 584). «Світить в далечині якийсь промінь спасіння, свято слово — любов» (П. IV, 188).

А ось зміст листа Гоголя з р. 1850 до однієї з його учениць. Цього листа було отримано на балі, ходив він з рук до рук і його з захопленням читали інститутки. «Від усієї душі і всього серця здоровлю вас з вашими іменинами. Хоч і непощастило мені бути особисто на вашому святі, на яке, як я чув, з'їдуться товаришки інститутки, але весело і поза очі брати участь у вашій радості. Знаю з досвіду, нема урочистіше за те свято, коли збираються шкільні друзі-товариші пробути день разом. Дні ці — дні молодости, яка не старіє! Бережіть же свято обов'язково і до кінця чисте полум'я — дружбу, як би там не охолонули до вас, як би вам не здавалося, що перемінилися до вас інші люди, залишайтеся самі незмінні, і ви до краю будете нагороджені потім од них же, і життя ваше прикраситься багатьома прегарними днями. Все тут тлінне, усе минеться — одні тільки милі зв'язки, що зв'язують нас з людьми, понесемо з собою в вічність. А ні на один момент не слід нам тут забувати, що життя нам дано для любови і що ми самі твір Божої любови до нас» (П. IV, 436). Живу, прекрасну душу і працю задля неї ставить Гоголь за мету культурної роботи. Ідеал є встановлений, він подібний до ідеалу Сковороди: «правила його мали на меті любов до правди і добродію, а метою — красу і досконалість духа» (Ковалінський, 41).

5. Гімн Красі Небесній.

Любов, що найбільше спричиняється до гармонії в людському серці, об'єднує всіх в одно ціле і зв'язує з джерелом любови. — «Хотів би скільки можна більше жити в Бозі, але без людей і цього не можна осягнути» (П. II, 579). «Зустріч в чистому початку є вища над усі зустрічі на землі, дружба, що зав'язалась там, вічна, і якби ми... усі змагалися до Бога, ми всі б зустрінулися один з одним» (П. II, 272). «Пізнати всю силу братерської помочі, яку може учинити на землі людина людині, і через таку поміч так полюбити один одного, що в цій любові вже відчувається сам Бог і зароджується до нього той негасимий потяг, якого не дадуть ані пости, ані молитва, ані милостиня...» (П. III, 56). «Во Христі всі разом, усі живі, всі нерозлучні, отже нам треба прагнути до Його, як прагнемо, як хочемо прагнути один до одного» (П. IV, 6). «Благословенні ті чисті потяги до святого, через які люди стають рідними і близькими один одному. Як сутні, як непорушні стають тоді наші зв'язки! Не треба тоді і намагатися бути милим іншому, сама собою стає людина милою людині» (П. IV, 352). «Хіба в ці урочисті небесні хвилини не є присутнім Христос? Хіба в цій високій спілці душ не є Христос? Хіба ця любов не є вже сам Христос?... Хіба в любові, що хоч трохи відокремлює від любови земної, вже не чути, як промайнув край Божеської Христової одежі? і цей високий потяг, яким тягнуться прекрасні душі одна до одної, закохані в самі свої Божеські властивості, а не земні, не є вже потяг до Христа?» (П. II, 207). Жадна людська думка не в силі уявити собі соту частину тієї безмежної любови, що її має Бог до людини» (П. II, 118).

В зв'язку з цим стоїть необмежений оптимізм Гоголя, віра, що все йде, що все направляється на добро, думка, що раз-у-раз повторюється у його. «Дивіться просто на світ, він весь повний Божої благодати, в кожній події схована для нас Божя благодать» (П. II, 292). «Де є Бог, там ніщо не залишається незмінним, але йде вперед, чи переходить з кращого в ще краще» (П. II, 367). «Я радий усьому, усьому, що трапляється зо мною в життю і як погляну тільки до якої користи і добра вело мене те, що звуть на світі невдалим, то зворушена душа моя не знаходить слів подяки Невидимій Руці, що веде мене» (П. II, 91). «Усі події, особливо коли вони надзвичайні, є Боже слово до нас» (П. II, 356). «Покора і віра Тому, од Кого вийшло все. У Нього все має сенс великий і глибокий; все, що дає Він нам в уділ, є потрібне і необхідне» (П. III, 146). «Усе буде так, як захоче Бог; отже все буде прекрасним» (П. II, 261). «Приймайте усе покірно, що послано нам, пам'ятаючи тільки про те, що це послано нам Тим, Який створив нас і знає краще, що нам треба. Іменем Бога кажу вам: „усе обертається у добро“, не за якоюсь системою, кажу вам, але з досвіду. Краще добро, яке добув я, добув я з тужних і важких хвиль моїх, і ні за які скарби не захотів би я, щоб не було в моєму житті тужних і важких станів, од яких боліла вся душа і не знав ум, як до-

помогти» (П. III, 309). «Ні! є свята сила, що охороняє, яка направляє на добре, навіть і те, що із недоброю метою учинила людина» (П. III, 460). «Будьте світлі, бо світле майбутнє; і чим темніше береться хмарами на момент край неба, тим радісніше мусить бути око наше, бо захмарений край неба віщує світле і урочисте прояснення. Безмежна, безмежніша від самої вічності, безкрайня любов Божя до людини» (П. II, 186). «Душа... обернулась нарешті до Того рідного усім нам Єства, Яке одно уміє приймати любовно на груди до Себе того, хто сумує і страждає і до Якого нарешті звернеться все живе» (П. III, 281).

Як наші добрі почуття, світ серця, є залежні від Бога, так і світ розуму. Ми вже стрівали твердження, що Бог є правда. Далі: «Будьте ж спокійні і світлі, думаючи про майбутнє, бо майбутнє в руці у Того, Хто сам є Світ» (П. III, 125). «Будьте ж просто світлі душею... змагаючись до світлості, ви прагнете до Бога» (П. II, 293). «Замішання відомо, звідки йде до нас: воно йде до нас прямо з низу. Од Бога світло, а не замішання» (П. II, 357). «Ідьте же обидва до Того, Хто шлях і дорога до іншого світу, без Якого в світі ідей можна ще більше заплутатись, ніж в прозаїчному світі щоденних справ. Чим далі, тим ясніше бачу, що в теперішній час... ані на годину, ані на хвилину не повинні ми одлучатися од Того, Хто один ясний, як світло» (П. IV, 235).

«Бог нікуди не входить незаконно, усюди несе Він з Собою гармонію і закон; нема й моменту безпричинного, все обмірковано і є вже сама думка» (П. II, 360). «З'єднуються тільки апостоли руїни. Де тільки йде справа створити й упорядкувати, там розбрат... І до цього часу не здогадалися, що слід призвати Того, Хто один творець ладу» (П. IV, 262). «Розумний тільки Той, Хто творить і будує все, вживаючи нас всіх замість цегли для будівлі, за тим фасадом і планом, якого Він один — правдиво розумний Архітект» (П. IV, 323).

Отже, Бог є творець усього прекрасного. Гімн Красі Небесній був подякою Гоголя за життя. — «Все життя моє від тепер — один гімн подяки» (П. II, 121). «І як би хотіла обернутися в один, вдячий, вічний гімн душа моя!» (П. II, 251). «Чи я не повинен нічого робити, щоб прославити ім'я Його, коли кожне створіння Його славить» (П. III, 438). «Справа в тім, чи залишились ми самі вірні прекрасному до останку нашого, чи зуміли ми так полюбити Його, щоб не замішатися нічим, що навкруги нас робиться і щоб співати Йому безперестанно пісню в той мент, коли б падав цілий світ і все земне руйнувалося. Умерти, співаючи, ледве чи не такий неодмінний обов'язок для поета, як для вояка вмерти зі зброєю в руках» (IV, 202). «Служба Тому, Кому усе має служити на землі, йде туди ж угору до Верховної Вічної Краси» (С. IX, 226). І останнє бажання Гоголя: «Щоб я хоч трохи був у стані проспівати Гімн Красі Небесній!» (П. IV, 422).

6. Літературні вказівки.

Про Гоголя, як мисленника, писано дуже мало. Деяка література вказана в моїй «Філософії на Україні». Зокрема, треба мати на увазі: Д. Мережковського — «Гоголь и чортъ», Москва, 1906 і «Собрание сочинений» Мережковського. Стаття В. Зін'ківського «Гоголь въ его религиозныхъ исканіяхъ», що видрукувана в «Христианской мысли», Київ, 1915, є частина його книги, що друком не з'явилася. Праця Зін'ківського є найбільш важливе з усього, що писано про Гоголя. Резюме цієї праці має з'явитися незабаром в німецькій мові. Пор. також статтю Зін'ківського: «Гоголь и Достоевскій» у Збірнику «О Достоевском», під ред. А. Беґа, т. I (Прага, 1929).

VIII.

КИРИЛО-МЕТОДІЄВЦІ.

1.

Виникає питання, як тільки ми згадуємо саме ім'я «кирило-методієвці» — чи можна говорити про кирило-методієвців, про цю купку людей, так різних своїм темпераментом і психічним складом, як, напр. Шевченко та Куліш, таких далеких один від одного в пізніші періоди їх життя, людей що пережили великі і складні еволюції психічні та ідеологічні, як той самий Куліш, — чи можна про цю саму купку людей говорити, як про певну ідеологічну єдність. Нам здається, що це є так. Кирило-методієвський період життя був для більшості кирило-методієвців вихідним пунктом усієї їх дальшої діяльності. Бож це був момент надзвичайного натхнення, піднесення. Як пізніше запевняв Куліш, кирило-методієвці ніби чули «гук воскресної труби архангела». «Коли говорено колинебудь по правді, що серце ожило, що очі загорілися, що над чолом у чоловіка засвітився полум'яний язик, то це було тоді в Києві» (VI, 377)*). Різними духовними шляхами прийшли кирило-методієвці до Києва, на різні сторони світу було розіслано їх з Києва. Але в Києві вони усі пройшли через певну духовну спільність, відблиски якої залишилися у них на все життя. В чому ж основні риси цієї духовної спільності?

Духовне життя славянських народів розвивалося майже протягом усього XIX віку під значним впливом західньо-європейського. Але цей вплив не був простим запозиченням ідей та настроїв. І ідеї і настрої вибиралися слав'янами із усієї широчезної гами європейських духовних напрямків, запозичене ж так перетворювалось і переформовувалось, що часто важко утотожити ті ж з'явища на Заході і у слав'ян. Навіть «впливи» окремих західніх письменників та мисленників виявляються в таких формах, що ми можемо говорити про специфічно-славянську інтер-

*) Цитую твори Куліша за виданням Романчука, Львів, 1908—10. Листи цитую, вказуючи рік, дату, адресата.

претацію Канта або Шіллера, Шеллінга або Гегеля. Той «Шіллер», що був так улюблений російськими, а почасти і українськими письменниками не так вже багато спільного має з дійсним Шіллером, той Гегель, яким так захоплюються поляки або росіяне — теж не цілком є той самий Гегель, що мав такий велитенський вплив на західно-європейську думку. До того різні «впливи» приходили з західної Європи до славян не одночасно, — тому у славян зустрічаємо о д н о ч а с н о рефлексії культурних з'явищ, які на Заході відділені одні від одних роками, а то й десятками років; навпаки, зустрічаємо у славян окремі з'явища, вирвані із контексту, в яким вони розвивались в західно-європейському оточенні, і іноді вставлені в зовсім інший контекст. Так у славян романтика продовжувала своє існування разом із впливами політичного і соціального радикалізму 40-х років XIX віку; Шіллер тісно зв'язується з романтикою, яка до нього в дійсності стояла в різкій опозиції; Байрон є головним представником англійської романтики, а Кольридж, Кітс, Вордсворс залишаються десь зовсім на «задньому плані»; такі глибокі яскраві представники німецької романтики, як Brentano та Айхендорф майже зовсім невідомі, натомість дуже важливе місце серед романтиків займає Гайне і т. д. Можна сказати, що, так звані, «західні впливи» викликали, розв'язували у славян власну і самостійну творчість, що була часто не лише відгуком, але і відповіддю Заходу.

Такою відповіддю була і ідеологія кирило-методієвців, в якій схрестилися, злилися: моменти романтичної традиції, що на Заході в ці часи вже завмирала, а у славян ще довго пізніше залишалася жива і актуальна; радикалізм 40-х років, для якого на Заході були певні соціальні передумови (зародки робітничого руху), яких цілком ще бракувало у славян, де соціальну мотивовку радикалізму замінила національно-політична; нарешті, релігійний елемент, при тому в специфічних формах східного християнства, грецької ортодоксії, що надав іншим моментам ідеології есхатологічної закрески, спричинився до віри в можливість і неминучу потребу перебудови всього життя людського і суспільства на основі християнської віри.

Є дивним факт, що в певні моменти одночасно і в одному місці зустрічається кілька людей, які усі в різному сенсі і в різному напрямі є визначні, видатні, і які залишають свій слід в культурній історії. Ми могли б згадати і про учнів Сократа — усіх таких різних, але однаково визначних, що ніби чудом якимсь зійшлися в Атенах навколо Сократа, могли б згадати, що з найвизначніших отців церкви Василій Великий і Григорій Нісський були братами, а Григорій Назіанський їх особистим приятелем, що найвидатніші представники двох напрямків середньовічної філософії — Тома Аквінський і Бонавентура вчилися разом і одночасно стали магістрами; що так само разом вчилися Гегель, Гельдерлін і Шеллінг. Ми не можемо порівнювати зі згаданими великими мисленниками кирило-методієвців. Але і в цьому випадку є також дивним, що в Києві одночасно зібралися визначніші представники українського націо-

нального руху ХІХ віку — Шевченко, Куліш, Костомаров, і до того ще кілька людей, які може і не залишили такого сліду в історії, як троє згаданих, але серед яких були яскраві і оригінальні постаті: Гулак, Білозерський, Навроцький. — Куліш пізніше так характеризував всю групу: «Київська молодіж, про котру мова, була глибоко просвічена Святим Письмом, — се була молодіж високої чистоти духовної, апостольство любови до ближнього доходило в неї до ентузіазму. Вдохновляючись чудесами християнської проповіді серед спізненого римського царства вона завіт учителя благого: „возлюби ближнього твого, як сам себе любиш”, виповняла перш усього, як і подобає, на тих, хто має найперше право зватись нашими ближніми. Се були добрі діти своїх отців і матірок, добрі брати своїх братів та сестер, добрі, щирі друзі своїх друзів, незлюбиві терпеливці ворогів своїх і вельми прихильні приятелі темного народу. Носячи в серці рай любови і благоволення, гаряче бажали вони розлити сі божественні дари всюди, де ступнем ступали і з річами оберталися» (VI, 378). Для нас зрозумілі одзиви про Шевченка — «на Шевченка» — пише Куліш — «взірало браттє, як на якийсь небесний світильник, і се був погляд праведний. Озираючись назад, можемо сказати без кощунства про його великого, хоть і приташеного де чим духа: „Онъ бѣ свѣтильникъ горя и свѣтя”. Шевченко з’явився посеред нас, як видиме оправдання нашого натхнення звиш» (VI, 379). «Муза Шевченка», — каже Костомаров — «розривала завісу народнього життя. І страшно, і солодко, і болісно, і чарівно було заглянути туди!... Тарасова муза прорвала якийсь підземний заклеп вже кілька віків замкнений багатьома замками, запечатаний багатьома печатами». — Але не менше вражіння робив на декого інший член братства — Василь Білозерський — «янгольський мир в душі, солодка розмова — образ життя чистий і в найвищій степені праведний, поетичне захоплення і діяльність суто-практична, жвава і безпереривна, — і під усім цим — пламенна любов до Христа! Скільки з’єдналося в ньому усього доброго: без благодати Христової через св. Духа не заховалася б так прекрасно ця особистість» — пише про Білозерського Оп. Маркович — «слава Богові, що обрав його для нас путеводною зорею до Віфлієма». — Братчики захоплювалися один одним, між ними були складні і заплутані відносини приятелі і приятелювання, — що не тільки відповідали філософії дружби романтиків, але й немало спричинилися до утворення того піднесеного настрою, який найліпше сприяв закріпленню романтичних ідей в свідомості братчиків. — —

До романтики усі з кирило-методієвців прийшли різними шляхами, — завдяки якимсь особистим обставинам життя кожен, а з другого боку — в безумовній залежності від внутрішньої спорідненості романтики з українською психічною вдачею. Куліш і Костомаров прийшли до романтизму через красне письменство Заходу з одного боку, і через українську народню пісню. Видання пісень Максимовича відіграло для обох рішучу роль в пробудженні національної свідомості. Студії над піснями привели Костомарова і до

поглиблення в романтично-символічне витовмачення народньої творчості. Куліш і слухає лекції Максимовича і знайомиться з ним особисто. Та для цього покоління не треба й шукати джерел романтичних впливів, — так повно було ними усе духовне оточення. На Київському університеті вони слухали Костиря. Але найбільшу роль в пробудженні настроїв романтично-християнських мав відограти професор Київської Академії і деякий час Університету — Авсєнев (див. главу VI), що його, мабуть, знав Куліш, слухав Білозерський і в особистих зв'язках з яким стояли братчики, позичаючи у нього книжки, читаючи його записки з психології (коли він вже не викладав на університеті), відвідуючи його особисто (напр., Гулак, О. Маркович). Білозерський передає увесь час із Полтави привітання «отцю» (Авсєнев в цей час вже прийняв чернецтво під іменем Теофана), просить повернути йому книжки, запитує О. Марковича — «чи бачишся ти з отцем? Боже! коли я почую його...», читає «Воскресное Чтеніє» — орган, в якому Авсєнев містив психологічні статті в дусі яскраво романтичному — «деякими річами був надзвичайно зворушений». Коли інтерес до українського минулого, до української пісні, до української мови — відживлявся і підтримувався романтичною гарною літературою, коли лінія романтичного націоналізму веде до Максимовича, то настрої християнсько-містичні ведуть нас до Авсєнева, або до західних письменників того ж типу (Новалис, Шуберт, Бурдах). Коли з одного боку братчиків захоплює проблема «національного духа», то з другого не менше їх цікавить і таємниця людської душі. Коли народ є позазмислова духовна єдність — «corpus mysticum», то і душа людини є її «внутрішня людина», її «глибоке серце» — і утриматися від висловів свого переконання в глибині людської душі братчики не вміли ні в зізнаннях перед слідчою комісією, ані в приватнім листуванні. В цьому, мабуть, найяскравіший вияв романтичного настрою братчиків. Для Білозерського принцип життя — «закон, накреслений в серці Божіім перстом». Оп. Маркович вірить в «міць душі, яку утворив Бог, яку Він зогріває, відживляє і про яку піклується». А Ол. Навроцький накреслює в своїх листах цілу програму романтичної естетики: «ніщо не очищує нашої душі, та усієї нашої моральної природи, як поезія — орган життя. Мені завжди не подобалися люди, котрі не відчують поезії; мені здається, що такі люди не можуть бути добрими. Краса не одна тільки розкіш і насолода життя; вона носить в собі глибокі корні добра та правди; без неї було б людині ніяково в житті». «Писати із потреби це найбільша, таємна насолода; хоч деякий час живеш у світі, який ти сам сотворив. — Скільки щастя приносять людині одні мрії — ; нарешті — почування, хвилювання і пристрасті заспокоюються, не перестаючи разом оживляти і хвилювати душу — дійсність, яка б'є живим джерелом, ввійшла в належні межі, стала тиха, спокійна, пластична, як статуя».

Християнство кирило-методієвців досить виявлено в усіх їх писаннях того часу — листах, зізнаннях тощо. Розмови на релігійні

теми, здається, найбільш звичайні розмови в їх колах. Куліш з Костомаровим диспутують «про вплив християнства на освіту народів»; Куліш кличе Костомарова до себе на хутір, де хоче «закінчити диспут наш про християнство». Листи Білозерського повні християнських виразів і ідей. Куліш складає збірник цитат із св. Письма. Братчики цікавляться духовною літературою, не говорячи вже про Святе Письмо. Студент Тулуб показує на слідстві, що він розмовляв з Кулішем «про релігію, поезію...», з Гулаком — «про релігію, філософію та взагалі про наукові предмети». З Навроцьким, що правда, лише «про поезію», але, як зазначає Тулуб, «дух усіх розмов був християнський». З інших зізнань знаємо і про розмови про «примирення релігії з філософією», «про неокатолицизм», про Штрауса... Ми вже знаємо, яке враження справжнього християнина робив на людей Білозерський, а сам він писав про Оп. Марковича — «він усіма силами старався вияснити собі шлях християнського життя та йти цим шляхом». І коли студент Посяда навіть звертається до братчиків — «Ваше християнське товариство», то і прот. Малов, що «увѣщаль» Гулака підчас дізнання, знайшов у нього «почуття справді християнські».

Але християнство братчиків було своєрідним. Гостре почуття національної проблеми, деяка свідомість проблем соціальних (кріпацтво), приводили їх до шукання в християнстві відповідей. Тут могли вплинути на них і ті спроби синтезу християнства з соціальним та національним радикалізмом, які були в західній Європі і Польщі (Ламене, Міцкевич, Янський, Круліковський; в Росії Ламене захоплювався дехто з «петрашевців», релігійний соціалізм Вайтлінга ще не міг бути відомий). — Коли Костомаров доводив Кулішеві, що «дійсний християнин не повинен прив'язуватися до яких будь звичаїв народніх... до того, що зветься народністю», Куліш рішуче зв'язав українську національність з християнством — «наш українець тільки до того часу і християнин, поки усі його звичаї і вірування (народні) з ним». — І доля національного руху зв'язується з релігійним відродженням — «прийде час будови храму, що в нім поклоняться і чужі народи; надійде час і для пророків, визвольників багатьох». Так саме в релігійній площині ставилася і соціальна проблема. Братчики, як запевняє Куліш, — хотіли «проповідати серед просвіщених панів українських визволення народу з кріпацтва дорогою просвіти, разом християнської і наукової». «Перш усього хотіли благочестиві юноші київські натхнути духом своєї любови і благоволення луччих людей у панських сім'ях, — а в купі з сими людьми осіяти новим світом і тих, що справді сиділи „во тьмѣ и сѣни смертнѣй“». — Комуна сполучена таким задумом — не зхотіла розійтись різко від того, хто не мав де глави підклонити. Учителем київської купки послідователів проповідника глаголів життя вічного був сам Він» — сам Христос. (VI, 378—9).

Есхатологічні настрої цілком зрозумілі на такій основі. Може і треба вважати лише фрагментами для літературного твору деякі уривки («Панич Наталич») з-під пера Костомарова. Але настроєм

своїм вони цілком відповідають настроям кирило-методієвців: усі славянські народи мають «з'явитися перед Суддею з незакопаним в землю талантом». «Коли всі славянські народи прокинуться з своєї дрімоти, спинять шкідливі поділи, згине усяка родинна ненависть, сильні обіймуть слабих, свободні, благородні, зогріті любов'ю Христа, єдиного царя і вчителя, зберуться славяне — зрадіють побожні, злякаються підступні, правда і рівність запанують — —». Яскравіший той нарис, який дав Білозерський — «Христова релігія дала світові новий моральний дух, яким він не був перейнятий до того часу. Спаситель відкрив людству любов, мир і свободу, рівність для усіх і братерство народів, — нові цілі вказані народам для здійснення в них великої ідеї людської єдності». Добро України «можливе тільки при виконанні заповіту нашого божественного Спасителя». Усі повинні стремітися до — «здійснення Божої правди, до — панування свободи, братерської любови і народнього добробуту, незалежного розвитку тієї ідеї, яка вложена Творцем в природу нашого народу». І панславізм і соціальне реформаторство Білозерського тісно зв'язане з цими думками — «Панславізм є з'єднання усіх славянських племен в одну спільну сім'ю, яка, одушевлена любов'ю до людства, має розвинути в собі християнські почуття, і таким чином принести новий елемент і, так би мовити, наново штовхнути всесвітню чинність». Завдання славянства — «як раніше вони — — розповсюджували мирну землеробську культуру, гуманність моральних понять, так і тепер» славяне повинні «зм'якчити схвильовані нещастями душі народів розв'язанням соціальних завдань, поворотом блага, що вказане Спасителем». Наука історії, на думку найбільш вчених братчиків — Гулака і Костомарова, є «провідник правд, які здобуті із життя досвідом многих століть, як показчик великих шляхів Провиду». В залежності від цього вихідного пункту розвиває Білозерський і програму товариства. Християнський характер її він усюди підкреслює.

Ці ідеологічні вихідні пункти зумовили собою і самий характер організації Товариства, самий, так би мовити, «стиль» його життя, — «братство з іконами, обручками, глаголітською (та може навіть коптською! Д. Ч.) абеткою, своєрідним культового типу обрядовим ритуалом» (В. Петров). Цього було, щоправда, найбільше спочатку. Але християнсько-романтичний тон залишився в братстві пануючим аж до кінця. А в окремих братчиків цей тон залишився і довші роки, ба десятки років, пізніше.

2. «Книги битія українського народу».

Основний ідеологічний пам'ятник кирило-методієвців аж досі викликає великі суперечки щодо його автора і щодо впливів, під якими він склався. — Для нас обидва ці питання не мають великої ваги. Із накресленого нами настрою братчиків повинен був вирости такий месіаністичний і пророчий твір, і тільки такі люди могли

бути його автором, хто б з братчиків цей автор (або навіть тільки обрібник тексту) не був*).

Основна думка «Книг битія» — історія є накреслений Богом людству шлях до спасення. Бо «Бог создал світ — і постановив, щоб кожне коліно і кожне племено шукало Бога, котрий од чоловіка не далеко, і поклонялися би Йому всі люди і вірували у Його, і любили б Його, і були б всі щасливі»**). Походження зла і нещастя в світі — бере початок у відпаденні людини від Бога — «Бо єдин єсть Бог істинний і єдин Він царь над родом чоловічим, а люди, як поробили багато богів, то з тим самим поробили багато царів. — — — І стали люди битися за своїх царів, і пуще стала земля поливатися кровію і усіватися попелом і костями, і умножились на всім світі горе, біднота і хвороба, і нещастя і незгода» (4). «І ті царі лукаві побрали з людей таких, що були сильніші, або їм нужніші, і назвали їх панами, а других людей поробили їх невольниками, і умножились на землі горе, біднота і хвороба, нещастя і незгода» (7). — Далі на широкому історично-релігійному тлі розвинена картина успіху автократизму в старо-жидівському і греко-римському світі. Утворення світової римської імперії оцінюється так: «Тоді возрадувався діявол і все пекло з ним. І сказали в пеклі: „От тепер уже наше царство; чоловік далеко одступив од Бога, коли оди н нарік себе царем і Богом вкупі”» (20).

