# Философская мысль Киево-Могилянской академии

В духовной культуре Украины вторая половина ХУ11 века – период формирования мировоззрения Просвещения, время активного осмысления интеллектуальных и философских достижений западноевропейской культуры. Центром философской культуры, новатором в прочтении новоевропейской концепции науки и знания в Украине становится Киево-Могилянская академия – первое высшее учебное заведение, которое не только сыграло свою историческую роль в развитии просвещения, но и по-новому представило свое понимание философии. Философия стала дисциплинарной формой знания, объектом научного исследования, субъектом формирования национальной философской традиции.

В Киево-Могилянской академии философия вводится как специальный предмет изучения. Правда, она еще продолжает оставаться в рамках церковно-схоластического мировоззрения, однако в ней уже начинает вырисовываться тенденция сближения ее с опытным естествознанием, с запросами общественной жизни. Основное внимание уделяется проблемам познания природы и человека. Разделяя философские идеи Возрождения, философская мысль видит свое предназначение в осмыслении законов природы, а значит и законов существования самого человека, законов его мышления, содержания его внутреннего мира. Философия уже себя представляет не только в теоретическом смысле, но и через практическую направленность.

В лекционных философских курсах академическая философская мысль обращается к наследию Аристотеля, но ее отношение в классику античной философии значительно отличается от комментариев средневековых схоластов. Здесь обращаются к тем трудам и тем мыслям, которые ранее сознательно замалчивались ортодоксальной католической интерпретацией Аристотелевского наследия. В трактовке философских трудов Стагирита представители Академии скорее близки к мыслителям эпохи Возрождения. Здесь же следует отметить тот факт, что в качестве философского критерия истины уже не выступают взгляды Аристотеля и распространенные в то время идеи Д. Скотта и В. Оккама, а точкой отсчета считается реальный взгляд на жизнь, согласованность с разумом, чувством и опытом. Так, Академии большой популярностью пользуются лозунги: «Мы должны следовать Аристотелю, но не слепо» и «логика – наилучшая матерь ищущих истину». Само же преподавание логики не сводилось к комментированию Аристотелевского «Органона», в курсах логики использовались оригинальные идеи средневековой логики, цитировались работы Дунса Скотта, Вильяма Оккама, Авэрроэса и других. В курсах логики, преподававшихся в академии, можно увидеть зачатки математической логики, семиотики и логической семантики.

Не оставалась академическая мысль в стороне и от классических проблем средневековой гносеологии – активно обсуждала проблему универсалий. В трактовке этого вопроса Киево-Могилянская философская культура тяготела к умеренному номинализму с его эмпирико-сенсуалистической направленностью, считая, что общее существует двояко: в вещах и в понятиях, которые являются знаками существующих вне разума вещей. И критикуя утверждения реализма, согласно которым понятия предшествуют вещам, философская мысль академии настойчиво проводила идею о том, что общее существует в вещах, выступает их общей основой, объединяет вещи и повторяется в подобном. Такое творческое переосмысление традиционных философских проблем выгодно отличало философскую культуру Киево-Могилянской академии, оно способствовало многоплановости и систематизации философского знания, углубленности и широте проблематики.

В этом плане показательным является философский курс, прочитанный в Киево-Могилянской академии в 1693-1694 гг. и имеющий длинное, характерное для эпохи барокко название: «Философское состязание, открытое на арене православного Киево-Могилянского гимнасиума российскими атлетами для вящей славы того, который, будучи свободным от греха путником, единородным сыном отца, вступил на путь умножения славы наиблаженнейшей его матери, прошедшей быстро путь по иудейским взгорьям». Такое обозначение философского курса свидетельствует о его проблематичности (само понятие «состязания» подчеркивает эту направленность идей), а факт открытости обозначает не только момент наличия данного состязания, но и стратегию толерантности и терпимости к различию мнений в философской полемике.

Особенно остро эта полемичность обозначилась в интерпретации проблемы материи, которая трактовалась как «мать всех форм, субъект изменения, поскольку в ней субъективизируются все изменения и материальные формы, выведенные из нее и воспринятые ею» (С.Яворский «Философские состязания»). Здесь отчетливо прослеживается направленность определения материи против узаконенного тогда мнения Аристотеля, по которому материи приписывалась роль пассивного начала, а форма рассматривалась как основная сущностная составляющая вещи. Понимание материи как активной, самостоятельной силы сближало представление о ней в недрах академии с прогрессивными тенденциями западноевропейского философствования.