Але цей момент найбільшого падіння роду людського приводить за собою і початок відродження, початок нового підйому. Земне життя Христа є поворотний пункт історії людства — «Змилювався Господь, Отец небесний над родом чоловічим і послав на землю Сина свого, щоб показати людям Бога, Царя і Пана. І прийшов Син Божий на землю, щоб одкрити людям істину, щоб тая істина свободила род чоловічий» (21—22). Христос «явився не в статі земного царя і пана, а народився в яслях, жив у бідності, набрав учеників не з панського роду, не з учених філософів, а з простих рибалок» (24). «Христос-Царь свою кров пролив за свободу роду чоловічого і оставив на віки кров свою для питанія вірним. І воскрес Христос в третій день і став Царем неба і землі» (27). «І ті, що приймали слово» учнів Христа «стали братами між собою — чи були преж того панами, або невольниками, філософами, або невченими — усі стали свободними кровію Христовою, котору зарівно приймали, і просвіщенними світом правди» (29).

Так христологія розв'язує історіософічну проблему. Після Христа, на думку автора «Книг», є можлива лише боротьба між всім відомою і всім ясною правдою, обманом, утиском — з боку царів римських, панів, невірних Христу ієрархів церковних — в першу чергу римського папи. — Дальший розвиток історичний є розвиток христіанства у різних племен: у греків залишилися «і імператорство,

*) Зараз можна вважати безсумнівним, що автором «Книг» був Костомаров.

**) Цитую §§ «Книги битія».

і панство, і пиха царська, і неволя; і покарав їх Господь, чахло, чахло грецьке царство — і попало до Турків» (44). Романські племена «вимислили голову Християнства — Папу» (45). «І племено німецьке — народи німецькі — прийняли благодать, — — — лучче прийняли віру, ніж Греки і Романці, і з'явивсь у них Лютер, котрий почав учити, що повинно християнам жити так, як жили до того часу, коли поприймали і попереверчували ученіє Христово царі і пани, і щоб не було — — — Папи, єсть бо Єдин голова всім Христос». «Але і Німці не зовлеклися ветхого чоловіка, бо оставили у себе і королів, і панів, і ще гірше, — дозволили замість Папи і єпископів орудувать Церквою Христовою королям і панам» (46). Але головна криза культурна в «ідолопоклонстві», поставленні вище за релігію інших, земних інтересів — «серце християнина з Ісусом Христом, а серце ідолопоклонників з своїм ідолем» (47). «І вимислили одщепенці нового бога, сильнішого за усіх дрібних боженьят, а той бог називався по-французські еґоїзм, або інтерес. І філософи почали кричати, що то кепство — вірувати в Сина Божого, що немає ні пекла, ні раю, і щоб усі поклонялись еґоїзмові, або інтересові. А до всього того довели королі та пани — —» (48—50). Французька революція і сучасна політична боротьба розуміються автором в цій перспективі — «про свободу кричать, і немає в їх свободи, бо нема свободи без віри», «немає свободи без Христової віри» (54—53).

Славяне зображуються в другій частині «Книг» наслідниками наслідства Божого, залишеного Христом. «Племено славянське ще до прийняття віри не йміло ані царей, ані панів, і всі були рівні, і не було у них ідолів, і кланялися славяне одному Богу, Вседержителю, ще його й не знаючи» (57). «Але було два лиха у Славян: одне — незгода між собою, а друге — те, що вони, як менші брати, усе переймали од старших, чи до діла, чи не до діла, не бачучи того, що у їх своє було лучче, ніж братівське. — І поприймали Славяне од Німців королів і князів, і бояр, і панів» (60—1). «І покарав Господь славянське плем'я гірше ніж другі племена — — — І попадали Славяне в неволю до чужих» (63). По змальованні внутрішнього підупаду самостійних держав славянських — Москви і Польщі, представлена доля України. Козацтво зображено тут, як здійснення ідеалу рівності і «чистоти християнської» (72—3). «І постановило козацтво віру святую обороняти і визволяти ближніх своїх з неволі» (74). Релігійна і соціальна боротьба XVII віку змальована в суто-релігійному тоні. «І пропала Україна, але так (тільки) здається. Не пропала вона, бо вона знати не хотіла ні царя, ні пана — — — Істий українець, хочби він був простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятати одного Бога — Ісуса Христа, Царя і Пана над небом і землею. Так воно було прежде, так і тепер зосталось» (92—93). Але це є виявом загально-славянського духа. «І Славянщина хоч терпіла і терпить неволю, та не сама її сотворила, бо і царь, і панство не славянським духом створені, а німецьким, або татар-

ським. — — Деспот-царь — не славянин, а німець — — — Істий Славянин не любить ні царя, ні пана, а любить і пам'ятує одного Бога — Ісуса Христа, Царя над небом і землею. Так воно було прежде, так і тепер зосталось» (94).

На долю України перенесені христологічні формули. Відродження України — в майбутньому — її «воскресення». «Лежить в могилі Україна... Голос її, що звав всю Славянщину на свободу і братство, розійшовся по світу славянському» (96). Відгуки цього — спроби реформи польської конституції («3-е мая») та повстання декабристів, які «хотіли — прогнати царя і панство і установити Річ Посполітую (= республіку) і Славян поєднати по образу іпостасей Божественних — нерозділимо і незмісимо» (100). Але «голос України не зтих. І встане Україна з своєї могили і знову озоветься до всіх братів своїх Славян і почують крик її, і встане Славянщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога — ні кріпака, ні холопа — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у Хорутан, ні у Сербів, ні у Болгар. І Україна буде невіддільною Річчю Посполітою в Союзі Славянським. Тоді скажуть всі язики показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: „От камень, егоже не берегша зиждуши той бисть во главу угла”» (103—4).

Куліш, який вважає основним пунктом програми братчиків звільнення кріпаків, так характеризує психологічні основи цієї програми та її цілей «Книг»: це «Слова Избавителя „И уразумѣте истину, и истина свободитъ вы”». Задача наша правда що була суб'єктивна, диктувала нам її наша самонадійна юність; а проте мала вона під собою ґрунт глибокий. Не даремно бо написав один ветхозавітник: що душа чоловіча іноді більш скаже, ніж семеро блюстителів, що сидять на високому місці наблюдаючи. — — — Віруючи в слово величайшого із освободителів: „Ищите прежде царствія Божія и правды его, а сія вся приложатся вамъ”, ми не сумнілись, що за сим першим і найважливішим фактом свободи української (звільненням кріпаків) повстануть уже інші факти, аж до останніх своїх наслідків, які тільки можливі для України. — — — Ми по апостольському слову, вважали себе за неключимих рабів свого спасенного задуму, і колиб що вдіяли, то вважали б, що вдіяли тільки те, що мусили вдіяти. Отже дарма, що ми смирялись перед великим покликом на жатву Христову, котрої всюди так много, ми підлягли очарованню християнської любови, так само, як і перві послідувачі науки Христової. — — Слова „близъ есмь, при дверехъ” наче хто промовляв над нами: так билось наше серце солодкими сподіванками. Знали бо ми, що не погибає в Бога ні один добрий учинок, і що наша сійба на великій ниві життя „дасть плодъ свой во время свое” — — —» (VI, 383—4).

Ці релігійні джерела світогляду кирило-методієвців з'ясовують досить три найбільш сутні риси «Книг битія»... — е с х а т о л о г і ч н и й н а с т р і й, яким всім овіяні («близъ есмь, при дверехъ»). їх —

релігійну філософію історії, в якій центром є земне життя Христа, нарешті образ нації, як духовної єдності, шлях якої (той самий, що і окремої людини) — наслідування Христу. (Не дурно кирило-методіївці читали й шанували «Imitatio Christi» Томи Кемпійського!). Цими релігійними моментами цілком пронизані політичні та соціальні — ідея рівності, ідея українського визволення, славянофільство «Книг». «Книги» (що є в значній мірі твором пропагандистським, а не теоретичним) дають власне не синтез цих двох ідейних комплексів, а лише програму такого синтезу. Ідейний розвиток кирило-методіївців було обірвано політичним тиском миколаївської епохи. В дальшій літературній і науковій творчості окремих членів братства відроджуються часами лише окремі пункти цього світогляду. Але деякі його передпосилки жевріють ще довго, хоч, здається, ніколи вже не розгоряються сильним та яскравим полум'ям.

3. Микола Костомаров.

В світогляді раніших років Костомарова зустрічаємо сполучення тих самих двох елементів, що і в світогляді усіх кирило-методіївців: християнства і романтизму. Якщо припустити (що є найбільш ймовірно), що «Книги» писані Костомаровим, то ця характеристика знайде повне підтвердження. Але і поза межами «Книг» маємо досить матеріалу, що підпирає таку характеристику. Читання молодого Костомарова — романтичне (улюблений письменник — Е. Т. А. Гофман), зацікавлення його концентрується на містичах (Сведенборг), він захоплюється проблемою таємничого в душі людській — подвоєнням «я» («Принцеса Брамбіла» Гофмана), «тваринним магнетизмом»; мабуть і інтерес його до астрономії випливає із тієї ж цікавості до «ночної сторони» світу; він майже візіонер, галюцинатор, привиди підступають до межі його свідомості. Костомаров належить до славянських «шіллеріянців» — і мабуть, як усі вони, вичитує із Шіллера думку про сполучення правди, добра і святости у вищій красі. Захоплює його і Гете. — З другого боку — він глибоко релігійна людина, що шукає зустрічі в Харкові з славетним проповідником Інокентієм (Борисовим), в Києві — з Авсєневим — представниками православної теології; він захоплюється «Наслідуванням Христу» Томи Кемпійського і навіть дарує цю книжку своїй нареченій з надзвичайно цікавим написом, в якому дає філософію любові, як почуття, що має бути лише відблиском релігійного піднесення; він захоплюється містично-теософічною літературою (читання Сведенборга). Йому, щоправда, чужий вузький конфесіоналізм — знайдемо в його і вислови симпатії протестантизму, а пізніше католицизму. Але це теж глибоко романтична риса — вияв устремління до примирення і злізання релігій. —

Не тільки в поезії Костомарова — і з цих молодих років життя і з пізніших — зустрінемо відгуки цих інтересів і ідей. Цікавим пам'ятником його романтичного світогляду є його погляди на укра-

їнську пісню. Його інтерпретація народньої пісенної творчості є типова романтична символіка. Поезія є для нього вияв глибокого сенсу душі людської і світу, що людину оточує. Основа душевного життя є почуття — «Почуття є основа усякого проявлення духа, що викликає думки і вчинки, є корінь морального буття. Пізнати почуття людини — значить пізнати її заховане єство» («Сочиненія», т. ХХІ, 434). Тому пісні народні, що є виявом почуття, вважає Костомаров «одним із найважливіших джерел» для історика, джерелом, «без якого він ледве чи зрозуміє той людський світ, що він його хоче зображати» (там саме). З другого боку, народня поезія символізує зовнішній світ, — «об'єкти природи, що часто зустрічаються, цікавлять уяву народу не тому лише, що око їх бачить раз-у-раз. Треба, щоб вони існували в повному розумінні цього слова: народ шукає в них життя, а не примар, хоче з ними зв'язатися не лише фізично, але й духовно. Фізична природа просякнена творчою ідеєю, підогріта божественною любов'ю, втілена в щонаймайстерніші форми. Кожне з'явище в ній не випадкове, а має свій закон, що його відкриває дух. У природі для людини заховане значіння, простосоване до її власної істоти; у предметах, що її оточують, людина бачить не саму сирову бездушну матерію; навпаки, хоч як далеко від її істоти який-будь твір рідної планети, — в людині є таємне око, яке бачить, що і сирова матерія має зв'язок з її духовною істотою; є таємний голос, що вказує, в чому полягає цей зв'язок. Таке усвідомлення духовного у фізичному і є основа усього найкращого в мистецтві. Воно є ознакою гармонії і любови, що існує між Творцем і його створінням. Людина здібна любити лише дух; фізичне саме по собі неприступне для її серця». Це зрозуміння природи, яко духа, є її символічне зрозуміння — «символіка природи» є продовження природної релігії: «Творець об'явлюється у створінні, серце людини любить в з'явищах фізичного світу усюди-присутній дух». «Символ є образний вияв моральних ідей за допомогою деяких предметів фізичної природи, при чому цим предметам надаються більш-менш означені духовні властивості». Єство символіки — «одуховлювання природи». Символічне зрозуміння народньої поезії — цілком в дусі романтики (від Кройцера до Бахофена) і є змістом праці Костомарова.



Мал. 28. Микола Костомаров.

І в пізніший період життя Костомарова ми могли б відшукати в його світогляді багато провідних ідей його ранніх років. — Та до цих пізніших років (1861) належить і суто-філософський твір Костомарова «Двѣ русскія народности» — спроба характерології українського та великоруського племен. Розходження психологічне

між обома східньо-славянськими («руськими») племенами датується на думку Костомарова XII віком («Твори», 438). Великоруська психологія здається Костомарову «ухилом», відходом від старої психології старо-української (див. 451). Ця великоруська психологія є послідовний практицизм, який, щоправда, іноді на зовнішність перекидається в містицизм (451). Є кілька основних рис, що розрізняють українців та великоросів: 1) «повне панування загальності (Бог і цар) над особистістю» у великоросів (463); 2) із панування загального над частинами виводить Костомарів і великоруську «нетерпимість до чужих вір, призи́рство до чужих народів, погорду думку про себе» (466), — на Україні «звикли з незапам'ятних часів чути у себе чужу мову і не цуратись людей з іншим обличчям і з іншими звичаями» (467), на Україні панував «дух терпимости», неприязнь до інших народів («ще сильніша ніж у великороса») вибухала «лише тоді, коли українці помічали, що чужинці ображали його власні святощі» (468); 3) великороси «на рід матеріялістичний», тому він здібний до дійсного духовного під'йому, лише цілком відірвавшись від звичайного (472), тому і народня поезія великороса або забавка або «порив до необ'ятного» (472), — у українців основна риса фантазія, що одухотворяє весь світ, українська народня поезія «уносить душу в світ фантазії і ogrіває серце неземним, нетутешнім вогнем» (473); 4) з цим зв'язане і те, що «великорос мало любить природу», селяне не плекають квітів, «великорос має якусь ненависть до рослин», має «холодність до краси природи» (474—5), — українець любить природу, тому «українська поезія нерозривна від природи, вона оживлює її, робить учасницею радості і горя людської душі; трави, дерева, птиці, тварини, небесні світила, ранок і вечір, весна і сніг — усе дихає, мислить, почуває разом з людиною, усе одзивається до неї чарівним голосом, то участі, то надії, то осуду» (473); 5) так само матеріяльна і духовна і любов до жінки у великоросів і українців (473); 6) в релігії увагу і інтерес великороса звертає зовнішність, форма, «буква» (463, 478), — у українців «неможливо, щоб повстав якийсь розкол з-за обряду, з-за букви» (465), у них «міцне почуття всеприсутності Божої, душевна побожність, внутрішня розмова з Богом, таємне розумування про Божий промисл — —, сердечний порив до духовного, незнаного таємничого і радісного світу» (479), обряди, формули не цікавлять українця так, як зміст, обряди виконуються за приписами церкви та традицією, а спекуляції над ними немає (479); 7) в суспільнім життю у великоросів «стремління до тісного сполучення частин, знищення особистих побудів під владою загальних, нерушима законність загальної волі, — — єдність родинного життя і придавлення особистої волі ідеєю „міра”» (480), і славянофілізм і соціалізм великоросів пересякнені тим самим духом (481), — «для українця немає нічого тяжчого та неприємнішого, ніж такий порядок» (481), у великоросів панує загальність, у українців — «особиста свобода», у великоросів силомічні політичні єднання (монархія), у українців — добровільні союзи (федерація) (410—1). —

І ще кілька рис аналізує Костомаров, протиставляючи українців не тільки великоросам, а і полякам, та наближуючи їх в деяких пунктах до Новгородців. — Цікава — без огляду на неясність деяких пунктів і несправедливість до великоросів в деяких питаннях (фантазія, релігійність) — сама спроба такої широкої і детальної характерології. Вона базується на уявленні, що життя народу виникає із внутрішньої глибини його духа, що повстала вже в найдавнішій минувшині, з утворенням самого плем'я. Костомаров одного разу символізує цю глибину духа, як ніби заховану в «великій народній могилі» (273). Цей образ вічно актуального, хочби і поснулого духа народнього — теж типово романтичний і повертає нас до джерел світогляду молодих років Костомарова.

4. Пантелеймон Куліш.

Вихідні пункти світогляду кирило-методієвця Куліша досить схарактеризовані тими цитатами, що ми їх навели із його творів, говорячи про кирило-методієвське братство. Відома річ, Куліш прожив довго і пройшов довгий шлях змін світогляду ніби аж до повного противенства вихідному його світоглядові. Від романтизму він еволюціонував до позитивізму, від релігійного світогляду — до культу миротворниці-науки (IV, 347; VI, 584, й усюди в творах пізнішої доби) від православія до ідеї природньої релігії, для усіх людей і народів спільної, від козакофільства до козакофобства (яке, мовляв, аж до туркофільства його довело), а інші «хитання» Куліша так, мовляв, навіть не мали певного напрямку — «західництво» та гостра критика західньої культури змінювалися ніби в його житті кілька разів, так само змінювалися вибухи «полонофільства», «русофільства», «австрофільства», які ліквідувалися лише обставинами, що змусили Куліша ці пункти погляду лишати. —

Лише недавно було звернено увагу, що доля Куліша — є типова доля романтика, — «несталого», «непевного» людини з природи, що стремить до еволюції, до зміни, до того, щоб «спробувати» власним досвідом протилежне, суперечне, щоб не лишатися застиглим, нерухливим, мертвим духом. Еволюція Куліша — «еволюція в межах логічного розвитку даної ідеї». Трагедія Куліша — трагедія романтичної культури (В. Петров). Бо «через те, що гармонія — зв'язок і з'єднання суперечностей, гадає романтик до ідеалу гармонії наблизитись тоді, коли він йтиме од однієї протилежності до другої й так само швидко вертатиметься до першої» (O. Walzel: «Deutsche Romantik», 1923, I, 17).

І хіба при тому не було у Куліша внутрішньої єдності, провідної ідеї? Ця ідея, розуміється, ідея України. Все у світі розпадалося для Куліша на дві групи в залежності від свого відношення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники й руїники, своє й чуже, святе і «негідь» — чи так легко знайти лад в хаосі історичного та соціального буття, щоб розташувати його за

цими «принципами поділу»? Шукання провідної, основної лінії поділу на те, що за Україну і що проти неї і було ніби основною темою «хитань» Куліша. Основний принцип було ніби ним знайдено в раніші роки життя. Це був принцип романтичний і християнський заразом, і від цього принципу Куліш не відхилився аж і в найостанні роки життя. Цей основний принцип є принцип подвійності людини, двох природ, двоякого ества душі.



Мал. 29. Пантелеймон Куліш.

Ідея «внутрішньої людини» і зовнішнього в людині глибоко вразила Куліша і дала провідну ідею його «еволюціям», «рухам між суперечностями», його романтично-трагічній долі.

1. — «Серце» людини і «зовнішнє» у ній — вони завше в конфлікті, в боротьбі між собою. Це боротьба «поверхні» і «глибини» душевної. І в художніх творах, і в листах, і в наукових працях спирається Куліш на факт цього противенства. — «Серце» «глибоке», «таємне», «невідоме нікому» — один із найулюбленіших образів поезії Куліша —

Ой серденько закритє,
тихий раю, тихий раю...

— — — — —
ніхто тебе не нівечить,
бо не знає, бо не знає... (I, 111).

— — — — —
Глибокий колодязь,
Тільки дно блищить:
Твоя думка глибше
у серці таїться.
Глибокий колодязь,
води не дістати;
тебе не збагнув би
ні батько, ні мати... (I, 159).

— — — — — тихі зорі
у чистій неба висоті
поблискують у красоті
на дивнім простороні морі:
так сяє серця глибиня,
що вірує не навмання. (II, 380).

«Колиб ви знали, як глибоко в морі ростуть коралі, що з них нами-сто нижеться! отже ще глибше на дні душі людської затаїлися поетичні речі, що ними, мов дорогими кораллями, людська душа*) закрашається»... (VI, 514). — В «серці» — і «помисли» (II, 116), «думка» (I, 159), і емоціональні переживання — «туга» —

— — — — — с е р ц е
потай усіх тужить... (I, 161).
Ой с е р ц е гарячєє,
Огненная душа!
Чим же я вас погасити,
де втопити мушу? (I, 193).

В «серці» — і «надія», передчуття, провидча сила — «віра не навмання» (II, 380),

Ой широко, ой глибоко
думкою займаю.
А ще ширшу, а ще глибшу
я надію маю — — — — —
Ой нехай мої надії
будуть мої діти:
у с е р д е н ь к у г а р я ч о м у
любо їх носити (I, 213).

(Пор. «Куліш і Милорадовичівна» Київ, 1927, стор. 67, 79, 86, 96—7).
«Глибина сердечна» божествена; в ній і через неї говорить Бог —

С е р ц е чисте милостиве,
дар найкращий Бога,
Найпевніша, найпростіша
до небес дорога — — — — — (II, 124).

Мій храм у серці. Там я возхваляю,
Кого, як звати й на ім'я, не знаю (IV, 345).

«Треба угоджати тільки Богові, а Бог говорить нам через наше серце. Хто серце своє очистить от усякої скверни, той зробить його храмом Божієм, і... з його тільки благость і милосердіє» (лист до дружини 12, I, 57). Тому, що Бог живе в серці — душа стремить і повинна стремити до Бога, до добра і правди — «добро єсть на світі — єсть воно в моєму серці» (там саме). «Віддавайте як можна менше боргів природі фізичній і піднімайтеся на голубиних крилах у царство неомеженого духа» (до Н. О. Білозерської, 10, 8, 57). «Людський рід, серед своєї темноти і помилок, безустанно чинить божествене діло правди і життя. Як сонце не перестає робити своє діло посеред ночі, посеред бурі, посеред холоду і мряки, так людська душа ні на хвилину не зупиняється в своєму праведному заході коло впорядкування роду людського. Прямування її часом скрива тем-

*) В вид. Романчука, мабуть, помилково «дума».

рява, а що вона прямуй до Бога, до Його розуму, до Його правди, то се річ певна — — —» («Зап. Наук. Тов. ім. Шевченка», т. 148, стор. 268—9). — На цьому загальному потязі, стремлінні базується і взаємне притяжіння сердець, душ — «невимізковане слово — живий голос живої душі, а всяка душа нам рідна, як сестра братові, і горне-мось ми до неї, як сирота до свого на чужині» (VI, 479). «Красен Божий мир, а ще краще душа чоловіча, і тягне вона нас до себе непобідимою силою. Великі скарби своєї благости розсипав Бог у своєму красному мирові, а ще більшими скарбами збагатив чоловічу душу. І не того нам хочеться жити, щоб тільки на Божий мир дивитися: ще більш нам хочеться в чужі душі входити і благодатні скарби на скарби міняти» (VI, 475). — Себто душа, серце людини — мікрокосмос:

Я в серденьку моїм вселенную носила (I, 417)
— каже душа про себе, а про — іншу душу —

— — — світ широкий Україна,
в тобі з'явився, над людей людино! (I, 440).

«Серце» не лише носить в собі Бога і світ, але й минуле й майбутнє, — глибина серця є глибина, в якій жевріють історичні спогади і дивні передчуття, —

Забудеться ім'я моє, а серце
в далекому потомстві озоветься (IV, 179),

каже Байда. І «серце» залишається від Голки майбутньому, символічно-заховане під водами Дніпра, несе воно свої почуття і думки в майбутність —

Ой багато у Славуті
дивного, святого;
найдивніше — щире серце
Голки молодого.

Розтерзане, криваве
б'ється під водою
і все воду ісповняє
думою святою... (I, 222).

І до «серця» звертається поет з питанням про майбутнє —

— — — дивуюсь, радію, у серця питаю:
«скажи віще серце, чи скоро світ буде?».

*

Оце і є основний принцип, за яким розвиває Куліш свій «україно-центричний» світогляд. Для нього «серце», «внутрішня» людина зв'язана з Україною, з рідним краєм, з батьківщиною. «Забути» про неї можливо лише, коли зовнішнє в людині бере гору над внутрішнім. — І через усе життя Куліша тягнуться спроби то з того, то з іншого пункту погляду, то там, то тут провести демаркаційну лі-

нію між внутрішнім і зовнішнім не лише в людині, а і в світі, і в суспільстві, і в історії. — Усі антитези, протиставлення, що їх так любить Куліш, базуються на цьому основному принципі — одно є зовнішнє, друге внутрішнє («сердечне»). На внутрішньому, на «серці» можна і треба збудувати ідею України, «зовнішнє» треба відкинути, як їй вороже і шкідливе. Так виникають антитези — минуле і сучасність, народня мова і штучна мова, хутір і місто, Україна і Європа і т. д., і т. д. Персглянемо декілька таких антитез.

2. — Ми вже бачили, що із серця і через серце озивається до людей історія: крізь сучасність говорить до нас минуле. Минуле засипано, закидано, як скарб, як труна в могилі. «Скільки у нас добра на Вкраїні і ніхто тому добру ціни не знає! бо закидана рідна сторона наша всякою негіддою — —» (до Милорадовичівни, 18, II, 57). Тому (ще Шевченківський) образ «могили», в якій спить сила жива України —

Убогая, низенькая
забута могила, —
вона мені на Вкраїні
родина єдина (I, 144).

Тому і заклик —

Розкривайтеся святії
предківськії труни (I, 119).

Бо образ в о с к р е с е н н я України володіє всіма думками Куліша. — «Нас послано — пророкувати воскресення мертвих і будить сонних» (до Милорадовичівни, цит.), він підпімає

«гасло нового воскресення» («Хуторні недогарки»)

«Воскреснеш, нене, встанеш з домовини...» («Слово правди»)

«Із мертвих встане Україна» («До кобзи»)

— це звичайні образи, що приніс Куліш з собою у свій пізній період із ранніх років.

3. — Теж саме джерело і в теорії культурництва Куліша. Бо «шлях хижацтва скверний», «руїну» треба залишити, щоб п о в е р н у т и с ь до культури —

«До сем'ї культурників в е р т а й с я»,

кличе Куліш, бо його ідея культури своєрідна і уся зв'язана з образом культури землероба, «піонера з сокирою важкою», який лише о ч и щ у є рідну землю од тієї «негіді», якою вона засипана, закидана, що вирубує терни, оре переліг. що своєю працею допомагає «воскресенню» поспулого, а не творить нове. Культура не твориться, а ніби вже є дана. існує вічно, як вічне усяке історичне буття.

— — — і один атом не пропаде
з того, що втворено у самому началі,
з котрого й рід і дух народній наш іде... (I, 435).

«Ніщо не помирає на віки, крім марного». — — — «Тим то всі ми отут у громаді і всюди, де святиться в нас ім'я Божої правди, робимо діло безсмертне» (ЗНТШ. 148, стор. 269). Не пропадає і зле: «щодня ми виплачуємось за все, що зроблено недоброго з давніх давен і мусимо відплачуватись» (VI, 340). Отже «культура» ніби статична — в її динаміці лише відкривається вічне, — як «серце» (ніби «інтелігібельний характер» людини, чи народу) дане наперед, поперед усі людські вчинки. Відділя образ народу, як вічної, незмінної глибини, в якій усе часове і помилкове, випадкове «поринає», «тоне», гине без вороття.

— — — — Наша рідна Україна:
невідома глибина морська
і вольности народньої безодня (IV, 401).

4. — Тому і культурні ідеали Куліша ніби усі в минулому — від штучної, накиненої народу, мови він хоче повернути до мови



Мал. 30. Малюнок Куліша до народньої пісні.

серця, мови народньої, від города до хутора, часами — від Європи до якогось українського примітиву.

Так щодо мови. Основна нота боротьби Куліша за мову — первісність української мови (з принципового пункту погляду досить анти-філологічна теорія), мови «староруської» (не дурно ж він і українців хотів би звати «старо-руссами»). Мова — «передвічний скарб» (I, 263) народнього серця. «Велика бо сила в простому народньому слові і в простій народній пісні, і тайна тої сили — в людських серцях, а не в людському розумі. Те слово серцем люди вимовили. — — Те слово розлилось по Вкраїні піснею про радість і горе, про зоряне небо, про любії гаї і луги зелені... Прийшло до нас письменництво з чужого краю з чужою мовою. — —

— Не поняв (нарід) віри наставникам, котрі вмовляли його, що не рідною, простою, а якоюсь ніби поважнішою мовою треба в тузі і в радості серцем до серця озиватись, або свій розум перед людьми вихвалити. — — — Чужоземна наука — — все те никло в народі, як у морі капля. — — Простий нарід кланявся їм, як розумним головам, а в серці, сам того не знаючи, був од усіх їх розумніший; тим і не кидав свого рідного слова, не забував рідної пісні». Було дві мови — і «за князів варягів», і при Литві, і під Польщею, і під Москвою, — одна мова серця, друга — розуму; «схоластика по школах розуміла речі тільки головою, а серцем їх не розуміла» («Україна», 1914, 3).

Отечество собі ґрунтуймо в ріднім слові:
Воно, воно одно від пагуби втече,
піддержить націю на предківській основі...
хитатимуть її політики вотще!
Переживе воно дурні вбивання мови,
народам і вікам всю правду прорече.

5. — Як мовні проблеми розв'язує для Куліша протиставлення серця і голови, так і «побутові» в широкому сенсі (етичні, культурно-суспільні, соціальні) протиставлення хутир — город, що з тієї ж антитези «серце — голова» виростає.

Стремління до хуторного життя є стремління до життя серця:

— — — — — підемо в левади,
в поля, в лути, в гаї широкошумні — —
— — Піснями тут ми з Богом розмовляєм,
вселенна серцю нашому відкрита.
і області ми ширші осягаєм,
ніж та біднота, золотом окрита (I, 427).

«Природня простота дає людині чисте серце. — — — Ніяка наука такого правдивого серця не дасть. Наукою ми тільки розум собі прибільшуємо» («Основа», 1861, XII). «Бажалось би пожити десь в чудовій самоті, в якій ніщо не робило б на мене негативного вражіння, і в якій би душа моя обдивилася навколо себе і привела б у порядок діла свої». «Тут можна задуматися глибоко — ніщо не перешкодить — тільки небо та земля». Це життя серця є життя постичне та природнє разом: «їдеш степом по дорозі, — — дихаєш повними грудьми, довірливо дихаєш, і — нічого не бажаш, відчуваєш тільки життя, себто просте чуття буття, дорогоцінніший подарунок Провиду, джерело усіх радощів, усіх поетичних рухів серця. Це усвідомлюєш собі постійно, під впливом животворного руху степового повітря і повного свавілля у своїх вчинках». —

Звертаючися до «хуторянського» життя, ми повертаємось до життя природного, кидаємо зайве і непотрібне, а залишається нам природнє для людини та вічне. Куліш говорить про те, що від міського життя треба «втікати» — «Для мене це є сутна по-

треба життя», «необхідно повертатися іноді до первобутної дикости і суворости душі, втікати хоч на короткий час „на берега пустыннихъ волнь, въ широкошумныя дубравы”».

Цінності, що реалізуються в хуторськiм життi, є цінності вічні і сталі, вони були «за тисячу років до нас» і залишаються в далекому майбутньому, — в хуторськiм життi панує незмінність — «оту книжку читали наші предки за тисячу років до нас та й казали: правда! цю книжку і ми читаємо та й говоримо: правда, на-віки правда!... А ви (городяне) про свої книжки століт назад кричали: правда! ще краще од самої правди! а тепер про ті самі книжки на весь мир репетуєте: брехня, а отсе, що ми самі написали, отсе вже правда!» (VI, 529). Хуторяне, «наче дуби зелені, твердо на своїй рідній землі стояли» (VI, 530). І тому Куліш звертається до городян — «Оставайтесь собі при своїй городянській філософії, а нам дозвольте — — — селянську філософію проповідати, взявши її прямісенько із — Євангелія. — Робіть ви своє діло, панове, а ми своє робитимемо; а там уже колись у віках грядущих, люди побачать, кому з нас за науку й працю дякувати — — —» (VI, 539).

О тихі хутори, великі у малому,
великі тим, що є найлучче, краще в нас!

— — — — —

Ви любі втечища кохання і натхнення
від каменюк людей без серця і ума!
Ще не зазнали ви принуки просвіщення,
ще вас не поняла академічна тьма:
подайте ж гасло нам нового воскресення,
справдіть обіцянку священного Письма,
що істину колись ми серцем зрозумієм,
неволю розумом перемогти здолієм («Уляна Ключниці»).

6. — Цілком та ж саме тема і в принагідній сутичці Куліша-хуторянина з Європою (1856 р., див. В. Петров в «Житті і Революції», 1926, VII). В Європі його вражає «міщанство», — «в них людина поперше за усе — міщанин». «Історія минулого їх життя дуже цікава, сучасність нікчемна до відвороту». «Шлях по Європі — безмежна вулиця». «Місто дуже впадає в око, це логово, в яким багатий безпечний від братських претензій бідних на його маєток». «Мало ладу в європейській цивілізації». І із цього висновок — «Треба містам розсіпатися на села, на хутори і з'їздитися лише до контор на засідання на короткий час, ніяк не засиджуючись у велетенських скоповищах багатства, не утворюючи дорожнечі, не наживаючи рівнодушності до незаможних, не розриваючи сусідських зв'язків із селянами — лише тоді бідність якнебудь урівнялася б з багатством». І ця зустріч з Європою закінчується в листах Куліша акордом на честь українського примітивного життя — «ми повернулися на Україну, ліпше якої для хахла нічого не вигадати — — —».

7. — Нарешті із тої ж антитези «серце» — «голова» розвертається і протиставлення чоловіка жінці. Не лише в особистих відносинах до жінки (пор. «Куліш і Милорадовичівна», стор. 65, пор. думку Куліша про мати Гоголя), не лише в жіночих типах своїх пізніших творів (Катруся у «Байді», Маруся Богуславка, Хадиза в «Магометі і Хадизі») виявляється цей погляд. — Кулішеві ніби уявляється певна філософія культури, в якій жіночий елемент буде стояти на першому місці, бо жінка менше живе розумом, більше серцем. Та це й ліпше!» «Тут найперша річ — серце шире і якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти в гору; розум — слуга того голосу» (до Милорадовичівни, 3. V, 57), найважливіше — «Урзуміти Божу волю». Тому Куліш «шукає-ви-кликає» —

«Орлицю сміливу, крилатшу од орла»...

«Бо дух наш робиться в душі жіночій, —
дух повен жертви, повен занедбання
себе самого для добра людського — — —».

«Народи славяться великими мужами
війни й політики, науки і іскуства,
а ми пишаємось дівчатами й жінками,
вінцями краси, скарбівницями ч у в с т в а .
Розкішно живучи раями-х у т о р а м и ,
столичного вони не знають душогубства,
мов зорі в чистоті круг житні совершають,
піснями вічними с е р ц я нам просвіщають» (II, 191).

Тут Куліш несвідомо, мабуть, для себе повертає до одного з кардинальних пунктів світогляду своїх раніших років. Бож це типово романтична оцінка ролі жіночого елемента у світі, як первісного, найглибшого і найсутнішого. Це одна із найважливіших думок романтичної філософії історії (Бахофен). Так міцні були в душі Куліша коріння його романтичного світогляду, що все життя пускали нові парости із-під «негіддя», мулу і забуття, принесених часом.

*

До останніх років життя залишилися в Куліша ті есхатологічні ноти, що їх чули ми в кирило-методієвців. Почасти ці ноти — лише у фразеології. Але є і жива свідомість ч у д е с н о г о шляху, що є єдино можливий для «в о с к р е с е н н я» України. — «Глаголи Божії читаємо в переворотах царств і народів. — — — І ми на щось готуємось; а хто найперший зрозуміє Божу волю, той буде людина над людьми» (до Милорадовичівни, 3, V, 57). Відціля і свідомість власного покликання. — «А що — — коли справді Господня рука простерта надо мною? Що, коли воля Всемогущого дасть нечоловічу силу річам моїм? Що, коли мої великі муки сердечні, мої помисли нікому не висповіданий оберне дух Господень на велике, негибнущее для потомства діло?» (до неї саме, 18. II. 57).

«Я буду церкву правди
для усіх народів» (II, 465).

Ці ноти, які знижуються, правда, пізніше до *pianissimo*, є всеж надзвичайно своєрідні і самотні в часи панування позитивізму і «просвіченості». Та «кирило-методієвцем» і романтиком Куліш залишався завше.*)

5. До світогляду Шевченка.

Про світогляд Шевченка багато сперечалися і сперечаються. Його думками хотіли б підперти ту або іншу з сучасних світоглядних, або й суто-політичних позицій. Розуміється, в цьому виявляється разом і нечуливість до специфічної цінності поезії, що є виявом краси, а зовсім не правди, і незрозуміння історичного процесу, в якому кожне культурне з'явище можна і треба розуміти на тлі його часу, а не з зовнішнього йому історичного пункту погляду.

Повстає, розуміється, навіть питання, чи був у Шевченка цілісний і закінчений світогляд. Бож з його творів можна зібрати не менш різноманітні щодо змісту уривки, аніж із творів Куліша. Лише той факт, що Шевченко не був політичним письменником врятував його від того закиду в хаотичності думок, в відсутності «синтези», який робили Кулішеві. Бо й той і другий однаково натури поетичні і романтичні, і для того і для другого — цілість життя полягала в безнастанних «варіяціях» якоїсь основної особистої теми. І що варіації Куліша занадто часто переходили в сферу публіцистики, науки-історії, політики — в цьому, а не в самому психічному складі Куліша лежала його основна хибка. Шевченко був і залишився постом — тому то немає закидів йому в несталості, хитанні, зміні поглядів, бо й «погляди» ці висловлені в образах, в символах. Бож основною рисою художньої символіки є її «многозначність», її здібність до витовмачення в різних сенсах.

Лише деякі окремі центральні особливості художньої символіки Шевченка дозволяють нам всеж говорити про певний його «світогляд», дають нам право зробити спробу із одного пункту, із одного центра зрозуміти усе ним написане.

Основною рисою цілої духовної постаті Шевченка, провідним почуттям в цілій його творчості, основним патосом його життя треба визнати його «антропоцентризм», — поставлення людини в центрі цілого буття, цілого світу — як природи і історії, так і усіх сфер культури. І природа, і історія, і культура — мистецтво, наука, релігія — усе має значіння і цінність лише і виключно в залежності від цього загального і універсального

*) Уважний читач міг помітити окремі пункти надзвичайної схожості думок і виразів Куліша з думками та виразами Гоголя. Ця схожість може в окремих випадках базуватися і на безпосередньому впливі листів і творів Гоголя, — Куліш був першим видавцем листування Гоголя та уважно студіював усе, ним писане.

вихідного пункту — від людини, її переживань, бажань, потреб, стремлінь.

Цей яскравий, послідовний, «безмежний» антропоцентризм ми маємо відмітити в першу чергу, як одну із прикмет поетичного стилю Шевченка, — в його ставленню до природи. Відомо, що ставлення до природи різних епох і різних поетів далеко не однакове. Світ природи, або здається поетові цілком нейтральним, байдужим до людини, життя його тече, незалежно від життя людського; при такому світогляді природа і людина змальовуються або цілком незалежно одна від одної, або ж, як і разом, то лише з метою підкреслити з усією силою їх незалежність взаємну, їх повну байдужість, що навіть в певних випадках виростає в колосальну протилежність між ними. — Або ж людина вважається лише частиною світу природи, в ньому потоплена, або «розчинена», відкликається та відзивається на її зови; тоді в художньому образі природа веде провід і тягне за собою людину, що чи з доброї волі, а чи то з примусу має за природою слідувати. — Або ж природу вважають ворожою людині силою, що проти людини як ворог виступає, їй шкодить, її гнітить та гвалтує; для поета, що стоїть на такому пункті погляду, — боротьба людини з природою і є власний предмет художнього зображення.



Мал. 31. Тарас Шевченко в 1845 р.
(Автопортрет олівцем).

У Шевченка зустрінемо зрідка наближення до того або іншого зі згаданих пунктів погляду. Але його власний погляд, його внутрішнє «почуття» природи є інші. Для Шевченка природа є щось підрядне людині, є резонатор, або зеркало людських переживань, і вдивляючись і вслухуючись в неї, людина чує і бачить тільки себе саму. Природа відкликається на усе, що діється в серці людини, відбиває внутрішнє життя людини в наглядних образах та символах. — «Пейзаж» поезії Шевченка є, таким чином, типово «романтичний» пейзаж і нагадує в значній мірі характером свого відношення до людини пейзаж деякого з романтиків (Тіка, Айхендорфа). — Але ця властивість стилю Шевченка зовсім не запозичена ним з романтичної поезії (значіння романтичних впливів на Шевченка, щоправда, не треба занадто зменшувати), а розвинулася природно із української народньої пісні і лише проведена послідовніше, стала більш рельєфна і усвідомлена.

Але «антропоцентризм» Шевченка сягає далі. Не тільки природа відгукується на життя людського серця — «говорить» з люди-

ною, «озивається» до неї, «підслухує» її, «сумує», «хвалить Бога», «плаче», «сміється» — усе в залежності від того, що переживає людина, яка за все — в центрі образу. — — — І в історії для Шевченка, в житті історичних подій — за все людська особа і, що ще важливіше — минуле лише постільки для нього цікаве, поскільки в ньому — якісь відповідні відгуки на сучасні «суб'єктивні» проблеми. Не як епічний історик-пост підходить Шевченко до минулого, — його притягає не найбільш чуже, своєрідне, далеке від сучасності, як це найчастіше буває в «історичних письменників». Ні! його епос з повним правом можна назвати «ліричним». В минулому він бачить не ідеї, сили події, а людей, живих, конкретних людей, що «стогнуть у кайданах» і стогнуть так само, як стогнуть вони і зараз. «Неправда» і «неволя» — не є для нього загальні етичні поняття, а «неправда» людська (царів, попів, панів...) і «неволя» теж людська (мужицька, українська...), і при тому і та й друга такі самі, що залишились і досі, до часів Шевченка. Старо-жидівські «царі», Гус, первісні християне — усі вони тому й увійшли в сферу художньої уваги Шевченка, що в них він бачить щось остільки людське, що воно дожило і до його днів, щось «сучасне» і актуальне.

Що ця риса не є виявом загально-поетичного «суб'єктивізму», «еґоцентризму», як можна було б думати — це легко помітимо, як звернемо увагу на те, що якраз «еґоцентризму» в поезії Шевченка небагато, що тягне його якраз до «загальних» проблем, але для них знаходить він мову не загальних понять, або загальних образів, як це здебільшого буває з «громадськими» та філософічними поетами, а тільки схарактеризовану нами своєрідну мову антропоцентричних наскрізь образів. Навіть для нації він бере, як образ, конкретну, живу людську постать — або Прометея («Кавказ»), або ж «мати», «стару мати», «заплакану мати» («До мертвих і живих...» і інде). І кому б не належали «Книги бітія», їх дух перейнятий тим самим антропоцентризмом — всю історію в них освітлює ідея людської свободи, — отже цей антропоцентризм був спільний Шевченкові з деяким із «братчиків».

Розуміється, оцей історіософічний антропоцентризм Шевченка забарвлював собою і його відношення до релігійних проблем. Минуле релігії освітлене для нього тим саме світлом, що й історія взагалі. Не дурно Шевченко в своїх перекладах Пророків замінює Ізраїль Україною («Осії глава XIV»), а в релігійних рухах минулого — найважливіше для нього — боротьба за свободу людини («Неофіти», «Іван Гус»). «Свята Історія» теж безпосередньо зв'язується з проблемами сучасності (в «Царях» і «Саулі»).

Але не тільки це! Підхід Шевченка до цілої релігійної проблематики так само — цілком антропоцентричний. Як ми згадували. Шевченко цікавиться релігійними проблемами, читає Біблію («Єдина моя вірада», «Новий Завіт читаю з побожним трепетом»), залюбки цитує її, бере з неї епіграфи, перекладає уривки з неї, цікавиться Томою Кемпійським, і поруч з цим — «богохульствує» — не тільки

на думку поліції, а і на вражіння Максимовича, що ніби рве з ним за його «блюзнірство і віроодступництво». В щоденнику Шевченка зустрінемо не раз гострі вирази то на адресу старо-руського церковного малярства, то з приводу церковної обрядовости, — в архієрейській службі Божій він бачить «щось тибетське або японське», «лялькову комедію», та і з Святого Письма не усе він читає з інтересом — апокаліпсис для нього «ґалімаґ'я», «алеґорична нісенітниця».

Та перечитавши уважно «богохульні», «блюзнірські» місця творів і щоденника Шевченка, ми побачимо, що їх зміст є завше — виступ проти чогось, на думку Шевченка, для релігійного змісту зовнішнього та випадкового, що затемнює, псує, закриває якийсь вічний, святий, дійсний зміст релігії. — Вклонення іконам є «поганство» — «де христіяне?», «де безплотна ідея добра та чистоти?» — питається він; його дратує, що при тих «комедіях», якими йому здаються служби Божі, «читають Євангеліє» — «саме підле протиріччя»; його обурює «піяцтво і ненажерство» на Великдень і в день Петра і Павла — «великих Апостолів» і «вчителів», в день «пам'яти двох найбільших провозвісників любови й миру»; перед історичною картиною його охоплює думка про те, як «во ім'я Христа» проливаються сльози і кров людські, як «христіяне... нищать себе взаємно» — «і Господа зневажають!» Це ляматив усіх оцих і подібних місць.

І від уважного читача не залишиться захованим, в чому власне Шевченко вбачає високе, святе, правдиве в християнстві, в чому для нього полягає дійсна і вічна правда проповіді Христа. Шевченко відкидає в релігії, зокрема в християнстві, все те, що так або інакше робить з релігії якусь абстрактну силу, що не тільки є байдужа до живої конкретної людини, а й виступає проти індивідуума, перешкоджає свободному розвитку особистости, перешкоджає задоволенню внутрішніх потреб людини... Тому він — проти тих рис православ'я, що здаються йому антиестетичними (служба, традиційне церковне малярство), — бо стремління до краси є питома людині, проти усякого суевір'я, проти зловживання релігією з політичною метою, проти «пролиття крові і сліз» в ім'я релігійних цілей — проти релігійних війн, проти «інквізиції і автодафе», проти «нелюдського» ставлення церкви до деяких гріхів (самогубства, напр.). — Але у цьому усьому він бачить лише виродження, тільки підупад релігійности, що в суті своїй є загально-людська правда, що її більше в безпосередній, наївній вірі та звичаях народніх, та навіть у напівдикунів («безсловесна, поетична молитва дикуна»), аніж в церкві і церковнім життю, яке — почасти навіть зі злим наміром — «зіпсує» «панами» або «папами» (в католицтві). «Очищення» віри це завдання, за яке бореться Іван Гус, воно ж є і завданням кожної людини — віра, дійсна віра вимагає встановлення безпосереднього зв'язку, безпосереднього відношення між Богом і людьми, поруч з Богом не повинні стояти ніякі інші об'єкти нашого вклонення —

— Ми віруєм твоїй силі
і слову живому:
встане правда, встане воля,
і Т о б і о д н о м у
поклоняться всі язики
во віки і віки. — — — —

Сєбто, як це зформуловано автором «Книг битія», — «істий українець повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятувати одного Бога — Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею».

Але і «Бог — Ісус Христос» для Шевченка «антропологізується» — наближається до людини, та власне і є л ю д и н о ю, лише н а д з в и ч а й н о ю; бо божеське є людське, лише те д і й с н о людське, до чого звичайна людина не доростає і дорости не може. В якомусь сенсі Христос був ідеальною, зразковою людиною. І Богоматір, — як ідеальний тип матері змальовує Шевченко в «Марії». Думку «аналізувати серце матері по життю св. Марії», «описати серце матері по життю Пречистої Діви» Шевченко носив довго, і образ Марії є в його поезії ніби найвище здійснення тієї теми «трагедії матері» і того образу жінки, що проходить через усю поетичну творчість Шевченка. — Ця антропологізація божественних образів наближує «Марію» Шевченка до тих спроб антропологічного змальовання «Життя Христа», що так характерні для ХІХ віку.

Завдання антропологізації Святого Письма було для тих часів завданням надзвичайної сміливості, що здійснено було до того часу лише Д. Штравсом. І те, що Шевченко за таке художнє завдання взявся свідчить про силу стихійного антропоцентризму його світогляду. Але треба думати, що, коли антропоцентризм поетичний і історичний був тим природним висновком, який зробив Шевченко із власних настроїв і настроїв його оточення, то в здійсненні художньо-антропологічного образу життя Богоматері Шевченко слідував і прикладу Штравса, про якого йому доводилося може дещо чувати. Чувати про Штравса Шевченко міг від кирило-методієвців, або петербурзьких «пестрашівців». Міг чувати він в Києві і про той жарт, який відіграв близький до кирило-методієвців студент Тулуб з проф. протоієреєм Скворцовим, який полемізував на лекціях проти думок Штравса, — Тулуб прикинувся, що під впливом Штравса став невіруючим, та дав Скворцову повернути себе до віри (спогади Солтанівського). Могла дійти до вух Шевченка і пригода з проф. Авсєневим (до якого близько стояв Білозерський та ще дехто з кирило-методієвців), в якого згоріла книжка Штравса із університетської бібліотеки, і якого за це притягало міністерство до відповіді, гадаючи що може ця «безумовно заборонена» в Росії книжка дісталася до сторонніх рук (спогади О. М. Новіцького). Далі, в одному з безумовно знайомих Шевченкові творів — в «драматичній фантазії» «Йордан» А. Сови-Желіговського, з яким Шевченко зв'язався, а пізніше і познайомився через свого приятеля на засланні Б. За-

леського — зустріваємо згадки про критиків теології — Д. Штравса, Фюєрбаха, і Бруно Бауера. І нарешті в останній період життя Шевченко познайомився в Петербурзі і не раз зустрічався з російським диваком — послідовником Штравса — відомим маляром А. А. Івановим, бачив його колосальну картину «З'явлення Христа народу» і мав можливість знов пригадати собі ім'я Штравса і основну його ідею — ідею змалювання і зрозуміння Христа — «в простих людських рисах».

Але як би то не було, «антропологізації» образу Христа і Богоматері не позбавили світогляду Шевченка тієї риси, яка була основною у всіх кирило-методієвців, не позбавила його погляду на історію «христоцентричності». Та це до певної міри і в'язалося з антропоцентризмом, — Христос, як ідеальна людина — є центр усієї світової історії. Тому «секуляризація» релігійної теми розвертається у Шевченка не в дійсно блюзнірську «Гавріліаду» як у Пушкіна, а в «поему-псалом» тій, кого Шевченко звав —

Мій пресвітлий раю...
Святая сило всіх святих,
Пренепорочная, благая!
Благословенная в женах,
Святая праведная, Мати
Святого сина на землі...

І особиста трагедія Марії є для Шевченка разом трагедією вселюдською і поворотним пунктом всесвітньої історії. Життя Христа — початок нового періоду життя людства, початок панування правди, початок визволення «рабів». —

— — — як би
Пречистій Йй не дав Ти руку,
звертається він до Йосипа:

рабами б біднії раби
і досі мерли б
— — — — — і ми б
не знали — — — правди на землі.

Тому то Шевченко якось зв'язує соціальні і етичні моменти свого світогляду з своєю антропоцентричною релігійністю і виливає свої мольби в такій «молитві» —

— Молюся, плачу і ридаю:
воззри, Пречистая, на їх,
отих окрадених, сліпих
невольників, подай їм силу
Твого мученика Сина,
щоб хрест-кайдани донесли
до самого, самого краю.

*

Ми зупинилися тут лише на деяких пунктах світогляду Шевченка. Розуміється, колосальна постать Шевченка-поета може бути освітлена ще з багатьох і багатьох сторін. Ми хотіли лише підкреслити центральне в цій постаті.