В философских курсах, читаемых в академии, особенно в курсах логики и психологии, обозначается ряд проблем теоретико-познавательной направленности. Особый интерес, например, вызывают вопросы, связанные с познавательными и психологическими возможностями человека. В плане определения этапов познавательной деятельности академическая мысль высказалась достаточно определенно: существует два уровня познания – чувственное, несовершенное, дающее весьма относительное знание, и интеллектуальное познание, где активность субъекта, его рационально волевое начало играют весьма значительную роль, преобразовывая материал чувственного познания в логически определенные формы. Они, в свою очередь, связаны с практической деятельностью познающего субъекта. ( Бесполезной бы была наука, если бы не могла быть использована на практике… .Тот не имеет ничего общего с наукой, который не умеет ее использовать в жизни, - пишет Й.Кроковский). Такая интерпретация познавательного процесса во многом предвосхищает классическое марксистско-ленинское понимание диалектичности познавательного процесса.

В лекционных курсах П. Могилы, Ф. Прокоповича особое внимание уделялось проблемам взаимодействия человека и государства, государства и церкви. Так, например, в духе теории естественного права украинские мыслители считали, что государство существовало не всегда, ему предшествовало существование людей без государственного регулирования общественных отношений. Однако, если европейская общественная мысль объясняла необходимость появления государства проявлением человеческого эгоизма, который приводит к войне всех против всех (Т. Гоббс), то соцально- философская мысль Киево-Могилянской академии не исключала в догосударственном периоде мирных и гуманных форм человеческих отношений, объясняя это тем, что человек изначально ориентирован на позитивные социальные поступки. (Так, например, Феофан Прокопович считал, что человек, обладая свободой воли, творит и зло и добро, но по природе своей более склонен к добру.). Сама же государственная власть, по мнению отечественных мыслителей, скорее, призвана охранять природные права человека (на жизнь, свободу совести, право частной собственности), чем обуздывать антисоциальные формы поведения человека, хотя, безусловно, ее роль в государстве подразумевает и эту функцию.

Перенос акцента на правоохранительную деятельность государства подразумевает оригинальное прочтение самого человека: - он выступает не столько как объект действия правовых норм, но, прежде всего, как субъект свободного социального и правового действия. Это подразумевает достаточно высокий уровень нравственной определенности личности, умение быть социально и морально адекватным, руководствоваться в поступках не только соображениями эгоизма, но и альтруистическими побуждениями. Именно поэтому в стенах Киево-Могилянской академии предпочтение отдается морально-этической проблематике, философскому анализу темы гуманизма. В трудах ректора Киево-Могилянской академии, а в последствии архимандрита Киево-Печерской лавры, известного писателя, историка и преподавателя философии И. Гизеля (дисциплина, которую он преподавал, так и называлась «Полный курс философии») уже отчетливо звучат идеи гуманизма, понимание и оправдание людей оступившихся, свершивших под влиянием сложных жизненных обстоятельств неправедные поступки. По убеждению Гизеля, при крайней нужде и нищете перестает существовать право собственности, «нужда освобождает от греха в делах смертных сил: в неправедном взятии и удержании вещей чуждых, еже бывает в последней нищете… . Понеже в последней нищете вся суть обща…»[[1]](#footnote-1). Возможно, некоторые из его рассуждений покажутся сегодня спорными, но сама идея сочувствия человеку любого социального статуса, оказавшемуся волею судьбы в непростых жизненных ситуациях, безусловно, заслуживает уважения. Наверно, поэтому и тема человеческого счастья является в проблеме человека одной из приоритетных.

Проблема счастья в философских идеях Киево-Могилянской академии звучит соответственно духу времени и идеологии Просвещения. Счастливым считается тот, кто живет, руководствуясь соображениями разума, признает авторитет знания и науки и понимает, что счастье – не погоня за материальными благами и не аскетическое бегство от жизни, а умение согласовать свои ценностные ориентации с сущностью природных закономерностей. «Законы природы - суть законы разума» - отчетливо звучит в антропологической проблематике лейтмотив эпохи Просвещения.