6. Микола Гулак.

Дуже мало знаємо про без сумніву одного з найвидатніших серед кирило-методієвців і трохи чи не найбільш європейськи освіченого з-поміж них — Миколу Йвановича Гулака (1822—1899). Це він був одним із співрозмовців «про філософію, релігію», трохи чи не від нього йде думка про товариство, «рицарський орден», це він мріяв про всеславянську державу, «в якій буде якийсь новий, що ніколи в історії людства ще не був, державний і громадський лад, заснований на релігії Ісуса Христа та на основах перед-історичного славянства».



Мал. 32. Микола Гулак.

В пізні роки, на безнадійному засланні, яке продовжувалося для Гулака фактично усе життя — після Перми він був лише короткий час на Україні — в Одесі, а потім на Кубані, в Тіфлісі — він не залишав сутофілософічної праці. Його «Опытъ геометріи о четырехъ измѣреніяхъ» вийшов в Тіфлісі 1877 р. Книгу цю і в XX віці з визнанням згадувано (в книгах П. Флоренського «Столпъ и утверждение истины» та «Смысль идеализма»). Філософічним темам були присвячені і деякі з публічних лекцій Гулака в Тіфлісі («Канто-Лапласівська теорія», Шопенгауер). Та підняти над філософічною постаттю Гулака завісу забуття — це завдання майбутнього дослідника.

7. Літературні вказівки.

1. — Література про кирило-методієвське братство в більшості перестаріла. Найновіший матеріал у М. Возняка: Кирило-методієвське братство. Львів, 1921; В. Семевскій: Кирило-методієвское общество, 1846—47 г. («Русское Богатство», 1911, V—VI і «Голосъ Минувшаго», 1918). Важливі і дуже цікаві матеріали подають — М. Грушевський: З ідеології Кирило-Методіївців («Україна», 1914, I); Матеріали до історії Кирило-методієвського Братства («Збірник пам'яті Т. Шевченка», Київ, 1915); В. Міяковський: Люди сорокових років («За сто літ», т. II, Київ, 1929); П. Зайцев: Книги битія... (текст і стаття про «Книги» — «Наше минуле», 1918, I). Цікавий матеріал (польські паралелі до ідеології братства) дає В. Щурат: Основи Шевченкових зв'язків з поляками («Записки Наук. Тов. ім. Шевченка у Львові», т. 119—120); висновки автора про значні польські впливи на «Книги...» та на Шевченка, однак, сумнівні.

2. — Текст «Книг» і стаття про них П. Зайцева в «Нашому минулому», 1918, I. Текст «Книг» виданий також М. Возняком у Львові 1921 р.

3. — «Двѣ русскія народности» М. Костомарова передруковані в вид. Романчука «Руська письменність», т. IV, Львів, 1906; укр. переклад, на жаль, не дуже добрий (повний суто-галицьких зворотів). Про Костомарова — В. Петрова «Роман Костомарова» («Життя і Революція», 1929, II—III і окремо «Костомаров і Аліна», Київ, 1930). Варта уваги ще «Автобіографія Костомарова», Москва, 1922 і його праця «Историческое значение южно-русского народного письменного творчества» («Собрание сочинений», СПб. 1905, т. XXI).

4. — «Твори» Куліша — вид. «Руська Письменність», т. VI, в 6-ти книгах (Львів, 1908—1910). Листування розкидане. Добра біографія — Д. Дорошенко: Куліш, Київ, 1918. Бібліографія — Є. Кирилюка, Київ, 1929. Новіша бібліографія складена В. Дорошенком — в «Зап. Наук. Тов. ім. Шевченка у Львові», т. 148. Філософічного світогляду Куліша торкається брошура В. Щурата: Філософічна основа творчості Куліша, Львів, 1922, але ми не можемо погодитись з поглядом автора. Дуже цінна книга В. Петрова: П. Куліш в 50-ті роки, т. I, Київ, 1929.

5. — Про світогляд Шевченка — найважливіше — праці акад. С. Омаль-Стоцького («Літературно-Науковий Вісник», 1926 і далі; «Ювілейний Збірник Укр. Вільного Університету в Празі на честь Т. Масарика», т. II, Прага 1929) і цит. стаття В. Щурата («Зап. Наук. Тов. ім. Шевченка», т. 119—120). Інша література в моїй книзі «Філософія на Україні», Прага, 1926). Моя стаття «Шевченко і Штраус» (друкується в німецькій і українській мовах) розвиває думки, що зреферовані мною вище.

6. — Про світогляд Гулака праць немає. Дані про нього в цит. в п. 1 працях про Кирило-методієвське Братство. До біографії Гулака — Н. М. («Кієвская Старина», 1900, I); Єгіазаров («Наше Минувле», 1918, I); В. Міяковський («Шевченко і його доба», т. II. Київ, 1926 та «Збірник Інституту Т. Шевченка», Харків, 1928).

ДОДАТОК.

8. Українець — польський месіяніст.

Сучасником і духовним родичем кирило-методієвців є своєрідний представник польського месіянізму — з походження українець — Петро Семененко (1814—1886). Українець, родом з Полісся, він вже на студіях в школі в Тикотині, гімназії в Крожах, на університеті у Вільні підпав під вплив польського національного руху і 1831 року взяв участь в польському повстанні і змушений був по неуспіху його емігрувати до Франції. Там він спочатку був зв'язаний атеїстичними революційними організаціями. Але під впливом Богдана Янського 1835 р. повернувся до релігії і при тім взяв ближчу участь в діяльності месіяністичного «товариства воскресення з мертвих Божого» («ресурекціоністи»). Пізніше, як священик, він бере участь в політиці Ватикану, обстоюючи організацію католицького робітничого руху, пропагуючи католицьку філософію Томи Аквінського. В цілому шерегові творів він накреслює основи свого світогляду. Семененко «самостійний мисленник значної сили і найвизначніша постать» серед польських релігійних філософів (L. Puciata). Його історіософія уявляє собі історичний процес не як постійний рух в певному напрямі, а як вічну боротьбу сил добра і зла. Польща грає в цьому процесі ріпучу і центральну роль.

За браком спеціальних праць про Семененка (йому присвячено багато місць в книзі P. S m o l i k o w s k i: *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*. Kraków, IV томи, 1892—6), наведемо тут ширшу бібліографію його творів:

1. *Przeciwko Cerkwi Rossyjskiej. Prawda o Kościele Bożym a o Kościele Rossyjskim*. Париж. 1843.
2. *O magnetyzme*. 1850.
3. *Towiański et sa doctrine*. Париж. 1850.
4. *Obraz słowa Polskiego a jego odmian*. Poznań. 1852.
5. *O magii...* 1857.
6. *Besiady filosoficzne* («*Przegląd Poznański*», 1859—62).
7. *Sull' Averroe*. Рим. 1861.
8. *Historjosofia* («*Przegląd Poznański*», 1863).
9. *S. Petro autore della civiltà*. Рим. 1868.
10. *Quid papa et quid est episcopus ex aeterna ac divina ratione*. Рим, 1870.
11. *Credo*. Хрещіянські правди віару. Львів. 1885.
12. *Wyższy pohľad na historyę Polski*. Kraków. 1892.
13. *Ojcie nasz*. Kraków. 1896.
14. *Mistyka*. 1896.

IX.

ПАМФИЛ ЮРКЕВИЧ.

1. Життя.

Життя Юркевича глибоко символічне. Мисленник першорядної сили і проникливості думки, прекрасний лектор і письменник, професор, що блискуче почав свою кар'єру в Київській Академії і в віці всього 33 років зайняв катедру найстаршого російського університету, він помер всього 47-ми років, майже забутий, без слухачів, без аудиторії, твори ним залишені в рукопису і досі не видані, та навіть не досліджені ґрунтовно. Полеміст з надзвичайною відданістю справі, що не знижувався ні до яких особистих випадів та нападів, що в самих ворожих пунктах погляду старанно відшукував елементи «правди» і на них вказував, Юркевич на якихсь десяти років зробився об'єктом нападів усієї російської «прогресивної» преси, нападів часто невимовно брутальних та ганебних. І коли вороги Юркевича пояснювали це його політичними симпатіями до реакційних кол, симпатіями, яких він публічно ніколи не виявляв, то чи не справедливніше пояснення, що його давав сам Юркевич: «Наша епоха стоїть, дійсно, в повній протилежності до середньовіччя. Дуже часто трапляється, що в ім'я цілком в цьому невинних природничих наук переслідують і катують людину за її любов до правди духа, як колись шановні інквізитори катували і переслідували її в ім'я Христове за її любов до правди природознавства».

Памфил Данилович Юркевич (1827—74, син священника з Полтавщини, вже в Київській Академії (1847—1851) виявив блискучі здібності, і зразу по закінченню її зробився її «наставником», пізніше професором. Успіх його ріс від року на рік, підтримуючися не лише лекціями, а і досить численними працями, які він друкував, і які хоч і невеликі обсягом, та цікаві і глибокі змістом. 1860 р.

при відновленню викладів філософії в російських університетах, Юркевич був єдиним кандидатом, що міг почати читання університетських лекцій без дальшої спеціальної підготовки. Успіх його в Москві, як згадує (в листах своїх до П. Гвоздева) відомий російський історик Ключевський, був колосальний, — і заслужений. — Київські лекції Юркевича описує І. Нечуй-Левицький («Хмари», де Юркевича введено під ім'ям «Дашковича»): «Молоді студенти, приїхавши з усіх кінців Росії, вже чули про його, вже ждали чогось надзвичайного. В старім академічному корпусі — з темними вікнами, з чорними партами, в його аудиторії було повнісінько студентів, котрі сиділи цілими лавами й купою стояли у порога, прийшовши з інших курсів. Дашкович входив, сідав на катедрі і не дивився ні на кого: його очі десь ніби ховались, заходили десь глибоко, де ворушилася мисля. В вічі слухачів кидався тільки чистий широкий лоб. Його лоб займав місце очей для слухачів: так на йому було багато мислі! Кожний легенький і тоненький зморшок між бровами здавався тим місцем, де забгалася мисля і світилася звідтіль. Коли-не-коли він підіймав одну руку з пальцем, ніби показуючи на абстрактну мислю... Дашкович промовив перше слово, і всі ряди голів, неначе по електричному потоку, разом схилились уперед, насторчившись слухати. І цілу лекцію так держались голови. — І його мисля лилася чиста, як кришталь! Не було там ні одного слова зайвого, не до діла. Вся система якогонебудь філософа впливала з його уст, ніби з голови самого філософа; така вона була чиста, ясна, ціла, не порвана. — Дашкович недовго був в Академії. Його репутація пішла скрізь, і його попросили перейти в Московський університет — — —». З таким саме захопленням описує і молодий студент Ключевський лекції Юркевича, передаючи в своїх листах навіть їх зміст. А слухач Юркевича в останні роки його життя — славний російський філософ Володимир Соловйов так характеризує Юркевича, як професора, пригадуючи його «задумливу постать з піднятим до гори пальцем». — «Юркевич був глибокий мисленник, чудовий знавець історії філософії, зокрема старої, і дуже добрий професор, що читав надзвичайно цікаві для фаховців і змістовні лекції. Але з деяких сторони (!) причин він не користувався популярністю і студенти не діставали із його лекцій користи, яку могли б мати». — —



Мал. 33. Памфил Юркевич.

Цими «сторонніми причинами» було, що Юркевич не був матеріалістом і вів боротьбу з матеріалізмом в своїх творах і лек-

ціях на університеті та публічних. З незрозумілих причин матеріалізм (а саме найбільш примітивна його форма «механічний матеріалізм») вважався на ті часи якось зв'язаним з радикалізмом політичним. Цього було досить, щоб уся прогресивна російська журналістика, в цей період максимальної філософської некультурності (дванадцятилітня заборона викладів філософії на університеті зробила своє), накинулася на Юркевича, як на політичного ворога. Цю полеміку, що її розпочав Чернишевський, важко назвати інакше, як хрестовим походом темноти і некультурності, яка, не маючи сили боротися з думкою силою думки, підмінила полеміку лайкою, брехнею і особистими нападами. Проти цього знаряддя у Юркевича не було сили і він замовк на довгі роки: «боротьба велася нерівними знаряддями — на боці Юркевича було знаття, тонке розуміння, самостійна думка, і боровся він за правду, що не гине, а стоїть над часом» (Шпет). Перемогли ж — «неуцтво, нерозуміння, наслідування і інтереси моменту». Чи може бути життя трагічніше?

І в ділом історії і історика виправити помилку і несправедливість долі. Перший крок до цього зробив вже Вол. Соловйов, що за раз по смерті Юркевича писав: «Якщо висотою і свободою думки, внутрішнім тоном поглядів, а не кількістю та обсягом написаних книг характеризується значіння дійсних мисленників, то без сумніву почесне місце між ними повинно належати — Памфілу Даниловичу Юркевичу. В розумовім його характері дивним чином сполучилися самостійність і широта поглядів з щирим визнанням історичної традиції, глибоке сердечне співчуття усім сутнім інтересам життя — з тонкою проникливістю критичної думки».

2. Ідеалізм і матеріалізм.

І для сучасників, а почасти і для нащадків, постать Юркевича була постаттю борця з матеріалізмом. Критика матеріалізму здавалася їм основним його ділом. Критиці матеріалізму присвячені, мовляв, і головні твори Юркевича, критикою матеріалізму він займався і в публічних своїх лекціях, головними ворогами Юркевича були матеріалісти.

Але ми знаємо, що в університетських своїх лекціях Юркевич не менш ґрунтовно і не менш різко критикував і ідеалізм, який вважав протилежністю матеріалізму (пор. виклади Юркевича у згаданих листах Ключевського). А у своїх друкованих творах Юркевич сам згадує, що однаково помилковими, однаково хибними є з його пункту погляду обидві скрайні протилежні теорії — матеріалізм та ідеалізм. Юркевич виступав більш рішучо і більш публічно проти матеріалізму лише тому, що матеріалізм на ті часи з надзвичайною впертістю і надзвичайним догматизмом проголошували ті, за ким йшло «прогресивне суспільство», що вбачало — невідомо чому — в матеріалізмі підпору радикалізмові політичному і соціальному. Матеріалізм був загально-прийнятий із мотивів зовсім не філософського характеру. І коли Юркевич звернувся до суспіль-

ства з критикою матеріалізму, він хотів більше, ніж «спростувати», розбити помилкову метафізичну теорію, він хотів змусити це суспільство віддати собі відчит, усвідомити собі, в чому власне основні вихідні точки тих метафізичних поглядів, яких це суспільство у масі трималося. Він хотів, щоб прокинулася філософічна свідомість «некритичних матеріалістів», що прийняли матеріалізм з чужих слів, під впливом авторитету і мотивів не філософічного характеру». «Критика матеріалізму» Юркевича відзначається тим, що критик сам підкреслював, виявляв, в чому заслуга матеріалізму, в чому його історичне значіння, яка його роль. І уважний читач помітить в критиці матеріалізму у Юркевича можливість з певними відмінами направити цю критику і проти ідеалізму (та іноді Юркевич це сам підкреслює), бо і один і другий пункт погляду здаються Юркевичу однаково помилковими. — Що епоха була глуха і сліпа до такої критики — було виявом внутрішньої слабости її ідеології, виявом її філософічної байдужости, виявом її безнадійної інертності і її культурної незрілості.

Матеріалізм хоче рішити в інших формах те саме завдання, яке вже, як виявилось, не був в силах рішити «абсолютний ідеалізм». Він, як і ідеалізм, є переконаний, що пізнання все приступне, що для пізнання усе є прозоре, немає нічого непроникального. В цьому відношенні матеріалізм виявляє характер епохи, що хоче з'ясувати, вивести усе навіть і в душевному житті із знаття, викинувши із душевного життя «духовні інстинкти» і «вимоги серця» — почування, поезію, релігійність. В той час, як ідеалізм бажає дістати пізнання із чистого мислення, матеріалізм звертається до чистої наглядності. Ідеалізм хоче з'ясувати буття із мислення, матеріалізм об'являє буттям те, що дане нам в чистій наглядності. Об'єкти, що приступні наглядному пізнанню (зору, слуху, дотику і т. д.) об'являються дійсним буттям. Матеріалізм правий в тому, що він хоче дійти до пізнання дійсного буття, виходячи від наглядного пізнання. Але він не помічає тут жадних труднощів і просто проголошує дійсним об'єктивним буттям фізичну матерію.

Тому матеріалізм заплутується в труднощах, коли робить спробу із свого поняття матерії з'ясувати душевне буття. Не можна негувати, що між приступними нашому пізнанню матеріальним, просторовим та душевним, непросторовим є зв'язок. Але матеріалізм від цього зв'язку зразу переходить до ствердження генетичного походження душевного із тілесного. Проте, тілесне приступне нашому пізнанню лише через душевне. Самі з'явища органічного тілесного життя не існують для нас поза формами суб'єкта, що їх пізнає і розуміє. Визнання переходу фізичного в психічне є ніби поворот до мітології, ще гіршої, ніж мітологія первобутньої людини. «З'явища» тому і є з'явища, що вони зумовлені формами наглядності і уявління пізнаючого духа, а тому є повна нісенітниця — з'ясовувати самий дух із об'єктів, які відомі нам лише, як зовнішні з'явища. Саме поняття матерії «самої по собі» є лише

абстракція від нашої наглядности (думку цю висловлював не лише Гегель, а і такий «матеріаліст», як Ф. Енгельс).

Ще глибші труднощі, які зустріває матеріалізм при вирішенні основних проблем буття світу. Пояснення того, що є, може йти двома шляхами — можна пояснювати з'явища лише із причин, себто із впливів буття, зовнішнього у відношенні до даного з'явища, можна з'ясувати з'явища із внутрішньої природи речей, із їх єства. Ідеалізм з'ясовує усі зміни в світі, виходячи із єства, із «внутрішнього» (поняття «саморозвитку»), механістичний матеріалізм звертає увагу виключно на «зовнішнє». Але світ не є тільки збірне місце» для зовнішніх причин та умов, він має зміст, який означений в собі, внутрішнє. Юркевич вважає за потрібне визнати подвійну зумовленість всього — зумовленість зовнішніми причинами — з одного боку, і означеність у собі, внутрішнє. З'явище, яке породжують зовнішні причини, носить на собі відбиток ідеї, є в собі розумне і доцільне. — Може здаватися, що поняття атому і несе в собі думку про внутрішню зумовленість усього в світі. Юркевич показує, що це не так, що атом механістичного матеріалізму тих часів (а цю оцінку можна перенести і на сучасні спроби механістично-матеріалістичної філософії) є лише абстрактним, порожнім поняттям, що атом не має власної «натури», єства, що із себе щось би породжувала (— в сенсі *natura naturans*). Означення атому — чисто негативне і весь світ матеріалістам таки доводиться виводити виключно із зовнішніх причин та умов. — Людська психіка є добрий приклад однакової зумовленості зовнішніми причинами та внутрішнім єством. Психічне життя людини не обмежується «е м п і р и ч н о-психічним» життям. Людина здібна ставитися «критично», активно, виходячи із себе самої до усього того, що приходить до неї зовні. Та про це згодом (§§ 5—6).

Юркевич зазначає, що так само, як ідеалізм (див. у Ключевського) і матеріалізм має певні заслуги і на полі метафізики. Це зокрема підкреслення значіння конкретного (Фюєрбах), піднесення ролі індивідуального в бутті. Але матеріалізм був нездібний розвинути і цю плодотворну і значну ідею, був нездібний дійсно протиставити ігноруванню конкретного з боку раціоналізму та ідеалізму ясну і послідовну позицію. — Отже «абстрактність», ігнорування конкретного індивідуального є однаковою хибю ідеалізму і матеріалізму.

3. Платон і Кант.

Юркевич підходить ближче до означення своєї власної філософічної позиції через блискучий і глибокий розгляд центральних пунктів розвитку античної та новітньої філософії — філософічних теорій Платона і Канта («Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта»). Два і лише два основних переконання є можливі відносно людського пізнання. Можна вважати, що пізнанню приступна сама правда, а можна думати, що пізнання здібне досягнути лише загальнозначних відомостей. Перший погляд

в класичній формі репрезентовано філософією Платона, другий — Канта. Від Платона до Ляйбніца думка Платона панувала нероздільно. Кант утворив цілком нову і протилежну теорію. Юркевич вважає можливим провести порівняння позицій Платона і Канта в антитезах.

П л а т о н: Лише невидиме і позазміслове єство речей приступне пізнанню.

К а н т: Лише видиме і зміслове з'явище приступне пізнанню.

П л а т о н: Сфера досвіду є поле тіней та мрій: лише стремління розуму у позазмісловий світ є стремління до світла знаття.

К а н т: Стремитися розумом у світ позазмісловий значить стремитися у поле мрій і тіней; діяльність у сфері досвіду є стремління до світла знаття.

П л а т о н: Дійсне пізнання маємо, рухаючись мисленням від ідей через ідеї до ідей.

К а н т: Дійсне пізнання маємо, рухаючись від наглядного до наглядного через наглядне.

П л а т о н: Царствена наука є пізнання єства людського духа, його безсмертя і вищого призначення.

К а н т: Це не наука, а формальна дисципліна, що застерігає від безплідних спроб висловлювати щось певного про єство душі.

П л а т о н: Пізнання правди є для чистого розуму можливе.

К а н т: Пізнання правди неможливе ані для чистого розуму, ані для розуму, що збагачений досвідом.

Думка Канта загострена в напрямі твердження, що пізнання правди неможливе. Ми можемо досягнути лише пізнання загальнозначного. Наука і є таке загально-значне пізнання.

Цю теорію Канта Юркевич вважає «всестороннім та грозним скептицизмом». Протилежна точка погляду Платона є, на думку Юркевича, єдина правдива. Розум шукає не внутрішньої згоди в своїх твердженнях, а абсолютної правди самої. Через змісловість нам дані лише «психологічні примари», а предмети нам дані лише через розум. Розум реалізує змісловість. У змісловості предмети не є дані, а лише задані розуму, є завдання, які змісловість ставить розуму. Ці завдання розум розв'язує в сфері ідей, що є сферою об'єктивності. Кант міг, якби він послідовно продумав питання, сам прийти до висновку, що нам лише здається, що ми зустріваємо предмети в досвіді, а справді предмет усякого пізнання є завше єдиний та позазмісловий. Образ змісловості є до безмежності змінний, а

самий предмет ми маємо як теж саме, завше рівне собі самому. — Щоб досягнути ідеального предмету пізнання, треба вивести категорії із основних правд розуму. Категорії можна прикладати не лише іманентно (як вважає Кант), але і «рефлексивно» (на що вказував уже Платон), себто перевести розумом критику досвіду, піднімаючися від нього до загальних предметів пізнання. Шлях до метафізики і є, мовляв, критика розумом самих форм досвіду.

Юркевич безумовно несправедливий до Канта. Ліпше сказати, він дуже глибоко і вірно оцінив хиби Канта; його характеристика Канта (яку ми могли тут накреслити лише в дуже загальних рисах) належить до найяскравішого, що писано про Канта в світовій літературі. Але він не помітив, або не досить їх підкреслив — тих позитивних рис кантівської філософії, що відіграли величезну роль в покантівській філософії (і які в цілому вірно були одмічені Гогоцьким). Але без огляду на цю несправедливість, ми повинні дуже високо оцінити ту позитивну будову, що на цьому критичному ґрунті поставлена (а критика Юркевича безумовно дуже боляче потрапляє і дещо у самого Канта і ще більше у кантіянців, що почасти жили і писали пізніше, ніж Юркевич, і які якраз ці слабші сторони кантівської думки зробили основою своєї філософії).

Позитивні думки Юркевича попереджають де в чому на десятки років відродження платонізму, напр., в феноменології Гусерля (перший нарис 1901 року), і дуже подібні до сучасної Юркевичу спроби нового розуміння Платона у Лотце.

4. «Ідея».

Позитивна конструкція Юркевича тісно зв'язана з його інтерпретацією Платона. Нам ще, на жаль, не є приступна метафізична система Юркевича в цілому (рукопис її залишився серед паперів Юркевича і досі ще не виданий). Але він намітив основи своїх думок ще в одному з перших своїх творів («Ідея»).

Предмети пізнання нашого розуму — «ідеї» не є продукти розуму. Навпаки — вони не визначені творчістю суб'єкта, а визначають усю діяльність і творчість суб'єкта. «Правду не можна ані утворити, ані вигадати, їй належить вічне „є“, і мислення особи є лише стремління до пізнання ідеї», яка існує незалежно від цього пізнання. — Але центр ваги Юркевич покладає на те, щоб уникнути тих непорозумінь, які зв'язані з поняттям «ідеального буття» та «ідеї» і які немало нашкодили платонізмові в історії людської думки. Тут Юркевич дуже тонко і дотепно розвиває ті думки, які одночасно були розвинені Лотце, але увійшли в філософічну свідомість лише значно пізніше.

Коли ми говоримо про «буття ідеї», про те, що ідея «є», ми ніяк не повинні розуміти цього, як твердження, що ідея «існує» так, як «існують» змислові, матеріальні об'єкти, або психічні переживання, — діючі і страждаючі речі, або живі об'єкти з їх індивідуальною

долею. Ідея має буття ідеальне, яке складається лише з її правдивості. Ідея не є щось субстанціональне і дійсне, а лише «мислиме». Вона є зразкова форма дійсності, а не сама дійсність. Змислове буття відноситься до ідеального, як суб'єкт суду до об'єкту. Суб'єкт — видимі, випадкові речі змислового світу, предикат — один, простий, загальний і незмінний предмет розуму. Усі предмети, що існують, що «є» в змисловому світі є лише подібні до ідеї, є лише її «частина»; ідея є те, чим повинен бути предмет, ідеал, прабраз (ми б сказали «норма»). — Отже ідея є лише «вимога», норма. Її буття не є таке буття — «існування», як усяке інше. Вона «не є сила» — каже Юркевич.