Не вдаваясь в подробный анализ философии Киево-Могилянского периода, отметим одну ее замечательную особенность. Философия постепенно отказывается от своего известного ранее предназначения – быть пропедевтикой к богопознанию, становится мировоззренческим центром знания и формирует собственную концептуальность как способа познания человека и природы. В лекционных курсах Ф. Прокоповича, Г. Кониского, И. Козачинского подчеркивается роль философии как «нравоучительного» (Козачинский) знания, которое приведет человека к адекватной оценке своих поступков и мыслей, направит их на Добро – на то, что служит человеку, и ведет к счастью и блаженству как высшей цели человеческого существования. По их мнению, человек не рождается ни добродетельным, ни порочным, эти качества он приобретает под влиянием окружающей среды и воспитания. Если социальная среда упорядочена, то у человека не возникает стремления к совершению неблаговидных поступков, если в ней присутствует несовершенство, то оно частично может быть искоренено общими побуждениями людей, которые как раз и используют философское мышление как организующий принцип социального поведения.

Киево-Могилянская академия продолжила научно-образовательные, демократические традиции братских школ на Украине. В академии получили дальнейшее развитие языкознание, литература, история, а сама философия возглавила начавшееся идеологическое противостояние с католической экспансией. Хотя философская культура еще продолжала оставаться во влиянии церковно-схоластического мировоззрения, но в ней уже отчетливо начала вырисовываться тенденция сближения с естествознанием, с запросами общественной жизни. Все это размывало устои господствующего еще религиозного мировоззрения, снижало авторитет богословия в духовной культуре, способствовало зарождению идеологии и культуры нового общественного строя.

Значение Киево-Могилянской философской традиции велико не только потому, что она дала мощный толчок развитию отечественной просветительской концепции и представила философию как особую форму научного знания, отделенную от богословия, но еще и в том, что как ни какая другая философская культура этого периода способствовала направленности философии в плоскость мировоззренческого контекста, понимания человека как ценности и самоцели истории.

Среди славных имен, представляющих Киево-Могилянскую философскую мысль, одно заслуживает самого пристального внимания. Впервые в истории украинской философии появилось систематическая концепция, автором которой был поэт и просветитель, баснописец и музыкант, странствующий философ и педагог Григорий Саввич Сковорода (1722-1794).

Взгляды Сковороды формировались под влиянием античной философской культуры, особенно эпикуреизма и стоицизма, символической мысли неоплатоников, философии периода Киевской Руси, прогрессивной русской культуры (исследователи творчества Сковороды отмечают определенное влияние идей М.В. Ломоносова) и, конечно, непосредственных предшественников – Ф. Прокоповича и Г. Конисского. Но еще в большей степени они отразили особенности личности Сковороды, уникальность его философского дара, не принятого и осуждаемого окружающими «отличного образа жизни» философа- странника. Его считали мифической личностью, называли еретиком, имя Сковороды стало синонимом безумия и было втоптано в грязь. Сковорода сам отлучил себя от общества, и в поисках приватности и одиночества бежал из города в Пустыню.

В центре философских исканий Сковороды - проблема человека, его природы и предназначения, смысла жизни и счастья. Главная тема философии – самопознание человека, понимание своего смысла в мире смыслов. «Дух владеет Сковородой» – разъяснял психические источники философских странствий мыслителя его друг и биограф Ковалинский. Повинуясь внутреннему голосу, Сковорода концентрирует свое философствование вокруг тех проблем, которые оказываются значимыми не только для него, но и всего человечества в целом.

Основными положениями философии Сковороды являются идеи о двух натурах и трех мирах. Три мира: макрокосм (природа), микрокосм (человек) и «мир символов» (духовный мир символов Библии) представляют себя в «двух лицах» – видимой натуре, внешним, не подлинным бытием и невидимым образом - истинным бытием божественного смысла. Существуя в одном целом, видимая и невидимая стороны образуют целостность мира, в частном случае – целостность человека. Задача философии в этом плане – понять мир как целое и осознать человека как единство двух начал - видимости, «лжи», «тени» и духовности, вечности, постоянного преображения человека в его стремлении к Богу. Бог каждому даровал определенное предназначение, которое человек отыскивает в «сродном» труде, «сродном» мире, «сродном» человечестве, и благодаря этому обретает счастье и душевный покой.