В уявлінні, яке складається на підставі суб'єктивних асоціацій, маємо певний образ речі, в якому більше одбивається людина сама, ніж річ. Необхідність уявління є суб'єктивно-психічна. Об'єктивну свідомість про річ ми дістаємо в понятті, де виключене суб'єктивне свавілля і встановлений необхідний загальний зв'язок і відношення елементів. Коли ж ми пізнаємо єство явищ і знаходимо в ньому розумну необхідність, то ми переходимо від поняття до ідеї, — тут думка піднімається над механічною стороною предмету і бачить його розумне і одиноке єство. В понятті мислення і буття зв'язані одно з одним, але цей зв'язок їх залишається зовнішнім. В ідеї мислення і буття утотожуються одне з одним, — думка або розум визнається об'єктивним єством речей; ідея пізнається, як основа, закон і норма з'явища. Іншими словами — розум постапляється дійсним, а дійсність — розумною. В ідеї нам приступна не тільки зовнішність речі, а її внутрішній розвиток, що базується на законі і типі, які ми усвідомлюємо в ідеї (Юркевич має тут на увазі те, що можна назвати «логікою речі»). В той час як в понятті знання розбите на множиність різнородних сфер, в ідеї з'явище розуміється в «цілісному образі», в гармонії та повноті, як вияви одної основи, як роди та ступені одного безмежного життя. Ідея є, говорячи словами декого з новіших філософів, «металогічна», — стоїть вже поза межами логічного знання.

В емпіричній сфері, в галузі досвідній, ми користуємося раціональною методою, — в формі силогізму. В сфері ідей метода пізнання має бути інша. Це «спекулятивна метода», як зве її Юркевич, а власне «діалектична метода» Платона, якою в символічній її інтерпретації користувався Сковорода (Юркевич не вживає слова «діалектичний», мабуть, щоб уникнути змішування цієї методи з діалектикою Гегеля). Ця метода вбачає в ідеях основи, що радикально відрізняються від «основ» емпіричних причин (це розрізнення значно пізніше було проведено також Марбурзькою школою, що розрізняє «Grund» та «Ursache»). «В силогізмі ми „підводимо” нижче поняття під вище, в спекулятивній методі ми розвиваємо поняття до тих форм, які є дані на речах або в речах, і дійсне існування яких ми робимо розумним, з'ясовуючи те, що є, із того, що повинно бути, згідно з вимогою ідеї». Ідеї є таким чином не причини існування речей, а основи, з яких

речі з'ясовують ся. Ідея зовсім не здійснює себе сама, вона не є свій власний виконавець в світі речей, — «вічна правда не є сила, — вона є правда і цим вичерпується її буття».

Чому ж і як ідеї всеж здійснюються в світі? Як ідея, не будучи силою, опановує світ? Треба одрізняти ідею від тих чинників, завдяки яким вона стає причиною. «Потік речей підлягає вимогам ідеї в залежності від передозначення творчої волі, яка поставляє цей світ, як „влада виконавча”, тоді, як ідеї є „влада законодавча”». Але між ідеями та з'явищами стоїть не тільки творча воля Бога, а і люди. Юркевич відрізняє три сфери буття: царство ідей, або вічної правди, — царство ноуменальне, царство розумних істот — реальне і царство примарного існування тілесного світу — феноменальне. Буття дійсних живих розумних істот не вичерпується тим, що ми в них пізнаємо. Тому що ідеї є система загальних основ, ми напевно діалектично ніколи не виведемо з них індивідуального буття світу, життя, руху, розуму і душі. Хоч існування цього світу є можливе лише на загальних ідеальних основах, але його дійсність не обіймається логічною ідеєю єства, бо цей світ розумних істот може бути обґрунтований не на єстві, а на надсутньому («сверхсущественное»). Факти ми можемо — не тільки в природознавстві, а навіть у філософії — дістати лише шляхом спостереження та індукції, а не із апріорних основ. Факти тому і є факти, що в їх змісті є щось, чого не можемо звести на ідеї розуму. «Буття розумних та живих істот є нечеканий для діалектичного мислення подарунок благої істоти». Якби навіть цілком пізнали усю систему ідей, і тоді б буття індивідуальних, живих та розумних істот представлялося б нам незрозумілою долею. Знання про те, що є, залишало б нас в повнім незнатті про те, хто є. Лише через пізнання ідеї добра нам стає зрозумілим по меншій мірі, що «те, що може бути (ідея) переходить в те, що існує (дійсність) через те, що повинно бути (τὸ ἀρχαῖον)».

Вже це вчення про ідею веде Юркевича до обмеження значіння досвіду і розуму. — Ідея власне фунгує в досвіді, як недоведена передпосилка («початки позитивної науки є гіпотези, основ яких наука не вказує»). Лише філософія піднімається до безумовного, негіпотетичного («непредполагаемого»). Досвід лише схоплює можливість повстання в суб'єкті поняття. А правда, що дається в понятті, пізнається чистим розумом, розумінням самої природи речей. Єдине, що в понятті зв'язує ознаки речі, залишається і в досвіді і для формальної логіки лише вимогою єдності, і філософія розуміє цю єдність, — для неї ідеї є об'явлення вищого єства речей (божественного). Але обмеженим є і розум. Його межа — там, де починається конкретне і індивідуальне.

Юркевич не залишив нам закінченої філософічної системи. Ми знаємо лише, що його думка притягалася в минулому до Платона і Ляйбніца та до «теософської» лінії розвитку думки, до якої найближче стояв і Сковорода — до великих філософів нових часів Юркевич зараховував Я. Беме, Сведенборга. — Але ті основи, які він

розвинув, є дивним зразком чистої і прозорої філософічної думки. І якщо ідеї платонізму і теософії Юркевич був здібний розвинути в такій саме позитивній, обґрунтованій і кришталіно-прозорій формі, то треба сказати, що і наша сучасність багато втратила від того, що спадщина Юркевича так і залишилась під спудом філософічної некультурності.

Один пункт своєї філософії Юркевич розвинув дуже детально і многобічно. Цей пункт важливий і центральний для філософії Юркевича — питання про єство людини. Для християнського мисленика, яким був Юркевич, проблема антропологічна є центральна та основна (як це було, напр., і для Сковороди або Гоголя).

5. Філософія серця.

Тут ми зустріваємося з найбільш центральною із думок Юркевича. Коли він дає тонкі філософічні аналізи сучасної йому філософічної проблематики, коли він іде шляхом філософічного усвідомлення ідей, душевного життя, світу й божественного буття, то він зовсім не думає, що філософічне усвідомлення в поняттях і ідеях здібне схопити і зрозуміти усе і усяке буття, як таке. Основною рисою філософічної свідомості Юркевича є певна скромність, її істотною рисою є свідомість власних меж. Ці межі ставляться тому, що за розумом та за здібністю при допомозі розуму пізнавати світ стоїть глибша і вища за розум функція людського духа, функція, відносно якої розум є надбудовою і поверхнею, функція із якої він виростає, розвертається. Це та глибина людського духа, про яку говорив і Сковорода, говорив і Гоголь, на яку натяки зустрінемо вже в К. Т. Ставровецького — «серце» людини. Це вчення про «серце» Юркевич розвиває і обґрунтовує, виходячи із Святого Письма і творів отців церкви (див. його статтю «Серце и его значение въ духовной жизни человека»).

Юркевич рішуче негує таку точку погляду, з якої розум, думання є основою усього душевного життя. Психологія тих часів вважала, що воля і почуття є лише якимись відмінними формами і випадковими станами думання. З цього пункту погляду душевне життя людини мало б виглядати наскрізь раціонально-механічно. Моральні переживання для раціоналіста базуються на зрозумінню понять, на пізнанні. Моральна чинність людини мала б зумовлюватись абстрактною думкою про обов'язок. Не натхнене стремління до добра, не жива любов, а холодне розуміння обов'язку керує, на думку психологів-раціоналістів, моральними вчинками. Цьому раціоналістичному уявленню про людину відповідає і раціоналістичне уявлення про Бога, як про істоту, єство якої є думка, мислення, як про істоту, що утворює світ без волі і без любови, із однієї логічної необхідности.

Юркевича не задовольняє таке розуміння душевного життя.

Думкою, мисленням не обмежується повнота людської духовної істоти. Твердження, що усі сторони душевного життя можна з'ясувати із мислення, так само однобічне, як однобічна була б спроба з'ясувати усі зміслові приняття із якоїсь окремої їх групи, — наприклад, вивести слух із зору, згуки і тони із барв і фігур. Але обмежити зміслові приняття однією якоюсь його формою є неможливо. — Колиб наше душевне життя обмежувалось мисленням, то світ здавався б нам впорядкованим, але неживим, здавався б нам, як якась математична величина. В дійсності світ різноманітний, прекрасний та живий. — І в процесах пізнавчих Юркевич не хоче бачити лише раціональних функцій. Ще більше сумнівів щодо такого однобічного раціонального погляду на людину викликає не пізнавча, а моральна чинність і релігійне переживання людини. На критичних заувагах до раціоналістичної теорії пізнання, етики та філософії релігії обґрунтовує Юркевич програму своєї антираціоналістичної психології, психології, яку ми з повним правом можемо назвати «психологією серця».

Розум давав би людині можливість пізнавати світ цілком і наскрізь, але він би не міг відкрити в цьому світі буття правдивого та живого, яке дивувало б його красою форм, таємничістю і безмежною повнотою змісту. Раціональне пізнання могло б лише відбивати у собі, копіювати те, що відбувається в дійсності, себто повторювати у собі з'явища, що є сторонні і чужі для духа. Можливо, що в такому випадку усе пізнання наше мало б таку певність, як пізнання математичне. Але це значило б іти лише в ширину, а не в глибину. Найбільші філософи були свідомі того, що серце їх було джерелом зародження їх великих ідей, а мислення лише оброблювало ці ідеї, надаючи їм ясности та певности. «Філософія, як цілісний світогляд, є діло не людини, а людськості, яка ніколи не живе абстрактною, або суто-логічною свідомістю, але розкриває своє духовне життя в усій повноті та цілостності його моментів» («Ідея»). Серце попережає наш розум в пізнанні правди, зокрема в хвилини великих труднощів, коли говорить безпосередній потяг серця, як якогось морально-духовного «такту». Правда цілком засвоюється людиною тільки коли вона «паде на її серце». Та не тільки в філософській творчості, а і в примітивному пізнанні маємо зовсім не лише одну діяльність мислення. Вже просте уявлення, що утворюється нашим мисленням на підставі вражінь, що приходять зовні, можемо одрізнити дві сторони: знаття зовнішніх предметів, що ми їх уявляємо (або приймаємо), і той душевний стан, що є викликаний цим уявленням та знаттям. Ця друга сторона не підлягає раціональному обрахунку, вона є безпосереднім та своєрідним виявом нашого душевного настрою. Усяке поняття входить в нашу душу, як внутрішній її стан. «Древо пізнання не є древо життя». Для духа самого його життя є більш цінним та важливим, аніж усе його знаття. Коли ми приймаємо красу в природі або мистецтві, коли ми дивуємося величності вчинків, то усі оці переживання починає не розум наш, а серце, і до того цілком безпо-

середньо та незалежно від усього потоку наших душевних станів. Ми ніби вибираємо із світу те, що є важливе та цінне для нашого духа. Коли з теоретичної точки погляду можливо сказати, що усе, що є, є достойне нашого пізнання, то, як прийемо на увагу самий розвиток нашої морально-духовної істоти, ми повинні будемо сказати, що треба знати лише те, що є достойне нашого морального, богоподібного єства. — Правда засвоюється людиною, стає її внутрішнім придбанням, її скарбом лише тоді, якщо вона зачіпає серце людини. Лише за таку думку, що живе у серці людини, вона може боротися, обороняючи цю думку з саможертвою та героїзмом, бо тільки для серця це є можливо. Думки інших людей цікавлять нас не самі по собі, а в залежності від того, чи є вони дійсними, сердечними переконаннями людини. Нас цікавить не сама думка людини, а ставлення людини до цієї думки, — чи хвилює правда серце людини.

Останні питання вже торкаються моральних проблем. В цій сфері Юркевич ставить проти «абстрактної», «формальної» етики з не меншою рішучістю, аніж, напр., в наші часи видатніший моральний філософ сучасності — Макс Шелер. Аргументи Юркевича глибокі та проникливі. Де в чому він знов наближається до думок, що висловлені в європейській літературі десь пів-століття пізніше (напр., той самий М. Шелер). Розуміється, в сфері моральній «серце» грає ще глибшу, ще значнішу роль, ніж в пізнанні. Душевне життя людини, як воно не залежить від зовнішніх впливів та вражень, є в основі зумовлене найглибшою глибиною єства людини — її серцем. Перш за все «серце» в протилежність розумові — є принципом, що означає собою індивідуальність людини. Розум є спільний для усіх людей, його діяльність є або має бути однакою для усіх людей. Життя серця кожної людини різне, забарвлене індивідуально. Все, що входить до душі, перероблюється згідно з настроєм серця, і діяльність душі може викликати лише такий побуд, що є згідний з сердечним настроєм людини. В серці людини — основа того, що її уявлення, почуття і вчинки мають такий характер, як має її душа, і що вони мають таке особисте, осібне забарвлення, що ми визнаємо їх «в и я в о м н е в з а г а л і духовної істоти, а о к р е м о ї живої дійсної людини». Це тому, що серце, або «глибоке серце» (як зве його Св. Письмо) є джерело усіх інших сторін душевного життя. Психологічна теорія не може означити тих осібностей та одмін, з якими виникають думки та стремління людини в даній душі при певних даних обставинах. Людина є не тільки представник людської породи, в якому повторюється теж саме, що є і в інших представниках, людина є і н д и в і д у у м, себто кожна людина є лише одна єдина в своєму роді у цілому світі. Сама людина так знає свою душу — а саме не як душу взагалі, а як оцю осібну душу, з осібними думками, стремліннями і настроями. Тому то — в залежності від абсолютної індивідуальності кожної людини — можливі в історії такі з'явища і події, яких не можна вивести із загальних законів психології.

Та не тільки моральна індивідуальність людини, а і моральна чинність людини зв'язана з «серцем». Ми оцінюємо вчинки людські в залежності від того, чи вони викликані зовнішніми умовами і міркуваннями, чи випливають із безпосередніх та свободних стремлень серця. Тільки такі вчинки, що зумовлені цими стремліннями серця, ми вважаємо моральними. Християнське вчення про любов, як про джерело усіх дійсно моральних вчинків людей, базується на вченні про серце, як основі душевного життя. Добро є добро, коли воно є свободне, а не твориться з примусу, із необхідности, із інтересу. Чому люди роблять добро навіть там, де немає ніякої особистої користи, де немає навіть іншої людини, яка б це добро бачила і оцінила. Але серце людини любить добро і стремить до нього так само, як око охоче зупиняється на прекраснім образі. Християнство вчить, що людина утворена за образом та подобою Божію. Юркевич протиставляє «нахил», стремління людини до правди іншим нахилам та стремлінням — змисловим та «тварним». Юркевич сумнівається, щоб та моральна свобода, що виявляється в цій любові людини до добра, зустрічалася часто. Факти здебільшого говорять проти неї, — люди звичайно діють із особистих інтересів та осібної користи. Але Юркевич всеж переконаний, що вічне самоозначення людини до добра є можливе і є фактом дійсности. — Бо сама моральна оцінка базується в усіх людей і завше на визнанні, що безумовну, етичну цінність мають лише ті вчинки, які чиняться вільно, свободно, із любови, із серця, «усердно», а не лише із необхідности. Усе людство переконане, що моральна вартість вчинків залежить від ступені свободної любови серця до добра, для якого вчинок виконується. Найбільша помилка моральної теорії є утотоження доброго й розумного. Сучасники хочуть, на думку Юркевича, «бути розумними без переконання, та моральними без героїзму («подвига»); і одно і друге тому, що ми переносимо основні початки душевного життя із глибин серця в світлу сферу спокійного, безстрасного та безчасного розуму».

Розуміється, розум грає певну роль в нашій поведінці, але його правила і приписи можуть дістати моральний сенс лише тоді, коли ми вже живемо і діємо згідно зі своїм моральним призначенням. Закон розуму сам по собі не може бути принципом моральної поведінки. Приписам розуму бракує сили, що переводила б їх в дійсність. Приписи розуму не є причини людських вчинків, як є причиною падіння тіл сила тяжіння. Припис розуму тільки відкриває перед нами перспективу якихось вчинків, яких ще немає, але яких ми можемо чекати. Чи можу я виконати припис розуму і чи буду я його виконувати, про це моральне законодавство розуму нічого не говорить. Розум може щось вимагати, щось приписувати лише тоді, коли має перед собою живу і одушевлену людину. Самі приписи розуму повинні відповідати природі людини, не бути їй чужими. Розум править, кермує, панує, але серце породжує. Із глибини духа породжується любов. Юркевич порівнює відно-

шення розуму і серця з відношенням полум'я і олії, що цим полум'ям горить — «коли в серці зменшується олія любови, світильник згасає і моральні принципи і ідеї темніють, а потім і зовсім зникають зі свідомости». — І наша совість свідчить нам, що серце є основа морального життя. Нас не зачіпають закиди, що наш розум помилився, що ми не послухали розуму. Ми приймаємо такий закид байдужо, — як закид в тому, що ми помилилися в математичних обрахунках. Глибокий сенс і значіння мають натомісць такі докори совісти, які направлені проти нашого серця, які вважають наші злі вчинки не результатом помилки розуму, а плодом нашого злого серця. Єство християнської любови в тім і полягає, що не наш розум, а наше серце приймає страждання і потреби ближнього так, ніби це були його власні переживання. І вже коли наша діяльність звертається до зовнішнього світу, цей настрій серця приймає форми окремих певних доброчинів — справедливости, чесности, вірности і т. д.

На думку Юркевича, і релігійне переживання теж своєрідно одкриває перед нами той факт, що серце є глибша основа душевного життя. Усюди у матеріяльному світі ми бачимо причини і наслідки. Колиб усе існуюче так само складалося із наслідків і причин, у нас не було б можливости говорити про безумовну, абсолютну причину, про Бога; якраз ми тому зводимо усі кінці і початки усього існуючого до Бога, що наша самосвідомість показує нам в нашім душевнім житті таку першу причину, глибше якої ми вже нічого не бачимо — це є наше серце. Бо наше серце має в собі усю безпосередність буття, первісно поставленого Богом. Тому можемо сказати — «основа релігійної свідомости людського роду лежить в серці людини: релігія не є щось стороннє для його духовної природи, вона утворена на природньому ґрунті». Бо не розум є для нас головний аргумент, за буття Боже, а серце — «яке б значіння не мала думка про Бога, як загальну субстанцію річей, ми повинні визнати, що не до цього Бога звертається людина в своєму релігійному почутті, не перед цим Богом вона виливає скорботу своєї душі, падає на коліна і молиться. Серце людини підноситься у вірі й молитві до такої істоти, яка може слухати його ридання і полегшувати його страждання — — —» (Рецензія на «Лексикон» Гогоцького).

Юркевич вважає, нарешті, що його філософія серця розв'язує проблему відношення знаття і віри, розділяючи ті душевні функції, на яких вони базуються, і їх діяльність. Він вважає, що таким чином він з'ясовує сполучення в людині свідомости «людської», природньої та свідомости «християнської». На цих двох основах — на розумі і серці базуються ці обидві сфери людського душевного життя. На жаль, Юркевич не розроблює цієї теми далі. Бо треба показати не лише сполучення знаття і віри в одній свідомості, а і обґрунтувати їх згоду. Та для Юркевича ця згода була, мабуть, безпосередньо засвідчена його релігійним досвідом.

6. «Серце» і «голова».

Юркевич не обмежується лише доказами того, що сфера розуму не вичерпує собою усього душевного життя. Він робить спробу показати, в чому саме полягає єство, зміст сфери серця.

Вчення Юркевича до певної міри нагадує ті початки теорій підсвідомого, які намічав дехто з сучасних йому та старших за нього романтичних психологів (фон Шуберт, Бурдах, Карус, вже на початку XIX століття — Новаліс). Але Юркевич відрізняється і від них і від пізніших представників теорій «підсвідомого», а саме тим, що для нього «серце» не є н и ж ч а в порівнянні з «головою» функція, а навпаки — скоріше в и щ а. Те «серце» не є і цілком п о з а с в і д о м е, воно тільки до певної міри глибше заховане в своєму бутті, його життя є менш розчленоване і ясне, аніж життя розуму. — Та для Юркевича вчення романтиків, або деякі споріднені думки Шопенгауера могли мати значіння лише доповнень до тих поглядів на душевне життя, які він знайшов у Св. Письмі. У Св. Письмі до серця відносяться не тільки почування, пристрасті, моральні переживання, а навіть і акти пізнання. Стан серця є весь душевний стан людини, і ніколи зовнішні прояви, думки, слова і діла не можуть виявити цього стану цілком. —

Ми не будемо детально зупинятись на фізіологічних міркуваннях Юркевича, який гадав, що можна зв'язати життя тієї сторони психіки, яку він зве «серцем», з діяльністю кровоносної системи і серця яко тілесного органу — її осередка. Почасти цей зв'язок усіх почувань, афектів і волевих актів з діяльністю «кровоносної системи» зараз не зустріває ніякого сумніву. А деталі для нас тут не цікаві.

Юркевич протиставляє «серце» і «голову» і без залежності від локалізації цих сторін психіки, за їх змістом. «Голова» це теоретичний елемент духа, розум, і йому підрядні функції духа. «Серце» — моральний або практичний елемент духа, себто основа волі і афектів. — Відношення серця і голови не є відношення залежності одного із них від другого, не є відношення паралелізму подій в обох. Серце є, як висловлюється Юркевич, «задушевний» елемент в житті душі. Це значить в першу чергу, що в душевним житті є більш значні і важливі змісти, ніж ті, що є приступні нашому досвіду і спостереженню. В людській душі є сторони, що неприступні неабсолютному пізнанню («глибоке серце»). Серце є основа душевного життя. Розум — тільки світло, яке цю основу освітлює. Душа живе не тільки, як оце світло, але і як те єство, що цим світлом освітлюється. Життя ж духовне зароджується наперед світлом розуму — в пітьмі, себто в глибинах, які є неприступні нашому зору. Лише на цій основі повстає потім світло знання і розуміння. Розум є вершина, а не корінь душевного життя.

«Серце» є той принцип в душевному житті, якого не можна вивести із більш елементарних, примітивних форм душевного життя:

людська душа не тому одрізняється від інших нижчих форм душевного життя, що вона «розвинулась» під впливом якихсь зовнішніх причин. Ні! Людська душа первісно має цілком своєрідний зміст, що подібний до примітивніших форм душевного життя, але є цілком особливий і своєрідний. До найсвоєріднішого в душі належить моральна особистість людини, для якої не знайдемо в душі підстави певного, закономірного механізму, а також те почуття і свідомість безмежного, для яких немає певного носія, або представника в окремих з'явищах душевного життя. Так саме до цієї ж сфери належить і своєрідність кожної індивідуальної душі, те що робить її неподібною до усякої іншої душі. — До цих найглибших сторін психіки не можна прикласти аналітичну методу, що розчленовує з'явище та ставить питання про закони, які ними керують. Усяка аналіза припускає різнманітні і складні з'явища, які вона і розкладає, розчленовує. Основа ж душі — серце є просте і тому не піддається аналізу. Тому то наука не може знайти загальних принципів для того, щоб вирахувати наперед вчинки людські, бо вони виходять із первісної і простої основи, яку Юркевич називає, напр., «таємниця серця людини», «глибина серця».

Юркевич одхиляє однаково два протилежні пункти погляду на душевне життя — містичний та емпіричний. Містицизм вважає, що усі форми душевного життя в тому числі і розум є лише слабкий і неясний вияв повноти сердечного життя. Містик хоче поринути в темне почуття єдності і безмежності, в ту глибину серця, де на решті згасає усяке світло свідомості. Містицизм хоче замінити довгий шлях душевного розвитку, який дійсно має привести до цієї цілі, одним скоком, безпосередньо і разом опинитися коло цілі. Емпіризм вважає можливим звести усе багатство душевного життя до кількох основних форм і із них виводити усі інші. Але цей пункт погляду виявляє свою повну нездібність з'ясувати основи індивідуальності людини, безсмертя душі, релігійну свідомість і багато таємничих та дивних з'явищ душевного життя. — Правда лежить посередині між містицизмом та емпіризмом. Серце породжує лише ті з'явища душевного життя, які не можуть бути з'ясовані загальними закономірностями психіки. В ту сферу, що в ній панує загальна закономірність і правильність, серце не втручається. Воно лише розкриває себе в цій сфері і то не разом, а помалу та раз від разу. В глибині серця завше залишається джерело нового життя, нових рухів та стремлень, які не вміщуються в закінченні, обмежені форми життя душі і роблять її придатною для вічності.

Ці міркування, як ми вже зазначали, дають своєрідне розуміння сфери підсвідомого і її ролі в душі, як глибокої і вищої за свідоме основи свідомого психічного життя. Але філософія серця Юркевича є також і послідовна та гостра критика інтелектуалізму в психіці. Юркевич є представником емоціоналізму в психології, в основу душевного життя він кладе не розум і не волю, а емоціонально забарвлений принцип. Та вчення Юркевича про серце в душі теорії підсвідомого так і не було далі розвинене. Якщо пізніше в де-

яких пунктах просто протилежна Юркевичевій (і романтичній) теорія підсвідомого Фрейда, не дивлячись на свою однобічність, досягла великого успіху, то і емоціоналізм Юркевича знаходить представників та оборонців і в сучасній психології. Не зупиняючись на західних представниках емоціоналізму, згадаємо, що в російській релігійній філософії пункт погляду Юркевича було прийнято і Соловйовим, і С. та Є. Трубецькими, і Флоренським. На психологічному ґрунті емоціоналізм обороняє земляк Юркевича — В. Зінківський. В західній літературі (Т. Рібо, Г. Маєр) спроби піднести значіння емоції часто сполучені з «раціоналізацією» самого емоціонального життя («логіка почуття» Рібо, «емоціональне мислення» Маєра). Визнання емоціонального підкладу усього психічного життя у «психоаналітиків» зв'язане переважно з визнанням впливів «підсвідомого» («глибокого серця») за джерело лише «ненормальностей» і «порушень» психічного життя. Послідовний, глибокий та широкий «емоціоналізм» знайдемо може лише у Макса Шелера.

7. Мир з ближніми.

Юркевич не залишив нарисів своїх етичних поглядів. Лише принагідно (в статті «Изъ науки о человѣческомъ духѣ», в замітці «Миръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія») він розвиває певні моменти етичної теорії.