Мировоззрение Г.Сковороды имеет четко ориентированный пантеистический характер – Сковорода понимает Бога не как верховную всемогущую сущность вне природы, мира и человека, а как смысл смыслов, находящийся везде – в природе, человеке, мире. Утверждая мысль о том, что истинным богом является природа, закон всего сущего, имеющий глас истины, Сковорода пишет: «Бог, природа и Минерва есть то же»[[2]](#footnote-2). Но что же тогда сама природа? «Она называется натурой потому, что все наружу происходящее, или рождаемое от тайных неограниченных ея недр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имеет начало». И в этом плане природа, натура, «рождая, ни от кого не принимает, но сама собою рождает, называется и отцом, и началом, ни конца, ни начала не ищущим, ни от места, ни от времени не зависящим»[[3]](#footnote-3).

Философия Сковороды оригинальна своей парадоксальностью – к идее целостного мира и целостного человека Сковорода приходит через дуализм материального и идеального. Говоря о том, что в мире существует единое начало, которое пронизывает и множество миров (« а я вижу в нем единое начало, так как един центр и один умный цыркул во множестве их»), Сковорода в одном случае трактует начало как нечто материальное («Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина»), в другом – понимает начало как божественную сущность (« начало и конец есть то же, что бог»). Таким образом, искомое им начало оказывается двойственным – и материальным и идеальным. Оно же определяет и методологическую стратегию философствования Сковороды: учение о «двух натурах» есть не что иное, как основа теории двойственной истины. Хотя исходным пунктом гносеологии Григория Сковороды было признание познаваемости мира как следствие безграничных возможностей человеческого разума, одновременно он полагал, что источником познания является раскрытие духовной природы вещей, а она сама (эта духовная природа) скрыта в символическом мире смыслов Библии. Отсюда и определенное противоречие: с одной стороны мир Библии не имеет отношения к «миру обительному», с другой - внешнее, материальное – не случайно, оно закономерная форма проявления внутреннего, духовного.

В противовес библейским легендам о сотворении мира, он высказал мысль о вечности материи. Хотя все предметы природы временны, преходящи, они возникают и исчезают, природа в целом, весь «обительный мир» бессмертен, и бессмертность его воплощается в вечном потоке преходящих явлений. Более того, Сковорода утверждал факт бесконечности самих возможностей превращения материи: «Если ты мне скажешь, что внешний мир сей в каких-то местах и временах кончится, имея положенный себе предел, и я скажу, что кончится, сиречь начинается. Видишь, что одного место граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей…»[[4]](#footnote-4). Само же мироздание подчиняется естественным законам, и библейские притчи о природе несостоятельны, ибо не отражают естественных закономерностей природного мира.

На первый взгляд такие утверждения полностью отвечают идеям материализма, однако влияние времени накладывает отпечаток на идеологию убеждений Сковороды – в целом его концепция носит идеалистический характер, а порой содержит и элементы мистицизма.

Не сумев правильно решить вопрос о соотношении материального и идеального, Сковорода стал на дуалистическую позицию признания двух начал. Утверждение о том, что они не разграничены непроходимой стеной и представляют единство в различии и различие в единстве, не снимало противоречия. Чувствуя это, Сковорода стремился преодолеть противоречие, говоря, что «два кота в меху скорее, нежели два начала, поместятся в мире»[[5]](#footnote-5). Выход ин искал в стремлении все свести к единому началу, которое у него выступало в одном случае как материальное («Природа есть первоначальная всему и самодвижущаяся причина), в другом – как божественная сущность («Начало и конец есть то же, что бог, или вечность»)[[6]](#footnote-6).

Явное несовпадение утверждений, неоднозначность философской мировоззренческой позиции имели и свой положительный смысл. Сковорода. Понимая несовместимость идей вечности материи, несотворимости и неуничтожимости природы с признанием смысла Библии, Сковорода стал на достаточно прогрессивный в то время путь отделения философии от богословия, науки от религии.

Важное место в философских взглядах Г.Сковороды занимает теория познания, которая также несет на себе отпечаток противоречивости его системы. Исходным пунктом его гносеологии было признание познаваемости мира и вера в неограниченные возможности человеческого разума. Однако с этим, Сковорода наивно полагал, что источником познания духовной сущности вещей является именно Библия, хотя она же и не имеет, по его глубокому убеждению, никакого отношения к миру «обительному», т.е. миру вещей. Саму же теорию познания Сковорода связывал с самопознанием, а отсюда и с этикой.