Юркевич вважає, що рід, племено є, так би мовити, «спершу», ніж індивід. Історія людського роду починається історією колективу, і людина довго не вмів і не хоче виділяти себе із загалу. Моральність людини є моральність племена, і знаття людини — авторитет старших; почуття людини — радість і жаль — є почуттями не за себе, а за щастя і нещастя племена та роду; людина оцінює себе згідно з тим, як вона оцінює ціле, ніби досконалість і хиби племена безпосередньо належать індивідууму. Загальне добро є мета первісної людини і вона лише значно пізніше виділює свою користь із користи цілого. — Але цей зв'язок людини з оточенням йде далі, ніж її племено, рід; людина зв'язує себе зі світом, що є навіть поза межами людської громади. «Живі потреби серця, що любить, що ще не охоллоло від досвіду, змушують людину бачити і любити життя навіть там, де досвідчений розум не бачить нічого живого і одушевленого. Людина починає свій моральний розвиток з рухів серця, яке бажало б усюди бачити добро, щастя, солодку гру життя, усюди хотіло б зустрівати істоти, що радуються, гріють одна одну теплотою любови, що є зв'язані між собою приязню та взаємним співчуттям. Тільки в цій формі здійсненого загального щастя вона уявляє собі світ, що є гідний існувати». Але навіть і сучасна людина, що вже відірвалася, виділилася із буття лише в суспільстві і для суспільства, що є вже еґоїстична, не може тільки цим еґоїзмом керуватися не лише у відношенні до інших людей, але і до природи: «Коли ви бачите як в'януть квіти у вашім саду, вас охоплює якесь почуття, що подібне до жалю. Ви не ба-

жали б, щоб і це життя страждало. Усе, що нагадує вам про страждання живих істот, викликає у вас жаль, — жаль не за себе, а за цілком чуже для вас життя. Так вже неодушевлена природа породжує у вас своїми вражіннями почуття не лише естетичні, а й моральні, ваше серце переживає легке хвилювання від ідеї загального добра, здійснення якої ви бажали б бачити усюди, куди б ви не направили зір». В душі людини є переживання, які непотрібні, зайві для мети змислової самоохорони. Це є богоподібне в людині. Людина визнає право речей, як таких, цікавиться ними (стремить до їх пізнання) незалежно від того, чи має це для неї якусь користь. Тим більше визнає людина право живих істот на життя, цікавиться їх долею, яка і викликає в серці людини співчуття, зацікавлення і любов. Людина подвійна по своїй природі, — егоїзм не може ніколи обмежити собою усього змісту душевного життя людини.

Вважаючи, таким чином, що людині є властивий, так би мовити, «етично-естетичний» погляд на світ, погляд, повний співчуття та любови, погляд, який виникає із природи серця людини, Юркевич так само на стремлінні серця ґрунтував і те відношення до людей, що ми його можемо назвати специфічно-етичним. — Це етичне ставлення до людей є в основі своїй «мирне». Тварини, маючи протилежні бажання «необхідно приходять до взаємної ворожечі між собою, знищують одна одну — і, або досягають свого бажання через загибель інших, або ж самі гинуть. Людина, як моральна особистість, не підлягає цій необхідності сліпо стикатися з людьми і ворогувати з ними»... Моральні вимоги справедливості та любови ведуть до встановлення миру між людьми, загальної приязні та братства. В цьому сенс старовинного привітання — «мир тобі!». —

Кожна людина має стремління доповнити себе іншими людьми не тільки в матеріальному, а головним чином в духовному сенсі. «Людина має моральний потяг до людини, як для того, щоб від її слова і від її думки дістати внутрішні побуди, так і для того, щоб у свою чергу відкрити їй свою душу, свої думки, бажання, радощі і страждання. Тут ми маємо так зване почуття людськості, яке дає нашій породі окреме, найвище значіння серед одушевлених істот цього світу, і яке взагалі буває ображене ворожим відношенням однієї людини до другої». Основне джерело цього почуття є правдива і тепла релігійність.

«В кожному становищі і при всякій діяльності ви можете кидати сім'я миру, яке, якщо не завше помітне для зору людського, то завше його побачить усевидячий Бог, як чисті початки загального добра». Єдність усього людства в одній вірі і одній думці, під одним законом — повна і безумовна єдність людськості під одним Богом — це найвища ціль людського роду. «Усі наші вчинки, уся наша поведінка має керуватися вірою, що Ісус Христос покликав весь людський рід до єдності під одним Богом. Хто перевів цю віру із простої думки в живий зміст свого духа, із голови у серце, той в кожній людині вбачає свого ближнього, знайомого, рідного,

брата. Незгоди і сутички між людьми, невідхильні в житті, не згасять в ньому почуття цієї духової спорідненості людей, себто, не згасять в ньому правди й любови, які є загальні і загальнозначні підстави для встановлення між людьми миру і братської спільності».

8. Світогляд і особистість.

В світогляді Юркевича зустріваємо спорідненість з філософічними течіями, які ми вже зустрівали на українському ґрунті в тих або інших відмінах, — це платонізм («ідея»), патристика («серце», релігійність), романтика (деякі елементи вчення про серце, ідея «цілісної філософії»)... Можна говорити і про те, що певні риси його світогляду вже зазначили себе, як типові для українського світогляду (емоціоналізм, натяки на думку «душа — мікрокосмос»). Слухач Юркевича — Володимир Соловійов підкреслює українську вдачу Юркевича — «Юркевич був родом з Полтавщини, походженням українець і назавше заховав в характері і мові яскравий відбиток свого походження. — — Індивідуальний характер Юркевича склався без сумніву на загальному тлі української натури. Йй відповідала його задумливість, поглибленість в себе, чутливість більш інтенсивна, ніж екстенсивна, — також впертість і замкненість, що доходила до хитрости. — — — Юркевич мав нахил до мовчазної контемпляції, або до тихого обміну думок з небагатьма приятелями. — — — До оцих рис треба додати ще одну, теж українську — особливий рід сконцентрованого гумору, — — він смішив мене, сам лише ледви посміхаючись».

Безумовно зв'язані з національним характером і індивідуальні, своєрідні риси Юркевича, — це його надзвичайна «обережність» у вислові думок, позитивний характер його філософії, відсутність конструкцій, а стремління базуватися на «досвіді» в ширшому сенсі, себто на «досвіді» не лише змисловому, а на «досвіді розуму». Юркевич — свідчить Вол. Соловійов — «був свідомим ворогом поспішних узагальнень і безґрунтовних конструкцій — — — філософічних систем, які із одного принципа, звичайно однобічного, і з необхідности упередженого і недостеменного, сміло виводять усе існуюче. — — Ми не повинні виводити усе існуюче із одного припущеного нами принципу, а помалу і совісно зводити усе існуюче до його дійсних початків та внутрішнього сенсу і в цьому між собою згідному сенсі усього даного вбачати, поскільки це можливо, абсолютну правду. Таким чином, пункт погляду Юркевича був широкий, вільний від усяких свавільних та наперед встановлених обмежень, емпіризм, що обіймав і усе дійсно-раціональне і усе дійсно-надраціональне, бо як те, так і інше — — — існує емпірично в універсальному досвіді людства з неменшим правом на визнання, ніж усе видиме та тілесне».

Для думки Юркевича надзвичайно характерно, що він не хотів вживати понять в якомусь вузькому однаковому завше сенсі. Він вимагав дистинкцій і одріжнень різних сенсів почуття. Він вважав.

наси́льством підганяти дане під загальні, завше одні і ті самі категорії: так в пізнанні світу «категорія буття є така проста вузька та інертна, що взагалі з нею неможна нічого почати, і тому весь зміст наших думок і досвідів треба насильно переробити, штучно опрацювати до таких простих означень, які утотожнилися б з фатальною простотою та монотонністю ідеї буття. — — — Буття не є таке безумовне і безвідносне положення. Як рух буває різний в залежності од прикмет та відношень того, що рухається, так і буття має різні ступені: воно є положення, що приймає різний сенс, в залежності від змісту, про який говоримо, що він є». Юркевич намічає, таким чином, певний «методологічний плюралізм» — визнання ріжноманітних шляхів до правди в різних сферах. — В можливості абсолютного пізнання Юркевич, взагалі кажучи, сумнівається. Але він припускає можливість пізнання про абсолютне, про Божество. Та і тут він бачить можливість різних шляхів: релігійне почуття, розумування про факти досвіду, містичне переживання... — Детального аналізу різних шляхів пізнання Юркевич не встиг дати.

Прекрасними словами закінчує Володимир Соловйов свої спогади про Юркевича — 25 років по його смерті. Згадується його філософічна постать Соловйову так: «спокійний і — — — живий, — що заспокоївся не на вже зробленому кроці, а на ясній свідомості великої путі, що лежить перед ним, ішов він помалу до вищої цілі, зупиняючися іноді, щоб — поглянути на красу Божого творіння».

9. Літературні вказівки.

Твори Юркевича, на жаль, і досі розкидані в різних виданнях. Як вже згадано, його рукописи невидані, зокрема, дуже важливий рукопис «Метафізики»; невідомо, чи заховалися літографовані записи його лекцій, що видавали його московські слухачі.

Даємо тут спис найважливіших статтів Юркевича з філософії:

1. «Идея». «Журналь Министерства Народнаго Просвѣщенія», 1859, X—XI.
2. «Матеріалізмъ и задача філософіи», там саме, 1860, III.
3. «Сердце и его значеніе в духовной жизни человѣка по ученію слова Божія». «Труды Кіевской Духовной Академіи», 1860, I.
4. «По поводу статей богословскаго содержанія, помѣщенныхъ въ Философскомъ Лексиконѣ», там саме, 1861, I, II.
5. «Доказательства бытія Божія», там саме, 1861, III, IV, V.
6. «Миръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія», там саме, 1861, III.
7. «Изъ науки о человѣческомъ духѣ», там саме, 1860, III.
8. «Языкъ фізіологовъ и психологовъ». «Русскій Вѣстникъ», 1862, IV, V, VI, VIII.
9. «Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта». «Московскія Университетскія Извѣстія», 1865/6, V.
10. «Игра подспудныхъ силъ — — — ». «Русскій Вѣстникъ», 1870, IV.

Деякі з педагогічних праць Юркевича теж мають цікавість, а саме:

1. «Чтенія о воспитаніи». Москва, 1865, IV + 272.
2. «Курсъ общей педагогики». Москва, 1869, стор. XV + 404.

Написано про Юркевича небагато. Порадити можна власне лише чотири статті: Дві згадки про Юркевича Володимира Соловйова: «О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича», передрукована в «Собраніи Сочиненій» т. I,

162—187 (тут досить докладний виклад статті «Серце») і «Три характеристики» — в «Обраніи сочиненій» т. VIII, 424—429 (гарна характеристика Юркевича); дуже добрий виклад філософічних поглядів Юркевича в статті Г. Г. Шпета: «Философское наслѣдіе П. Д. Юркевича» («Вопросы философии и психологии», 1914, V); біографічний нарис дав О. О. Ходзицький: «Профессоръ философіи П. Д. Юркевичъ» («Вѣра и разумъ», 1914, 18, 20, 22, 24). Я готую невелику монографію, присвячену філософії Юркевича.

Х.

ФІЛОСОФІЯ НА ПОСЛУГАХ НАУК.

1.

Друга половина XIX віку характеризується якимсь розпадом і роздробом потоку філософічної думки. Почасти це просте зниження, «підупад» думок, які опановували філософічну думку протягом першої половини віку: такий епігоністичний характер має гегеліянство або шопенгауерівство другої половини віку, — ані нових думок, ані нових «настроїв» епігони не дають. В меншому ступені, але теж як «підупад» можна схарактеризувати і «кантіянство» кінця XIX віку, бо і воно є епігенським в значній мірі. Далі це є підупад суто-теоретичної філософічної думки: філософія йде у найми до конкретних наук, почасти перетворюючися в методологію наук, почасти обмежуючися спробами синтези і систематизації матеріялу, позазбираного конкретними науками; лише гносеології і історії філософії ще уділяється самостійне місце поруч з конкретними науками. Нарешті, ті дійсно визначні постаті, що з'являються в ці часи, залишаються непомічені і самотні (Лютце, Ф. Brentano, Ніцше).

Немає дива, що і на Сході Європи стан утворився в цілому той самий. Та навіть ще гірше — тут приєднався до загальних умов ще вибух просвічености, що її в таких формах і в такому розмаху майже не знала Європа. Вульгарний матеріалізм (стилю Мошета — Бюхнера), або не менш вульгарний позитивізм (стилю Літре — Вирубова) зробився єдиною філософією, що вважалася гідною бути прийнятою з пункту погляду того соціального радикалізму, що запанував на десятиліття серед широких кол інтелігенції. Слова Пісарева про філософію є одним з найліпших виявів такого настрою: «Філософія втратила свій кредит в очах кожної людини, що нормально мислить; вже ніхто не вірить в її шарлатанські обіцянки, ніхто не віддається їй з пристрасним захопленням. — Якщо нормально мислячі люди і звертають на філософію свою увагу, то це робиться лише для того, щоб або посміятися над нею, або ж вкоти людей за їх вперту дурість і їх подивугідну легковірність. Серйозно займатися філософією може нині тільки людина або напівбожевільна, або хибно розвинена, або — до крайнього ступеня неук».

Тому то і серйозна філософічна думка зустрівала в російській (а почасти і українській) пресі лише знущання і насмішку. Видання творів Сковороди у 1861 році привело лише до таких оцінок його філософії, як «семинарская мертвечина», «схоластическая ерунда». Напади Чернишевського довели до одчаю Новіцького, який і припинив дальшу працю над своєю монументальною історією філософії, що зробила б честь російській філософічній літературі. Юркевича лаяли і висміювали. Так само повелось і серйозному і вдумливому позитивісту — В. Лесевичу, поки його на його щастя не заслав до Сибіру російський уряд, що надало йому зразу певного ореолу революційности і припинило напади на нього. Немає дива, що філософія сходить на манівці, або залишається лише в тісному співжитті з конкретними науками.

Щодо української філософічної думки, то для неї є ще специфічні труднощі. Друга половина XIX віку — період найбільшого національного підупаду на Україні. Інтелігенція або цілком русифікується, або в такій мірі одривається од народнього життя, що лише з певними обмеженнями та застереженнями ми можемо називати тих або інших представників філософічної думки «українцями». Певна кількість імен тих, що стояли в тіснім зв'язку з українським культурним рухом всеж залишається. Цими іменами, розуміється, не обмежується список тих мисленників, які своїм походженням та життям належали до української території. Але в інтересах наукової об'єктивности ліпше забагато обережності, ніж замало. Тому треба обмежитися лише небагатьма іменами, маючи до того на увазі, що повне зрозуміння філософічної творчості українських мисленників цього часу можливе лише на ґрунті культурних традицій — російської і (в деяких випадках) польської.

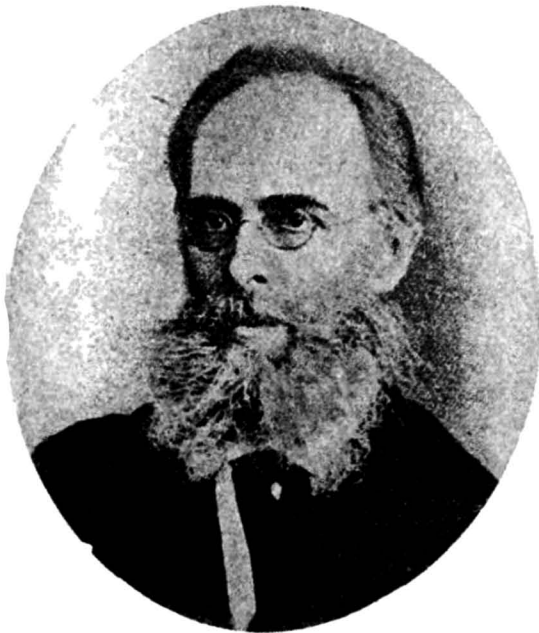
2. Олександр Потебня.

Олександр Опанасович Потебня (1835—1891) з Роменщини, вихованець Харківського університету, де на нього, між іншим, мали вплив Рославський-Петровський і Метлинський. Як професор і автор сили розвідок, Потебня придбав великий вплив, який навіть збільшився по його смерті, — «потебніянство» було і досі в розповсюдженню лінгвістичною течією на Україні і в Росії. — Значіння мали також і студії Потебні з україністики — аналізи українських пісень, видання творів Квітки і Манжури, переклади на українську мову Гомера.

Сама особа Потебні надзвичайно імпонувала учням: «Професор притягав своєю особистістю, своїм змістом, своїми поглядами; за вченим ми бачили людину, за теоретичним викладом спеціальної науки ми бачили іншу правду, що передавалася нам не доказами, а переконанням, не логічною аналізою, а настроєм. Нас притягала ця широта поглядів, це проникнення в єство явищ, — це стремління ідеалізувати явище, не втискаючи його силоміць в простолінійні узагальнення... Перед збудженим слухачем вставав безмежний про-

стір царства думки, царства правди» (Горнфельд). — «Потебня стояв на височині свого становища..., вражаючи слухачів своєю ерудицією та дивною силою і гнучкістю свого розуму... Вони схилялися перед його науковою діяльністю, схилялися перед його чесністю і правдивістю». Потебня однаково імпував цілісністю свого світогляду і суворістю своїх моральних принципів (Халанський).

Потебня, як філософ, працював майже виключно над філософією мови. Лише принагідно він висловив деякі основоположення свого світогляду, деякі погляди на філософію та її значіння. «Наука



Мал. 34. Олександр Потебня.

розбиває світ, щоб знов скласти його в злагоджену систему понять. Але ця мета віддаляється, коли ми до неї наближаємося, система заваляється від усякого факту, що в неї не увійшов, а кількість фактів не можна вичерпати. Поезія попереджає недсяжне аналітичне знання гармонії світу, вказуючи на цю гармонію конкретними образами, що не вимагають безмежної множини прийняти, і заміняючи єдність поняття єдністю уявлення, певним чином винагороджує за недосконалість наукової думки та задовольняє природжену людині потребу бачити усяди ціле і досконале. Призначення поезії — не тільки підготувати науку, але тимчасово влаштувати і за-

кінчувати невисоко над землею будову, що нею вибудована. В цьому схожість, що її вже давно помітили, між поезією і філософією. Але філософія є приступна лише небагатьом: важкий хід її не викликає віри до неї з боку почуття незадоволення однобічною уривчастістю життя, що занадто вже помалу лікує моральні страждання. — — — В цих випадках рятує людину мистецтво, зокрема поезія і релігія, що первісно тісно з нею була зв'язана». — Як повинна ставитися ця споріднена з поезією філософія до життя? «На річці Удаї, на піску був колись громадський ліс, стояв і шумів, даючи тінь і сховище звірю і птиці, покриваючи землю листом. Його вирубали, почасти спалили, а гроші віднесли задля вищої мети цивілізації до шинку та казньонної скарбниці. Це довго стирчали пні і затримували на місці тонкий шар листового перегною; але пення повикорчовували, худоба стовкла землю в порошок, вітер його розніс, дощі змили до річки, а нині там голий пісок; не росте ані чебрець, ані полинь і худоба не заходить... Вправді філософічний розум повинен стояти вище за жалі по шуму і тінистому листу, заспокоюючи себе тим, що матерія не гине, а перетворюється в усе нові та нові форми, і що хоч у селян немає лісу, а в худоби — па-

совиська, але десь коло Таганрогу міліє від наносів море, і коли воно остаточно зміліє, там, може бути, виросте ліс, ще ліпший за старий. Віра в удосконалення цього світу, що є найліпший із світів, тому, що лише він один є нам скількинебудь знаний, яку підтримують і наукові міркування про повстання вищих форм органічного життя, яка є потрібна для заспокоєння духа, не повинна засліплювати наші очі, щодо хитань рівня життя». Ця віра є «одна із неодмінних сторін людського життя», поскільки сили розуму і сфера нашого пізнання завше є надзвичайно обмежені.

Ми вже згадали, що центр уваги Потебні — філософія мови. Потебня йде в ній за В. Гумбольдом, Лотце та Штайнталем. Мова є знаряддя думки. Тому філософія мови Потебні зачіпає багато питань теорії думання і теорії пізнання. Наука і мистецтво — лише різні шляхи пізнання; з них мистецтво є навіть перший і первісний шлях. Аналізи Потебні переходять до теорії поезії. — На жаль, ще і досі не виділене тут цінне, від того, що вже віджило свій час, оригінальне від позиченого.

Із українців учнів Потебні філософією мови, філософією національності і психологією творчості займався Дм. Овсяник-Куликівський (1853—1920); філософії національності та характерології українського народу торкався М. Ф. Сумцов (1854—1924).

Із творів Потебні мають значіння для філософа в першу чергу: «Мысль и языкъ» («Журналъ Мин. Нар. Просв.», 1862, окремі видання 1892, 1913, 1922); «Изъ записокъ по русской грамматикѣ», частина I, 1874, 2 вид. 1899; «Изъ лекцій по теоріи словесности» 1892; «Языкъ и національність» («Вѣстникъ Европы», 1895); «Изъ записокъ по русской грамматикѣ», ч. II, 1899; «Изъ записокъ по русской словесности». 1905; «Замѣтки» — про Л. Толстого та Достоевського («Вопросы теоріи и психології творчества», т. V, 1913).

З праць про Потебню звертає увагу на його філософічні погляди — Т. Райнов: Александр Афанасьевич Потебня. П. 1924.

3. Володимир Лесевич.

Володимир Вікторович Лесевич (1837—1905) народ. на Лубенщині, вчився в гімназії в Києві та інженерній школі, в Інженерній Академії та Академії Генерального Штабу в Петербурзі. В 50-х роках він почав літературну працю, що нею займався все життя, друкуючи в російській прогресивній журналістиці статті філософічного, загально-наукового та етнографічного характеру. 1879 р. він був засланий до Сибіру, де і пробув два роки, з 1882 р. жив змінно на Полтавщині та в Петербурзі. В останній період життя Лесевич близько стояв до українського руху, але усі його праці друковані російською мовою. Крім дрібніших статтів, що зібрані в трьох великих томах («Сочиненія», Москва, 1915 рік. Мало вийти ще два томи; філософічні праці ввійшли у видані три томи цілком), він видав окремо теж перевидані в збірці творів: «Опытъ критическаго изслѣдованія основначаль позитивной философіи» (СПБ.

1877), «Письма о научной философии» (СПБ. 1878) і «Что такое научная философия?» («Русская мысль», 1888—9 і окремо СПБ. 1891). По смерті Лесевича вийшла брошура «Емпіріокритицизмъ, какъ единственная научная точка зрѣнія» (СПБ. 1909).

Лесевич був «строгий логік, тонкий і проникливий критик, прекрасний стиліст, великий знавець сучасних напрямків західньо-європейської філософії, переконаний пропагандист своїх ідей. — Правда, його не можна назвати „творцем“, а тільки популяризатором, не можна назвати „пророком“, а тільки оповістником» (М. Гор-



Мал. 35. Володимир Лесевич.

дієвський). Але, звернувши увагу на той час, на який припадає його чинність, ми повинні будемо визнати, що роля його в розвитку російської філософичної культури була не мала. Він знайомив російське суспільство з Контом та післяконтівським позитивізмом. Але твори Лесевича не привчали читача просто безкритично засвоювати ті або інші чужі думки. Лесевич ставився до західньо-європейської літератури критично. Він вказує хиби і помилки навіть у найбільших авторів позитивізму, у самого основоположника позитивізму О. Конта, він хоче ставитись до минулого справедливо і не відкидає просто усієї допозитивістичної філософії (як це робив дехто з позитивістів), зазначає позитивні риси

і історичне значіння навіть в найбільш далеких йому точках погляду, як от у середньовічній філософії. Навіть вороги позитивізму ставилися до філософичної діяльності Лесевича з повною пошаною та визнанням (Вол. Соловйов).

Філософичний шлях Лесевича — це перехід від позитивізму контівського до німецького позитивістичного кантіянства, а від цього останнього до того, що він зве «емпіріокритицизмом» — до поглядів Авенаріуса. Основна тема філософії, на думку Лесевича — гносеологія, — тому його не задовольняє О. Конт, що не розвинув гносеології, тому він відкидає і дуже важливу складову частину світогляду Конта — його позитивну релігію (II, 326). Центральне ставлення гносеології веде Лесевич до Канта. Правда, він не хоче обмежитися лише гносеологією, на підставі гносеології він хоче збудувати «світогляд, який складено із цілої чи усієї цілокупності позитивного знання» (I, 56). «Позитивна філософія є світогляд, складений із методичного ладу філософичних наук, що охоплюють собою усю цілокупність позитивного знання» (I, 68). Усунення метафізики, щоправда, приносить навіть «деяку шкоду», «бо наука, що відкинула метафізику і що не знає ще ніякої іншої філософії,

залишається без узагальнень і засуджує себе на накупчення матеріалу, значіння якого вона ще не усвідомила цілком певно» (II, 431). «Філософія перестала бути цілком окремою наукою, — — — вона не виділяє собі окремої сфери, не має претензії на окремий об'єкт і власну методи; але їй і не треба цього усього: вона знов дістала значіння пізнання в найвищому і найкращому сенсі цього слова» (II, 9, 225). Гносеологію і розробляє переважно Лесевич, ідучи за німецьким позитивізмом — Ласом, Рілем, Герінгом, пізніше Авенаріусом, Пецольтдом... Але і «космологія», наука про світ, повинна бути розроблена — «позитивна філософія є світогляд, що розуміє світ, як зв'язану єдність, яку управляють питомі їй закони, що відкриті при допомозі наукової методи і зведені у групи, які репрезентують сфери окремих наук, сполучених гієрархічним зв'язком, який залежить від градації з'явищ дійсного світу» (II, 431), — бо «предмет позитивної філософії є дійсність — — — себто та частина всесвіту, що приступна нашому спостереженню та досвіду» (I, 56). Та до розроблення цієї науки про світ Лесевич не підійшов, обмеживши своє завдання дослідженням шляхів до космології, дослідженням проблеми пізнання, розробленням підстав загальної наукової методології — як вже сказано — в дусі німецького гносеологічного позитивізму.

Про Лесевича див. М. Журливи́й: В Лесевич, яко філософ. Одеса, 1915.

4. А. А. Спір.

З України (з Єлисаветського повіту на Херсонщині) походив і видатний філософ другої половини XIX в. А. А. Спір, або Шпір (1837—1890), який, щоправда, життя своє прожив закордоном — в Німеччині і Швейцарії, і праці свої друкував в західньо-європейських мовах. Німець з походження, Спір цікавився українським народом, народньою творчістю, українською літературою. Чи відбилася це на його філософічних поглядах, — залишається недослідженим.

Подаємо тут спис творів Спіра та головної літератури про нього.

Головні твори Спіра:

1. Die Wahrheit (псевдоним: «Prais»). Lpz. 1866, 2 вид. (під своїм іменем, Lpz. 1867).
2. Denken und Wirklichkeit. 1873, 2 вид. 1877, французький переклад 1916.
3. Moralität und Religion. 1874, 2 вид. 1878, італійський переклад 1911.
4. Esquisses de la philosophie critique. Париж. 1887, рос. переклад 1901, італійський переклад 1913.
5. Nouvelles Esquisses de la philosophie critique. Париж. 1899. Еспанський переклад 1904.

Крім того виходили збірки його творів:

1. Kleine Schriften. 1870.
2. Studien. 1883.
3. Gesammelte Schriften, 4 томи, Leipzig, 1883—85.
4. Gesammelte Werke. 2 томи, Leipzig. 1908—1909.

Головна література про Спіра:

1. S. Spitzer: Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spir's. Вюрцбурзька

- дисертація. 1896.
2. Theodor Lessing: A. Spir's Erkenntnistheorie. Гісенська дисертація. 1899.
 3. L. Brunschvicg: La philosophie religieuse de Spir, в «Comptes rendus du 2-e Congrès international de philosophie». 1904.
 4. A. Zacharoff: Spir's theoretische Philosophie dargestellt und erläutert. Єнська дисертація. 1910.
 5. J. Benrubi: Spir et la mysticisme philosophique, в «Revue des Idées». Paris. 1911.
 6. И. Румер: Философия Шпира, в «Мысль и Слово», том I, Москва, 1917.
 7. B. Groethuysen: A. Spir, ein russischer Philosoph, в «Wissen und Leben», Zürich. 1920.
 8. Н. А. Пулевич: Воспоминания оъ А. А. Шпирѣ. «Кіевская Старина», 1895, I, VII—VII.

5. Клим Ганкевич.

На західній Україні народ. і прожив Клим Г а н к е в и ч (1842—1924), що склав докторат у Відні 1868 р., працював, як гімназійний професор в Перемишлі, Станіславові, Чернівцях, і опублікував за своє життя чимало — здебільшого дрібних — праць з філософії, філології, етнографії. До філософії мають відношення в першу чергу такі його праці:

1. Grundzüge der slawischen Philosophie, I. Heft, Krakau, 1869, 2 вид. Bzeszow, 1873.
2. Психологія, 1870.
3. Zycie, pismo a system filosoficzny B. Trentowskiego, Stanislawów, 1871.
4. Über die Grenzgebiete der Philosophie und Matematik («Leipziger Zeitschrift für exakte Wissenschaften», 1872).
5. Die Volksphilosophie bei der Kleinrussen («Auf der Höhe. Internationale Revue», Leipzig, 1881).

Ганкевич стоїть під впливом Гегеля та польських філософів (зокрема Лібеля та Трентовського). Його спроби дати характеристику славянської філософії, на жаль, не дуже глибоко сягають, і фактичний матеріал є почасти хибний. Та всеж він дав трохи чи не перші спроби характеристики славянської філософічної думки на широкій основі. Викладу власного філософічного світогляду він не дав.

6. Соціологи.

До періоду підупаду чистої філософії належить і кілька соціологів, — з них варто окремо згадати І. Федоровича, О. Строніна, Л. Мечникова, М. Туган-Барановського.

І. Ф е д о р о в и ч — галичанин. Знаємо про його дуже мало. Його «Афоризми» було видано в Коломиї 1883 року, раніше вийшли в польській мові («Aforyzmy I. F-cza», Kraków, 1873), а пізніше в російській (в Петербурзі). Головний соціологічний його твір «Організм соціальний» залишився в рукопису і відомий нам лише з переказу Кліма Ганкевича (в його «Grundzüge der slawischen Philosophie» — див. вище § 5).

Олександр Іванович Стронин (1827—1889) син селянина, скінчив історико-філологічний факультет Київського університету

і вчителював в Ніжині та Полтаві, в 60-х роках був засланий і на засланні написав свою першу працю: «Исторія и методъ», 1868; за нею йшли: «Политическая наука», СПб. 1872 та «Исторія общест-венности», 1886. Він розвиває механістичну теорію суспільства, вживаючи, як методу соціологічної аналізи, аналогій з механікою. Суспільство збудоване «пірамідально» і основний закон його будови — закон рівноваги. Зі Строниним полемізували М. Ковалевський, Михайловський, Карєєв.

Від конкретних проблем географії підійшов до соціології Лев Ільїч Мечник (ов) (1838—1888), з Харківщини, нащадок одного з приятелів Сковороди. По медичних студіях в Харкові і Петербурзі Мечников їде на Схід в дипломатичній службі, далі мандрує по Європі і знову по Сходу, 1884 року стає професором географії в Нешателі. Його основний твір: «La civilisation et les grands fleuves historiques», Париж, 1889, в російській мові резюме — «Географическая теорія розвитку историческихъ народовъ» («Вѣстникъ Европы», 1889, 3). Основна ідея Мечникова — зв'язок розвитку культури з великими ріками. Суспільство є органічне, розвиток його є прогрес свободи.

Значно молодший Михайло Іванович Туган-Барановський (1865—1919), з литовсько-татарського роду, але народжений на Україні (на Харківщині) та симпатіями своїми, а в значній мірі і громадською діяльністю, зв'язаний з українським національним рухом. Крім численних і визнаних фаховою наукою праць з політичної економії, йому належить шereg праць соціально-етичного та соціологічного характеру. Почавши з марксизму, Туган-Барановський ухилився в бік етичного розуміння соціальної проблеми. Обороні своєрідного соціалістичного соціально-етичного світогляду присвячені праці зрілого періоду його творчості. Несталість поглядів, їх зміна і корегування типові для постаті Туган-Барановського, що покладав очевидно більшу вагу на шукання правди, аніж на посідання її. —

Головні соціологічні, філософічно-соціальні та філософічні праці Туган-Барановського такі:

1. Прудонъ. Его жизнь и дѣятельность. СПб. 1891.
2. Дж. Ст. Милль. Его жизнь и дѣятельность. СПб. 1892.
3. Значеніе экономического фактора в исторіи («Міръ Божій», 1895. XII).
4. Экономическій факторъ и идеи (там саме, 1896, IV, обидві праці в дусі історичного матеріалізму).
5. Очерки изъ новѣйшей исторіи политической экономіи и социализма («Міръ Божій», 1901, окремо СПб. 1906).
6. Современный социализмъ въ своемъ историческомъ развитіи, СПб. 1906.
7. Теоретическія основы марксизма («Міръ Божій», 1904, окремо СПб. 1908). — Критика марксизму і спроба обґрунтування етичного соціалізму.
8. Къ лучшему будущему. — Статті: «Три великихъ этическихъ проблемы» (Моральный світогляд Достоевського), «Русская интеллигенція и социализмъ», «Кантъ и Марксъ». СПб. 1912.
9. Социализмъ какъ положительное ученіе. СПб. 1917.
10. Вплив ідей політичної економії на природознавство та філософію. Київ, 1925.
11. Окремі (методологічні) глави у відомому підручникові «Основы политической экономіи». СПб. 1909 та низка дальших видань.

Лише небагато сторінок філософічним, соціально-етичним та методологічним ідеям Туган-Барановського присвячено в книзі Н. Кондратєва: Михайл Іванович Туган-Барановский. П. 1923.

7. Марксизм. Микола Зібер.

Микола Іванович Зібер (родом з Таврії (1844—1888), проф. Київського університету, талановитий вчений і письменник, український громадський діяч, перший в російській літературі представник марксизму. Скінчив 1866 р. Київський університет. 1873 р. дістав доцентуру в ньому, яку вже 1875 року змушений був залишити, і працював далі як приватний вчений та письменник. Крім фахових праць, в яких він стояв на марксистському пункті погляду, він присвятив одну статтю філософії, а саме: «Діалектика въ ея примѣненіи къ наукѣ» («Слово», 1879, XI, передрук в збірнику «Войовничий матеріалізм» т. I, Харків, 1929), це, правда, тільки переклад «Антидюрінга» Енгельса; дві статті торкаються проблеми відношення між економікою та «надбудовою» — «Мысли объ отношеніи между общественною экономією и правомъ» («Слово», 1879, II, 1880, VI) та «Общественная экономія и право» («Юридическій Вѣстникъ», 1883, V, IX, XI).

8. Богдан Кістяковський.

Богдан Олександрович Кістяковський (1868—1920) — син відомого київського професора криміналіста, по довгих студіях в російських та закордонних університетах (м. ін. у Зіммеля та Віндельбанда) почав свою науково-письменницьку діяльність в дусі марксизму («Юбилейная выставка въ Базелѣ» — «Новое слово», 1897). Але вже в своїй дисертації «Gesellschaft und Einzelwesen» (1899), він відійшов від марксизму і наблизився до т. зв. «західно-південної школи» німецької філософії (Віндельбанд, Ріккерт). Протягом 20 років він в російській пресі і в російській (а пізніше українській) вищій школі захищає свої погляди в низці блискучих і глибоких статтів, що зібрані пізніше під назвою «Соціальныя науки і право» (Москва, 1916). Друга праця «Право и наука о правѣ» (Ярославль, 1917) загинула в друці (збереженого одного примірника її ще не перевидано).

Основні думки Кістяковського; — 1) «Методологічний та гносеологічний плюралізм» — себто принципове визнання для кожної сфери культури власних методів пізнання, їй притомих. Це, на думку Кістяковського «не виключає монізму в загальній синтезі»; 2) визнання об'єктивности права, щоправда, не як буття, а як «норми», або «цінності», себто визнання того, що право повстає не з суб'єктивної вигадки людей, а знаходиться, «одкривається» ними так само, як одкриваються об'єктивно-значні наукові правди.

Про Б. Кістяковського стаття В. Старосольського в «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin», том II, 1929.

ПОЯСНЕННЯ ДО МАЛЮНКІВ.

Наперед маю висловити подяку всім, хто спричинився до здобування почасти дуже рідких портретів і ін. репродукцій, а саме п. п. Д. В. Антоновичу, П. О. Богацькому, В. А. Сапіцькому, В. М. Тукалевському, а також п. інж. А. Бавмгартнеру, який ласкаво виконав репродукції 8, 9, 11, 12, 13, 14 до розділу про Сковороду.

Мал. Стор.

- | | | |
|-------|----|----------------------------------------------------------------------------|
| 1 | 25 | Із книги Ф. Тітова: Стара вища освіта у Київській Україні, Київ, 1924 р. |
| 3 | 31 | (Т. Прокопович). Із книги Тітова. |
| 5 і 6 | 34 | Із іст. літ. М. Возняка.
Наводжу вірші, що відносяться до цих малюнків: |

«Подвійний життєвий шлях».

Два пути зриши, тѣсный и пространный:
Овъ терніємъ, сей цвѣтами устланный.
Вѣдь же, яко путь въ погибель широкій,
Къ радости ведетъ тѣсенъ и жестокий.

«Почитаніє книг».

Море есть жизнѣ та: грозни имать волны.
Не вси же добрѣ плавати доволни.
Присѣдая книгамъ сей плаваєтъ:
Знаеть бо вѣтры и волны онъ знаеть.

Ще один вірш до у нас не репродукованого малюнка

«Правило жизни».

Всякое дѣло годъ любитъ и время.
Временемъ тяжесть малѣетъ и бремя,
Но мѣру вездѣ подобаєтъ знати,
Сія бо красить грады и палаты.

- | | | |
|---|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 7 | 36 | Портрет Сковороди. Один з найліпших портретів Сковороди, який, на жаль, зле заховався. Належить до XVIII. в. (?). Цей портрет, на думку Багалія, є копією з портрета, що його писав був 1794 р. для приятеля Сковороди Андрія Ковалівського маляр Лукьянов. В руках Сковорода тримає книжку з написом: «Алфавит Міра. Сковорода». За поясом видно сопілку. Напис на горі підновлено на оригіналі портрета чорнилом. Належав в кінці XIX. — початку XX. віку родині Олександрових у Харкові, а раніше родині Райпольських. Репродуковано з «бюлетеня» Музею Слобідської України ім. Г. С. Сковороди в Харкові, ч. 2—3 у 1926—27 р., табл. 1 |
| 8 | 40 | Із книги J. Boschius: Symbolographia sive de arte symbolica. Амстербурґ. 1705. Підпис на малюнку — «Sub luce lues» — «під світлом язва». Сковорода пише (басня 29, Баг. II, 171): «Довелося мені у Харкові між премудрими емлемами на стіні бачити таку: намальо- |

вана подібна до черепахи тварина з довгеньким хвостом; серед черепа сяє велика золота зоря, що його прикрашує; тому тварина ця у римлян звалася stellio, а зоря — stella; а пояснення під створінням підписане таке: sub luce lues, себто, під сіянням язва. До цього відноситься і прислів'я з євангелії: труни прикрашені». Ця емблема зустрівається і в інших збірниках (до цього мал. і далших див. мою статтю «Про джерела символіки Сковороди» — див. вище стор. 63).

- 9 40 Цей малюнок запозичений із збірника A. Alciatus, Emblemata. 1608. У Сковороди цей малюнок описано в діалогі «Алфавит міра» — розмова йде про малюнок:
А в а н а с і й: Воля ваша, не могу узнать сего хвостатого звѣря: бѣжитъ и оглядывается, схожѣ на волка.
Я к о в ъ: Бобрѣ, отгрызѣ самѣ себѣ ядра, бросивѣ, убѣгает. Вонѣ, смотри! Охотники гоняѣ его.
А в а н а с і й: На чтожѣ онѣ, дуракѣ, портитѣ самѣ себѣ?
Я к о в ъ: Охотникамѣ нужны одни его ядра для аптекарей. Ничего не падитѣ, только бы успокоитѣ себя. Вотѣ пѣсня его: «Только бы не потеряѣ сердца». (354).
- 10 45 Схема позичена із книги Н. Leisegang'a: Paulus als Denker. Lpz. 1923.
- 11 52 Малюнок із книги J. Camerarius: Emblemata. Майнц. 1697. У Сковороди — «Куц або рослина, що принесла зерно, яке падає з гори на земну поверхню, з підписом: чекаю майбутнього життя» (269, діалог «Кільце»). Підпис у Camerarius'a той самий.
- 12 52 Малюнок із книги J. Camerarius: Emblemata. Нюрнберг. 1677. У Сковороди — Лонгін: А ось, бачиш літає коло свічки ночной метелик. —
Ермолай: Який же біс несе його до несродного? — — —
Лонгін: — — Ось прочитай долі йому нагороду: «бажання моє загубить мене» — (355).
- 13 55 Із Альціата (цит. вище). Перший мал. сліпий і хромий — (у Сковороди, див. 356, також 214—15).
- 14 55 Нарцис при джерелі. У Сковороди тема цілого твору (75—120).
- 15 57 Із амстердамських Symbola et emblemata (див. стор. 41). Підпис: «Конецъ отъ начала происходитъ»; у Сковороди: фігура змія з написом «Від тебе, Боже, початок, в тобі й скінчиться» (269).
- 16 57 Відтіля також. Підпис: «Единая мнѣ довольная есть». У Сковороди: «Серце, що стремить до вічного, зображувалося образом стріли, що летить угору до зорі, з підписом: „Його одного мені досить”» (269).
- 17 57 Відтіля також. Підпис: «На постоянствѣ успокоюся». У Сковороди — в багатьох місцях (див. мал. 19).
- 18 57 Відтіля також. Підпис: « Дуракѣ на него уповаеѣ». У Сковороди: «Куля земна з короною і скипетром, але опрокинена»... Підписано таке: «Дурень надіється на нього» (269).
- 19 58 Малюнок аквареллю з копії рукопису «Алфавиту Міра» Сковороди, що переходується в колишньому румянцевському музею в Москві (№ 1657). Репродуковано в книзі Багалія «Історія Слобідської України». Харків. 1918. Репродуковано тут (з огляду на технічно злу репродукцію у Багалія) з копії, що зроблена з цієї репродукції сепією п. М. Битинським (Прага). Зрівняй цей малюнок з гравюрою, що репродукуємо на малюнку 17. Пор. у Сковороди текст діалогу «Двоє»: «На незьблимости почиваю» (198).
- 20 60 Із книги J. Sambucus: Emblemata. Антверпен. 1564. «Пізнай себе» (пор. мал. 14).

Треба зауважити, що в Амстердамському збірнику маємо коло 50 емблем, які згадує Оковорода (див. цит. мою статтю), але деякі всеж не зустріваємо там (напр. бобер — мал. 9, також stellie — мал. 8; в Амстер. збірнику інший! без зір). Знімки зроблено з примірника «Symbola et emblemata», що належить бібліотеці Міністерства закордонних справ у Празі; Alciatus, Boschius і Camegarius — університетська бібліотека у Фрайбурзі в Бр., Sambucus — унів. бібл. в Тюбінгені.

- | | | |
|----|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 21 | 65 | Портрет Гамалії із цит. видання «Масонство» (стор. 65). |
| 22 | 76 | (Велланський); мал. 24, стор. 80 (Новіцький); мал. 25, стор. 80 (Гогоцький) — із книги Тітова. |
| 23 | 77 | (Максимович); мал. 28, стор. 117 (Костомаров); мал. 32 стор. 134 (Гулак) — із книги О. Кониського: Т. Шевченко — Грушевський |
| 26 | 86 | (Редькин) — із книги E. V. Radloff: Russische Philosophie. Бреславль. 1925. |
| 27 | 87 | З портрета Гоголя в вид. його творів Тихоновова. |
| 29 | 120 | Куліш в молоді роки. |
| 30 | 124 | Малюнок Куліша, що, очевидно, символічно зображує долю України. |
| 33 | 137 | (Юркевич). Із книги Тітова, значно збільшено. |
| 34 | 158 | (Потебня) Із книги «Наук. Збірник Харків. наук.-досл. катедри іст. укр. культури», ч. 2—3, 1926. |
| 35 | 160 | З фотографії. За дозвіл опублікувати цей невиданий портрет В. В. Лесевича складаю щиро подяку п-і О. В. Леонтович-Брунст. |

ПОКАЖЧИК ІМЕН.

Августин — 28, 29, 49.
 Авенаріус Р. — 160, 161.
 Авіасаф — див. Альгазали.
 Авіцена — 29.
 Агіла Нетесгаймський — 29.
 Адам — 45.
 Айхондорф Й. — 108, 129.
 Алкмеон — 44.
 Альберт Великий — 29.
 Альгазали — 22.
 Альстед — 30.
 Альфонський — 75.
 Амартол — 21.
 Ангел Силезій — див. Шефлер.
 Антонович В. Б. — 20.
 Ареопазита — див. Діонісій Ареопазита.
 Аристип — 20.
 Аристотель — 13, 20—26, 28, 31, 32, 41, 44, 64.
 Арнд Й. Хр. — 65.

Баадер — 53, 77.
 Бавмайстер — 30, 67.
 Багалій Дм. — 35, 63, 74.
 Байрон — 108.

Бакунін М. — 80.
 Барсук-Мойдза Х. — 27, 64.
 Бауер Бруно — 133.
 Бахофен — 117, 127.
 Безобразова М. С. — 35.
 Бекон Френсіс — 29.
 Беме Якоб — 30, 45, 51, 65, 91, 144.
 Бердяєв — 15, 97.
 Білозерський В. — 109, 110, 111, 112, 132.
 Білоусов Н. — 73.
 Бірчак І. — 69.
 Богоматір — 132, 133.
 Богомодлевський І. — 29, 24.
 Боден Ж. — 29.
 Боецій — 28.
 Боккачіо — 29.
 Бонавентура — 29, 108.
 Бонч-Бруєвич В. — 35, 63.
 Борисов Інокентій — 80, 116.
 Бразоль П. — 73.
 Брентано Кл. — 108.
 Брентано Фр. — 156.
 Бруно Джордано — 29.
 Будей — 33.
 Бужинський Г. — 27.

Булашов Ф. — 20.
 Бурдах — 110, 150.
 Бюхнер Л. — 156.
 Вайгель Валентин — 30, 43, 45, 51, 56, 60.
 Вайсе Хр. — 85.
 Вайтлінг В. — 111.
 Вала Лаврентій — 29.
 Вальцель О. — 119.
 Василій Великий — 21, 108.
 Велланський Дан. М. — 66, 74—75, 77, 79.
 Вирубов — 156.
 Вишенський Іван — 31.
 Вівес — 29.
 Віндельбанд В. — 164.
 Вінклер — 30.
 Возняк М. — 134.
 Володимир Мономах — 21.
 Вольтер — 30.
 Вольф — 27, 30, 64, 67.
 Вордсворс — 108.
 Вунт В. — 15.
 Гаврилов М. — 64.
 Гайне Г. — 108.
 Гамалія С. І. — 27, 30, 65.
 Ганкевич Кл. — 15, 162.
 Гевлич А. — 73.
 Гегель — 9, 13, 14, 47, 53, 66, 77, 80—86, 108, 140, 143, 162.
 Гельдерлін — 108.
 Геракліт — 41, 44.
 Герінг — 161.
 Гес-де-Кальве — 73.
 Гобз — 30, 31.
 Гоголь М. В. — 14, 19, 56, 66, 73, 79, 87—107, 128, 145.
 Гототський — див. Гогоцький.
 Гогоцький С. С. — 66, 80, 82—85, 142, 149.
 Гомер — 89, 93, 157.
 Гордієвський М. — 63, 160, 161.
 Гофман Е. Т. А. — 116.
 Григорій Назіянський — 108.
 Григорій Нісський — 21, 50, 53, 54, 108.
 Гриневич — 73.
 Громов — 73, 74.
 Грушевський — 35, 134.
 Гуго-де-Сен-Віктор — 29.
 Гулак М. — 109, 110, 111, 112, 134, 135.
 Гумбольт В. — 159.
 Гус Ян — 130, 131.
 Гусерль Ед. — 142.
 Гілен — 28.
 Гете — 69, 116.

Гізель Ін. — 27.
 Горе Н. — 158.
 Грановський — 85.
 Гроцій Гуго — 30, 31.
 Давидов І. І. — 75.
 Дашкович — див. Юркевич.
 Декарт — 13, 14, 27, 30, 69, 92.
 Демокрит — 20, 28.
 Діоген (кінік) — 20.
 Діоген Лаерцій — 28.
 Діонісій Ареопагіта — 21, 22, 23, 31, 32, 43, 58.
 Дмитро Ростовський — див. Туптале́нко.
 Довгович В. — 66, 68, 69.
 Довнар-Запольський М. — 65.
 Дорошенко В. — 135.
 Дорошенко Дм. — 153.
 Достоевський. Ф. М. — 79, 90, 93, 94, 107, 159, 163.
 Дубрович А. І. — 66, 73, 75—76.
 Душ Скот — 29.
 Дютуа — див. Мамбріні.
 Екгарт Майстер — 42, 45, 51.
 Екебляд Хр. — 79.
 Енгельс Фр. — 140, 164.
 Еней Сильвій — 29.
 Епіктет — 20, 64.
 Епікур — 57.
 Еразм Роттердамський — 29.
 Ерн Ф. — 63.
 Єгіазаров — 135.
 Єсикорський С. — 73, 74.
 Єфрем Сирин — 21.
 Желіговський-Сова А. — 132, 133.
 Жуковський В. — 80, 88.
 Журлиний М. — див. Гордієвський.
 Зайцев П. — 134.
 З(аїкін) В. — 15.
 Залеський Б. — 132, 133.
 Захаров — 162.
 Зеленецький К. — 78, 80.
 Зеленогорський Ф. — 74.
 Зенон (стоїк) — 20, 28.
 Зерніков Адам — 33.
 Зібер М. — 164.
 Зіммель Г. — 164.
 Зінківський В. В. — 93, 107, 152.
 Золотницький В. Т. — 27, 64.
 Іларіон Митрополит — 21.
 Інокентій — див. Борисов.
 Іоан Дамаскін — 21.
 Іоан Златоуст — 21.
 Іриней — 58.

Кавунник — див. Велланський.
 Каліграф Вол. — 30, 34.
 Кант — 13, 14, 27, 64, 66—69, 70, 71,
 76, 78, 83, 84, 108, 134, 140, 141, 142.
 Карамзін Н. — 88.
 Кардан — 29.
 Карєєв — 163.
 Карус — 79, 150.
 Квінтіліан — 28.
 Квітка — 157.
 Кирил Єрусалимський — 21.
 Кирил Туровський — 21.
 Кирилук Є. — 135.
 Кістяковський Бог. — 19, 164.
 Кітс — 108.
 Клеант стоїк — 51.
 Клемент Александрійський — 40, 58.
 Клемент Смолятич — 21.
 Ключевський В. О. — 137, 138, 140.
 Ковалевський М. М. — 163.
 Ковалевський П. — 73.
 Ковалівський — 36.
 Ковалінський — 35, 36, 61, 65, 93,
 104.
 Коген Г. — 15.
 Козачинський Мих. — 26, 34,
 Козельський Я. — 64.
 Колубовський Я. — 15.
 Кольридж — 108.
 Коменський Я. А. — 30.
 Кондратєв Н. — 164.
 Конт О. — 160.
 Копистенський З. — 31.
 Коритарі — 73, 74.
 Костирь М. Т. — 86, 110.
 Костомаров М. — 20, 85, 109, 111,
 112—119, 135.
 Кройцер — 117.
 Кронеберг Й. Хр. — 76.
 Круліковський — 111.
 Ксенофонт — 28, 29, 64.
 Кузанський Николай — 29.
 Куліш П. — 19, 56, 66, 79, 107, 109,
 110, 111, 115, 119—128, 135.
 Кулябка С. — 27.
 Курбський кн. Андрій — 24, 31.
 Курляндцев Н. — 78—79.