Утверждая, «что природа превосходит науку» и она – «самый лучший учитель», Сковорода одновременно доказывает, что познать мир можно только через самопознание, обращение к собственному сердцу – духовную субстанцию человеческой сущности. Такой путь, по мнению Сковороды, является самым плодотворным, поскольку позволяет раскрыть не только внешние признаки предметов, но в первую очередь их внутреннюю сущность и дает возможность узнать и «перемерить» все «коперниканские миры», распознать их план, сущность, содержащую всю внешность[[7]](#footnote-7). С познанием сущности предметов «все богословские тайны превращаются в смешные вздоры и суеверные сказки»[[8]](#footnote-8).

Истина, в понимании Сковороды, всегда конкретна: «Все зависит от времени, места и персоны»[[9]](#footnote-9). Истина развивается и углубляется с развитием наших знаний. Сам же источник познания Сковорода видел в опыте, в котором «корень» и «плод» истинного знания и считал, что «во всех науках и художествах плодом есть правильная практика»[[10]](#footnote-10). Гносеологический аспект взглядов Сковороды во многом содержал ряд оригинальных, хотя и стихийных, материалистических позиций и в ряде проблем опережал свое время, идя вразрез с официальными религиозно ориентированными позициями схоластической философии.

Значительное место в философском учении Сковороды занимают его социологические и этические идеи. Проблема человека не ограничивалась известной всем установкой на самопознание – он понимал человека как субъекта социальных отношений, как носителя добра и зла, как аккумулятора и проявителя общественных отношений. В этом плане интерес представляет эволюция интерпретации проблемы добра и зла: если в раннем периоде своего творчества Сковорода считал «добро» и «зло» абстрактными категориями, то в дальнейшем они получают свое социальное наполнение и интерпретируются как проявление социальных противоречий, источник которых коренится в социальном неравенстве.

В произведении «Разговор пяти путников об истинном щастии в жизни» Сковорода, характеризуя современное ему общество, пишет о том, что все «просмерделось» в ненасытной алчности и погоне за богатством и властью. «Где ты мне сыщешь душу не напоенную квасом сим? Кто не желает честей, сребра, волостей? Вот тебе источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжеб, войн, граблений, татьбы, всех машин и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунт, заговоры, похищения скипетров, падения государств и вся несщастий бездна»[[11]](#footnote-11). Такое «прямое попадание» в существо социальных отношений, умение увидеть центр общественного противоречия в социальном неравенстве определяют и этический контекст философии Сковороды. Он понимал различие между этическими нормами господствующих социальных слоев – феодалов, духовенства, чиновников и угнетенного класса и прямо подчеркивал тот факт, что в современном обществе достоинство человека определяется не личными добродетелями, а его положением в общественной иерархии и богатством.

Господствующим в обществе принципам «зла» Сковорода противопоставлял принцип «добра», паразитизму и тунеядству, шире – эксплуатации - труд как основу истинной нравственности, богатству и присвоению чужого труда - довольствование результатом своего, отчужденному отношению людей (далее об этом заговорит Руссо и Маркс) - дружелюбие, основывающееся на равноправии.

Колеблясь между абстракто-моралистической и конкретно-социологической постановкой вопросов, Сковорода часто видел причину моральных оснований человека в его «воле» и «сердце», которое он понимал как центр духовности человека, основание его индивидуальной жизнедеятельности и принцип его социального существования.

 Такая логика рассуждений незаметно привела философию Сковороды к ее мировоззренческому и интеллектуальному центру – идее самопознания как духовного саморазвития, этически – экзистенциального самовыражения, возможного благодаря наличию духовного смыслового двигателя – сердца. Тем самым с легкой философской руки Григория Сковороды в украинском философствовании возникла целая традиция, названная «философией сердца», «кардиоцентризмом», которая продолжила тему целостности человека, целостности его духовного бытия, а в идеологическом плане развернула себя в проблему человека как субъекта национального самосознания. Именно эта тема стала доминирующей в философском лейтмотиве литературно –публицистического творчества деятелей Кирилло-Мефодиевского общества.