 Ламене — 111.
 Лаплас — 134.
 Лас — 161.
 Лацевський В. — 34.
 Лермонтов М. В. — 98.
 Лесевич В. В. — 19, 157, 159—161.
 Лібельт — 162.
 Літре — 156.
 Лодій П. — 66, 67, 68.
 Лопатинський Т. — 27.
 Лотце — 142, 156, 159.
 Лулій Раймунд — 29, 34.

Лунін М. М. — 85.
 Любавський П. — 73.
 Любачинський І. — 73.
 Лютер М. — 114.
 Ляйбніц — 13, 14, 30, 34, 141, 144.
 Лятос Ян — 24, 30, 31.

 Маймонід Мойсей — 22.
 Маєр Г. — 152.
 Макіявелі — 29.
 Максим Ісповідник — 40, 58.
 Максимович Мих. — 19, 66, 76—78,
 79, 80, 96, 109, 110, 131.
 Малала — 21.
 Малов, протоієрей — 111.
 Мальбранш — 14.
 Мамбріні, Дюта-де — 30.
 Манжура — 157.
 Марія — див. Богоматір.
 Маркович Опанас — 109, 110, 111.
 Маркович Яків — 27, 28, 29, 41.
 Матвій, о. Константиновський — 89.
 Мацієвич Арсеній — 41.
 Меланхтон Ф. — 30.
 Мережковський — 89, 107.
 Метлинський А. Л. — 86, 157.
 Мечник(ов) Лев — 162, 163.
 Милорадовичівна — 127.
 Миславський С. — 64.
 Міль Д. С. — 163.
 Мірандола, Піко-де-ла — 29.
 Мірчук І. — 69.
 Михайловський Н. — 163.
 Міхневич Й. Г. — 80, 82.
 Міцкевич — 111.
 Міяковський В. — 134, 135.
 Могила П. — 28, 29, 33, 41.
 Мойсей — 89, 93.
 Мойсей Єгиптянин — див. Маймонід.
 Молешот — 156.

 Навроцький Ол. — 109, 110, 111.
 Надєждін Н. — 75.
 Наполеон — 70, 72.
 Нечуй-Левицький І. — 20, 137.
 Ніцше — 13, 14, 156.
 Новаліс — 110, 150.
 Новгородцев П. І. — 90.
 Новіков — 64.
 Новіцький Ор. — 80—82, 83, 132, 156.
 Ньютон — 86.

 Овсянико-Куліковський Дм. — 159.
 Одоєвський В. Ф. кн. — 75, 79.
 Окен — 74, 75, 76.
 Онуфрій, ієромонах — 30.
 Оритен — 31, 40, 58.
 Осиповський — 73, 74.

 Павел, апостол — 42, 44, 45, 131.
 Павел І, імп. — 74.

Павлов М. — 75.
Павлов П. В. — 85—86.
Паскаль — 14.
Петр, апостол — 131, 136.
Петрарка — 29.
Петро Ломбардський — 29.
Петро I, імп. — 33, 41.
Петров В. — 63, 112, 119, 126, 135.
Пецольт — 161.
Піко-де-Мірандола — див. Мірандола.

Пісарєв — 156.
Пітагор — 20, 28, 57, 90.
Платон — 13, 20, 21, 28, 31, 35, 40, 44,
49, 57, 60, 64, 71, 91, 92, 93, 140,
141, 142, 143.
Плетон Гемістрій — 29.
Плотін — 28, 41, 43, 44, 49, 51, 57,
58.
Блутарх — 28, 40.
Полетика Григ. — 64.
Полетика Мих. — 68.
Порфірій — 58.
Посяда — 111.
Потебня О. О. — 79, 157—159.
Прибилович Ст. — 34.
Прокл — 44, 46.
Прокопович Т. — 19, 27, 28, 30, 33,
34.
Прудон — 163.
Пулевич — 162.
Пурхочій — 27, 30.
Пуршо — див. Пурхочій.
Пуфендорф — 33.
Пуцята — 135.
Пушкін А. С. — 88, 133.

Радлов Е. — 67.
Райнов Т. — 159.
Редькин П. 66, 68.
Рижський І. — 73.
Р(ильський) Т. — 20.
Рібо — 152.
Ріккерт — 164.
Ріль А. — 161.
Романчук — 107, 121, 135.
Рославський-Петровський — 85, 157.
Рубан Яків — 66, 67.
Румер І. — 162.
Руніч — 74.

Савіні — 86.
Сакович Касіян — 33.
Сакулін П. — 79.
Сведенборг — 116, 144.
Свенціцький — 35.
Семевський В. — 134.
Семененко П. — 135—6.
Сенска — 28.
Сен-Мартен — 30, 56, 65.

Силезій Ангел — див. Шефнер.
Скворцов І. о. — 80, 132.
Сковорода — 14, 18, 19, 26, 27, 30,
31, 32, 33, 34, 35—63, 65, 92, 93, 94,
97, 104, 143, 144, 145, 157.
Славінецький Еп. — 27, 41.
Смаль Стоцький Ст. — 135.
Смоліковський — 136.
Смотрицький Герасим — 31.
Сова — див. Желіговський.
Сократ — 13, 20, 28, 39, 40, 56, 57,
92, 93, 108.
Соловйов Вол. С. — 137, 138, 152, 154,
155, 160.
Солтанівський — 132.
Сохацький П. — 64.
Спанінбергер — див. Шпаненберг.
Спіноза — 30.
Спір А. А. — 161—162.
Срезневський В. І. — 63.
Ставровецький Кирил Транквіліон —
19, 30, 32, 33, 56, 145.
Станкевич Н. — 80.
Старосольський Вол. — 164.
Стефенс — 74, 79.
Стронин О. — 162, 163.
Суарец — 25, 30.
Сузо — 43, 45.
Сумцов — 159.

Тавлер — 42, 51.
Тасо — 29.
Теодосій Печерський — 21.
Теофан — див. Авсєнев.
Тимковський — 65.
Тік — 129.
Тов'янський А. 136.
Толстой Лев — 159.
Тома Аквінський — 29, 108, 135.
Тома Кемпійський — 116, 130.
Трентовський Б. — 162.
Трубецкой Є. кн. — 152.
Трубецкой С. кн. — 152.
Туган-Барановський Мих. — 162—
—163, 164.
Тулов М. А. — 82.
Тулуб — 111, 132.
Тупиця Тр. — 82.
Тупталенко, Дмитро Ростовський —
27, 28, 29.

Ульріці Г. — 85.

Федорович І. — 162, 163.
Фенелон — 30.
Феслер І. А. — 67.
Філіпович Афанасій — 30.
Філон Александрійський — 28, 39,
40, 44, 51, 53, 54, 57, 58, 60, 61.
Фіхте — 13, 47, 53, 66, 68, 69—74,
76, 84.

Флоренський П. о. — 134, 152.
Флоровський Г. — 15.
Фосрбах Л. — 133, 140.
Франк Себастьян — 43, 51.
Фройд — 152.
Фьодоров Н. — 82.

Халанський М. — 74, 158.
Ханенко — 28.
Хлапонін Гр. — 73.
Хмельницький І. П. — 27, 63—64.
Ходзицький О. о. — 156.
Хоткевич Г. — 63.
Христос — 42, 45, 48, 61, 91, 94, 102,
105, 109, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 131, 132, 133, 134.

Цабарела — 29.
Цицерон — 28, 31, 64.

Чачковський Й. — 86.
Чернишевський Н. Г. — 82, 138, 157.
Чижевський Дм. — 15, 20, 35, 63,
74, 79, 86, 94, 135, 156.

Шад Й.-Б. — 26, 66, 68, 69—74, 75,
76.
Шахматов М. В. — 35.
Шевченко Т. — 79, 82, 107, 109, 123,
128—134, 135.
Шелер М. — 15, 147, 152.
Шеллінг — 13, 47, 53, 66, 68, 74—79,
82, 84, 108.
Шефлер Йоган — 30, 43, 45, 49, 50,
51, 58, 61.

Шіллер Фр. — 69, 108, 116.
Шопентауер — 134, 150.
Шпаненберг — 31.
Шпет Г. Г. — 67, 76, 79, 81, 86, 138,
156.
Шпір — див. Спір.
Штайнталь — 159.
Штенцель Ю. — 15.
Штраус Д. — 111, 132, 133, 135.
Шуберт — 79, 110, 150.
Шульце-Енезідем — 67.

Щурат В. 15, 35, 134, 135.

Юліян Відступник, імц. — 28.
Юнг — 67.
Юркевич П. Д. — 14, 18, 19, 56, 79,
92, 93, 136—156.

Яворський Ст. — 27, 28, 33, 34, 41.
Яворський Ю. — 69.
Якоб Л. Г. — 66, 68.
Яновський Т. — 27.
Янський Б. — 111, 135.

Alciatus A. — 41.
Benrubi I. — 162.
Boschius J. — 41.
Brunchvigc L. — 162.
Camerarius J. — 41.
Groethyusen B. — 162.
Lessing Th. — 162.
Spitzer S. — 161.
Stähler P. — 74.
Vaenus O. — 41.

ТОГО Ж АВТОРА:

Книги:

1. Льогіка. Конспект лекцій. Прага. 1924. Стор. 331 (вичерпано).
2. Грецька філософія до Плятона. Хрестоматія. Прага. 1927. Стор. XXIV + 306 (вичерпано).
3. Філософія на Україні. Спроба історіографії питання. Прага. 1926. Стор. 200 (вичерпано). 2 видання. Прага. 1929. Частина I. Стор. 144.
4. Skovoroda. Dichter. Denker. Mystiker. Prag. 1931. Коло 100 стор.

Головні статті:

1. На теми філософії історії. «Спудей». 1925, № 2—3, стор. 4—11.
2. Думки про Шевченка. Естетичні та історично-філософські фрагменти. Там саме. 1926. № 4, стор. 31—40.
3. Магістер Йоган Гербіній та його книга про київські печери 1675 року. «Книголюб». 1927, III, стор. 20—34.
4. Психологія та бібліотекознавство. Там саме. 1928, IV, стор. 11—34.
5. До психології читача та читання. Там саме. 1929, III—IV, стор. 12—26.
6. Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine. «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin», 1928, I, 71—89.
7. Die Renaissance und das ukrainischen Geistesleben. Там саме. 1929. II. 52—55.
8. Tjutčev und die deutsche Romantik. «Zeitschrift für slavische Philologie», 1928, IV, 3/4, стор. 299—323.
9. Schiller und die «Brüder Karamazov». Там саме, VI, 1/2, стор. 1—42.
10. Skovoroda — Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius. Там саме, VII, 1/2, стор. 1—33.
11. Goljadkin-Stavrogin. Там саме, VII, 3/4, стор. 358—362.
12. Ševčenko und D. Strauss. Там саме, VIII, 1/2 (друкується).
13. О формализмъ в этикѣ. «Научные Труды Русскаго Народнаго Университета в Прагѣ», 1928, том I, стор. 195—209.
14. Сковорода и нѣмецкая мистика. Там саме. 1929, том II, стор. 283—301.
15. Этика и логика. Там саме, 1931, том IV (друкується).
16. Философія исканія в Совѣтской Россіи. «Современныя Записки», 1928, т. 37, стор. 501—524.
17. Hegel et Nietzsche. «Revue d'Histoire de la philosophie». 1929. III, стор. 321—247.
18. H. Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph. «Der russische Gedanke», 1929, II, стор. 163—176.
19. К проблемѣ двойника. Збірник «О Достоевском», під ред. А. Л. Бема. 1929, I, 9—38.
20. Достоевскій — психолог. Там саме. 1931, II.
21. Гегель і французька революція. «Науковий Збірник Українськ. Педагог. Інституту в Празі», 1929, I, стор. 469—504.
22. Философія Г. С. Оковороды. «Путь», 1929, XIX, стор. 23—56.
23. Религіозна утопія А. А. Иванова. Там саме, 1930, XXIV, стор. 41—57.
24. Нові досліді над історією астрології. «Етнографічний Вісник», 1929, VIII, стор. 190—215.
25. «Übermensch», «übermenschlich». Zur Geschichte dieser Worte und Begriffe. «Записки історично-філолог. Відділу УАН.», 1930, XXIII, стор. 31—35.
26. Філософська метода Сковороди. «Збірник на пошану акад. К. Студинського», 1930, том I, стор. 145—171.
27. Платон в древней Руси. «Записки Русскаго Историческаго Общества в Прагѣ», 1931, том II, (друкується).
28. Hegel bei den Slaven. «Verhandlungen des ersten Hegel-Kongresses», 1930, стор. 127—145.
29. Russische Philosophie der Gegenwart. «Slavische Rundschau», X. стор. 730—739.
30. Zur Charaktereologie der Ukrainer. Там саме. 1931, III.
31. Символіка Сковороди. «Праці Укр. Істор.-філол. Товариства в Празі», 1931, том. II.

З м і с т.

ПЕРЕДМОВА	Стр. 5
I. Філософія і національність	7
<p>1. Нація і людство. Рационалістичний та романтичний погляд на націю. Вічні та часові цінності. Розв'язання проблеми. 2. Філософія і філософії. Абсолютна правда і окремі філософічні пункти погляду. 3. Розвиток філософії. Боротьба течій, рух між протилежностями. Роля націй в історичному розвитку філософії. 4. Українська філософія. Труднощі її дослідження. 5. Літературні вказівки.</p>	
II. Український народний характер і світогляд	15
<p>1. Загальні замітки. Методи дослідження. 2. Спроба характеристики. Психічний уклад українця: емоціоналізм, індивідуалізм, рухливість. Впливи видатних історичних періодів: князівського та барокка. Український ландшафт: степ. Тип визначних представників української нації: емоціоналізм, усамотнення, ідеал внутрішньої та зовнішньої гармонії (миру), релігійне забарвлення. 3. Літературні вказівки.</p>	
III. Філософія у старій Україні	20
<p>1. Прийняття християнства. Отці церкви на українському ґрунті. Відомості про античну філософію. Проповіді та повчальна література. Бібліотеки. 2. Ожидовілі. Філософічні переклади. Астрологічна література. Спроби філософічної термінології. 3. Філософічне навчання. Наука за кордоном. Школи. Остріг. Київська Академія. Характер та значіння філософічного навчання в Академії. 4. Філософічна лектура. Джерела наших відомостей. Антична філософія. Патристика. Середньовічна філософія. Філософія ренесансу та нових часів. 5. Окремі представники філософічної думки. А. Курбський. Ян Лятос. Герасим Смотрицький. Іван Вишенський. Кирило Транквіліон Ставровецький. Касіян Сакович. П. Могила. А. Зерніков. Стефан Яворський. Теофан Прокопович. Стефан Прибелович. Іоаким Богомолевський. Володимир Каліграф. 6. Літературні вказівки.</p>	
IV. Григорій Сковорода	35
<p>1. Життя. Перебіг життя. Життя Сковороди, як вираз його філософії. 2. Провідні думки. Філософія і життя. Теорія і практика. Самопізнання. 3. Символіка. Мова. Образи. Витовмачення Біблії. Античні мудреці. Вплив символічної літератури. 4. Метода. Антитетика в античній та християнській філософії. Антитетика у</p>	

містиків. Антитетика Сковороди. Символ «кола» в античній, святоотцівській і містичній філософії. Символ кола у Сковороди. «Змій». Антитетика та коловий рух у філософії XIX віку. 5. Світ, матерія, Бог. Дуалізм. Вічність та нікчемність матерії. Історичні паралелі. Бог. 6. Зерно і рослина. Символ зерна і рослини в античній, святоотцівській та містичній думці. Зерно і рослина у Сковороди. Зерно і рослина у філософії XIX віку. 7. «Серце». «Внутрішня людина». Безодня, «серце». Життя серця. 8. Обоження — приниження. «Нерівна рівність». 9. Пізнай себе». Теорія пізнання у Сковороди. Самопізнання і Богопізнання. 10. Релігійність. Богопізнання. Містичне переживання. Есхатологія. Бог — краса. 11. Літературні вказівки.

V: Сучасники Сковороди..... 63

І. Хмельницький. Х. Барсук — Мойдза. В. Т. Золотницький. П. А. Сохацький. Григорій Полетика. Семен Гамалія. Літературні вказівки.

VI. Знайомство з німецьким ідеалізмом..... 66

1. Обсяг знайомства з німецьким ідеалізмом. 2. Знайомство з Кантом на Україні. Переклад Я. Рубана. Петро Лодій. Й. Б. Шад. Л. Г. Якоб. Михайло Полетика. Василь Довгович. Літературні вказівки. 3. Впливи Фіхте. Йоган Баптист Шад. Життя — Логіка Шада. Натурфілософія. Моральність та право. Філософія нації. Сучасники та учні Шада в Харкові. Літературні вказівки. 4. Впливи Шелінґа і романтики. Д. Кавунник-Велланський. Життя і твори. Філософія. А. І. Дубрович. Й. Х. Кронеберг. М. Максимович. К. Зеленецький. Н. Курлядцев. П. С. Авсєнев. Хр. Екебляд. Літературні вказівки. 5. Впливи Гегеля. Орест Новицький. Й. Г. Міхневич. С. С. Гогоцький. Твори. Філософічні погляди. Історики-гегеліянці. Історики літератури-гегеліянці. П. Редькин. Й. Чачковський.

VII. Микола Гоголь..... 87

1. «Діло мое», Єдність світогляду Гоголя на протязі його життя. 2. Два подорожні. Життя — шлях. Душа людська. Естетична емоція. 3. Господарство. Людина і світ. «Служба». «Своє місце». Індивідуальне призначення людини. Праця. «Духовна Гоголя». 4. «Ювелірне мистецтво». «Господарство душ». Краса душі. «Мертві душі». Самовдосконалення. Емоціональний вплив на душу. Щастя і нещастя. Поезія. Мистецтво. Любов. 5. Гімн красі Небесній. Любов, Христос, Бог. Бог, як джерело гармонії та краси. Бог — «Краса Небесна». 6. Літературні вказівки.

VIII. Кирило-Методіївці 107

1. Ідеологічна єдність Кирило-методіївського руху. Славянські паралелі. Основні риси. Славянофільство, романтизм, християнство, радикалізм, есхатологія. 2. «Книга битія українського народу». Христологічна історіософія. Славяне. «Воскресення» України. Есхатологічні настрої. 3. Микола Костомаров. Впливи романтики. Християнство. Символізм. Характеріологія українців. 4. П. О. Куліш. Вихідні романтичні пункти погляду. Серце людини та «зовнішнє» у ній. Минуле України та сучасність. Філософія культури. Проблема мови. Хутір і город. Україна і Європа. Жінка і чоловік. 5. До світогляду Шевченка. Антропоцентризм. Антропоцентрична релігійність. Впливи Д. Штравса. 6. Микола Гулак. 7. Літературні вказівки. 8. Додаток. Укра-

Інець польський «месіяніст». Петро Семененко. Життя. Твори.

Х. Памфил Юркевич 136

1. Життя. Доля Юркевича. Життя. Характер. 2. Ідеалізм і матеріалізм. Критика матеріалізму і ідеалізму. 3. Платон і Кант. Критика Канта. «Платонізм» Юркевича. 4. «Ідея». Ідея і емпірія. Здійснення ідей. 5. Філософія серця». Розум і емоція. Значіння емоції: в пізнанні, в моралі, в релігії. Знаття і віра. 6. «Серце» і «голова». Емоція і особистість людини. Критика містичного і емпіричного погляду на душевне життя. Емоціоналізм в пізнішій філософії. 7. Мир з ближніми. Суспільство вище індивідууму. «Мир» між людьми. 8. Світогляд і особистість. Юркевич та український національний характер. 9. Літературні вказівки.

ХІ. Філософія на послугах науки 156

1. Філософія другої половини ХІХ віку. Російська «просвіченість». Україна. 2. Олександр Потебня. Особа. Погляди на філософію. Твори. Школа Потебні. 3. Володимир Лесевич. Життя і твори. Погляд на філософію. 4. А. А. Спір. 5. Клим Ганкевич. 6. Соціологи. І. Федорович. О. Стронин. Л. Мечников. М. Тутан-Барановський. 7. Марксизм. Микола Зібер. 8. Богдан Кістяковський.

ПОЯСНЕННЯ ДО ІЛЮСТРАЦІЙ 165

ПОКАЖЧИК ІМЕН 167

УКРАЇНСЬКИЙ ГРОМАДСЬКИЙ ВИДАВНИЧИЙ ФОНД

Адреса: **Ukrajinskyj Hromadskyj Vydavnyčyj Fond,**
PRAHA-VRŠOVICE, Brožíkova ul. 390, ČESKOSLOVENSKO.

1. С. РИНДИК — *Міцність матеріалів*, курс високих технічних шкіл; 364 ст. 8^о З додатком термінологічного словника та 214 рисунками. Ц. \$ 3·00
2. С. РУСОВА — *Теорія і практика дошкільного виховання*. 128 ст., Ц. \$ 0·60.
3. Проф. Др. В. ЯНОВСЬКИЙ — *Сучасне лікування венеричних хвороб*, з чеської мови перекл. Др. А. Гончаренко. 118 ст. Ц. \$ 0·50
4. Др. Ф. БУРІАН — *Пластична хірургія*, з 24 ілюстр., з чеської мови перекл. Др. А. Гончаренко, 32 ст. Ц. \$ 0·30.
5. Проф. О. ШУЛЬГІН — *Нариси з нової історії Європи*. 220 ст. Ц. \$ 1·00
6. Др. А. ГОНЧАРЕНКО — *Загальна гігієна*. 204 ст. Ц. \$ 1·00
7. Проф. Ф. ЯКИМЕНКО — *Практичний курс науки гармонії* в 2-х част. підручник для шкіл різних типів. З задачником. 132 ст. Ц. \$ 1·00.
8. М. ПАВЛІЧУК — *Коротка анатомія* для студентів медицини. З передмовою акад. А. Старкова. 116 ст. Ц. \$ 0·75.
9. Проф. А. АНТОНОВИЧ — *Триста років українського театру* (нарис історії українського театру). 276 ст. Ц. \$ 1·35.
10. Др. ЯКИМ ЯРЕМА — *Провідні ідеї філософії Т. Г. Масарика*. Ц. \$ 0·30.
11. Проф. Б. ІВАНЕНКО — *Курс аналітичної геометрії*. 424 ст. Ц. \$ 3·45.
12. Проф. Ф. ЩЕРБИНА — *Статистика — історія статистики і статистичних установ*. 288 ст. Ц. \$ 1·50.
13. К. МИХАЙЛЮК — *Молочарство*. Підручник для вищих сільсько-господарських шкіл. Ч. I. Молокознавство 164 ст. З 63 мал. Ц. \$ 0·90.
14. Проф. ф. ЧАЙКОВСЬКИЙ — *Алгебра*, курс середньої школи і для самонавчання. Кн. I. Ст. XII + 452. Ц. \$ 3·75.
15. *Модерне українське мистецтво*; Вип. I: Проф. Д. Антонович — *Група Празької Студії*. Франц. і укр. текст з 32 репродукціями. Ц. \$ 0·90.
16. Проф. С. БОРОДАЄВСЬКИЙ — *Історія кооперації*. Ст. 448. Ц. \$ 2·50.
17. М. РАШЕВСЬКИЙ — *Рафінація цукру*, під редакцією і з додаками інж. Л. Фролова та з 30 мал. 224 ст. Ц. \$ 1·50.
18. ЮРІЙ ДАРАГАН — *Сагайдак*. Вірші. Ст. 64. Ц. \$ 0·45.
19. Акад. А. СТАРКОВ — *Загальна біологія*, з малюнками. Ст. 184. Ц. \$ 1·00.
20. М. ГАЛАГАН — *Атомістично-молекулярна теорія*. З мал. Ст. 188. Ц. \$ 1·35.
21. Проф. М. ЧАЙКОВСЬКИЙ — *Алгебра*, курс середньої школи і для самоосвіти. Кн. II. Стор. VIII+300. Ц. \$ 2·55.
22. Проф. Д. ЩЕРБАКІВСЬКИЙ — *Українське мистецтво, т. II*. Старя церкви, надгробки й придорожні камені на Українським Поділлі, Буковині та на Покутті. Стор. 40+64 стор. ілюстрацій. Ц. \$ 2·05.
23. Гр. ЧУПРИНКА — *Твори*, I. посмертне видання. Ст. XXIX+544. Ц. 2·10
24. *Українське мистецтво*: В. СІЧИНСЬКИЙ — *Архітектура старокнязівської доби* (X—XIII ст.) Стор. 50+24 стор. ілюстрацій. Ц. \$ 1·50.
25. Др. В. ГАРМАШОВ — *Шкільна гігієна*, з малюнками. Ст. 144. \$ 0·80.
26. Інж. Л. ФРОЛОВ — *Цукроварство*, з малюнками. Ст. 440. Ц. \$ 3·—.
27. Акад. Проф. Др. Ст. СМАЛЬ-СТОЦЬКИЙ — *Розвиток поглядів про семью словянських мов і їх взаємне споріднення*. Ц. 0·70.
28. Проф. Л. БІЛЕЦЬКИЙ — *Основи української літературно-наукової критики*. Ст. 312. Ц. \$ 1·95.
29. Проф. Хв. ВОВК — *Студії з української етнографії та антропології*. З мапами та малюнками в тексті (19 звч. і 4 кольор.) Ст. 356. Ц. \$ 3·—.
30. Проф. М. ГУГАН-БАРАНОВСЬКИЙ — *Політична економія*. Ст. 184. Ц. \$ 1·—.
31. Інж. Р. КАХНИКЕВИЧ, *Задачник до «Міцности матеріалів»*. Ст. 160. Ц. \$ 1·80
32. Проф. Л. ГРАБИНА — *Геодезія*. Частина перша, вип. I-ий і II-ий. Ст. 600. 191 рис. й 44 таблиці та 3 мапи. Ц. I-го вип. \$ 3·75 і 2-го \$ 2·50.
33. Проф. Л. ГРАБИНА — *Короткий історичний нарис розвитку геодезичних вимірів*. Ст. 75. Рис. 28. Ц. \$ 0·75.
34. Проф. І. ШОВГЕНІВ — *Гідравліка підземних вод*. Підручник для гідротехніків і меліораторів. 34 рис. й 17 таб. Стор. 115. Ц. \$ 1·35.
35. Проф. Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ — *Нариси з історії філософії на Україні*. 35 мал. Стор. 176.

Книгкупцям та при всякому більшому замовленні безпосередньо у Видавництві дається 40 проц. знижки.