Противоречия в мировоззрении Сковороды, его колебания между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, противоречия между острой постановкой социальных проблем и поисками выхода из них в «самопознании» и «сродном труде», между материалистическими основаниями познавательного отношения человека к миру и одновременным подчеркиванием роли Библии дали основание для неоднозначного отношения к Философии Сковороды в культурной среде его современников и следующих этапов развития отечественной философской мысли. Так, существовало мнение, что философия Сковороды сочетала «религиозность с идеями германской философии» (философствующий священник архимандрит Гавриил); что в философии Сковороды «уживались мистицизм с рационализмом» (Э. Радлов. Очерк истории русской философии); Г. Шпет писал, что Сковорода – философ сектантства и взгляды его заимствованы у представителей патристики; другие искали идейные источники философских позиций в различных западноевропейских школах, отказывая Сковороде в праве на философскую самостоятельность и оригинальность.

Прогрессивные мыслители и последователи творчества Сковороды, к которым принадлежали деятели Кирилло-Мефодиевского братства (Шевченко) и деятели украинской культуры Х1Х века - И Франко, Леся Украинка, П. Мирный, характеризуя его как демократа, гуманиста и просветителя и отмечая социально-философскую прозорливость его идей, высоко оценили его вклад в развитие отечественной философской традиции.

#

# Философские идеи просветительской идеологии Кирилло - Мефодиевского братства (декабрь 1845 – март 1847)

Кирилло-Мефодиевское братство – тайная политическая организация, принявшая название знаменитых просветителей славянского мира – Кирилла и Мефодия – возникла, как попытка дать прогрессивное политическое решение проблем, связанных с кризисом крепостнической концепции общественного развития. Выражая интересы разных социальных слоев, оно объединяло в своем составе их представителей, которые группировались вокруг двух противоборствующих идеологических центров – левого, революционно –демократического крыла во главе с Т. Шевченко, Н. Гулаком, Н. Савичем и правого - буржуазно-либеральной группы во главе с Н.Костомаровым, П. Кулишем, В. Белозерским. При всех идейных разногласиях членов Кирилло-мефодиевского братства историко-культурное и философское наследие этого общества заслуживает того, чтобы на нем остановится особо.

В контексте разработки философии национальной идеи философия понимается как особая форма видения мира, особенность которой заключается в ее неразрывной связи с историей и культурой народа. Именно она, по мнению одного из идейных вдохновителей Кирилло-Мефодиевского общества, первого ректора Киевского университета М. Максимовича является методологическим основанием постижения «украинского народного духа», специфики украинского национального характера, выявления тех «эмблем духа», которые наиболее наглядно представляют сущность национальной культуры. В таком же плане представлен и программный документ Кирилло-Мефодиевской идеологической концепции – «Книги бытия украинского народа» Н. Костомарова, где впервые был представлен в мифологическом ключе мессианское предназначение Украины как уникальной этнической самости, претендующей на постижение собственного исторического смысла в контексте мировой истории.

 Не трудно заметить отголоски идей Григория Сковороды в «украиноцентричном» мировоззрении П. Кулиша, который также понимал человека как целостную сущность, где отчетливо прослеживается борьба двух начал: внутреннего, духовного и внешнего, поверхностного. Так же как и его великий соотечественник, П. Кулиш считал, что только сердце человека является приютом для божьего слова и только благодаря сердцу человек осуществляет себя как целостность. Однако «сердце» и «внешнее» всегда в конфликте, в борьбе. Эта борьба - постоянное противостояние «поверхности» и «глубины душевной». Тема конфликта, противостояния – лейтмотив его творчества, она проходит красной нитью в его произведениях, письмах, научных трудах. Все противоположности, в контексте которых разворачивается его исследовательская стратегия (сердце – голова, хутор – город, мужчина и женщина, родной язык – чужой язык), в конечном счете существуют как проявление фундаментальной целостности человека, мира, истории.

 Именно поэтому философская концепция П. Кулиша не ограничивается проблемой человека, скорее, тема человека выступает как условие широкомасштабного взгляда на культуру и историю Украины, на трагическую (с его точки зрения) диалектику взаимодействия прошлого и настоящего, национального и привнесенного, «языка сердца» и «языка разума». П. Кулиш не приемлет ни городской образ жизни (считает хранителем народного этнического духа менталитет хуторского жителя), ни чужой язык (полагает, что только язык коренного народа является воплощением его культурной самости), и даже противопоставляет Украину чуждой Европе, которая создает деформированный тип человека- индивидуалиста, реализующего себя в погоне за богатством и престижем.

При всей оригинальности историософских конструкций Н. Костомарова и П. Кулиша, познавательном значении используемого историографического материала неоднозначное отношение вызывает их явная установка на культурный изоляционизм, определенная националистическая версия видения истории Украины, консерватизм философского мышления относительно диалога культур и народов.

В иной философской тональности находятся взгляды наиболее известного представителя Кирилло-Мефодиевского братства, украинского поэта Тараса Шевченко. Ярко выраженная материалистическая и атеистическая направленность его поэтического слова придала неповторимое своеобразие его философской концепции, которую сегодня характеризуют как «философию трагедии» (В.С. Горский). Философия здесь понимается как осознание человеком трагичности собственного бытия в контексте трагедии своего народа. Как и соратники по Кирилло-мефодиевскому братству, Шевченко оценивает прошлое Украины в драматической тональности, считает, что в самой истории заложен конфликт как проклятье в судьбе украинского народа, но связывает надежды на лучшее будущее с идеей преображения и возрождения Украины, осуществимой благодаря революционному преобразованию общества. Его пророческие строки несут в себе идеологию нового общества, основанного на идеалах равенства и справедливости. Однако в контексте ментальности своего времени и под влиянием некоторой утопичности философских исканий своих коллег по братству Шевченко все-таки остается в рамках некоторой идеализации «божественности» человека и мира и не может распространить объективный подход к пониманию истории общественной жизни. Именно этим объясняется то обстоятельство, что он не увидел объективной закономерности внутри исторического процесса и нигде определенно не высказал свои взгляды на будущее общество. Как ни какая другая философская концепция позиция Шевченко глубоко патриотична, нравственна, в определенной степени мистична и экзистенциальна, что в определенной степени объясняется свойственной украинской ментальности «кардиоцентрической» окраской. Основной чертой и его жизненной устремленности, и творчества есть постоянная «работа» сердца как средоточия внутренней жизни. И сам Шевченко, как поэт, живет не столько правдой ума и адекватностью мышления, сколько правдой сердца и последовательностью эмоций. Сердце поэтому выступает как живой образ, и более того, как самостоятельная особь в человеке, которая имеет и свои собственные чувства:

І серце жде чогось. Болить

Болить і плаче і не спить,

Мов негодована дитина.

... Лихої тяжкої години

Мабуть ти ждеш... [[12]](#footnote-12)

С сердцем также Шевченко олицетворяет всю Украину (Україно, Україно, Серце моє, ненько!), и именно к нему обращается в критические жизненные минуты – “молися ж серце, помолюсь і я з тобою”.

# Философские идеи в творчестве деятелей украинской культуры Х1Х - первой половины ХХ века

Х1Х век занимает особое место в истории украинской культуры. Именно в этот период философия национальной идеи романтическим образом растворяется в литературно- публицистическом творчестве мастеров художественного слова. Плеяду славных имен представляют Николай Васильевич Гоголь (1809-1852), Иван Франко (1856-1916), Михаил Коцюбинский (1864-1913), Леся Украинка (1871-1913) и другие. Их философское мировоззрение и творческая тема формировались под воздействием общих закономерностей развития мировой художественной культуры, влиянием культур братских славянских народов, свободолюбивой этнической ментальности украинского народа. Именно тема репрезентации нации как целостного этнического образования и становится доминантной литературной линией в литературном творчестве деятелей украинской культуры.

Так, например, Н. В. Гоголь, о культурно-национальной принадлежности которого и сегодня идут философские дискуссии, оставил значительный след в украинской культуре прежде всего тем, что представил целостный образ украинского народа, образ, в котором отражена не только историческая панорама бытия национального характера, но и выявлены исторические причины своеобразия украинской ментальности. Гоголь писал о том, что исторический тип украинца формировался под влиянием европейской и азиатской культурной традиции и понять его можно лишь окунувшись в контекст жизни, в которой причудливым образом переплетается фантасмагория и реальность, возвышенное и низменное, божественное и дьявольское. Одна из проблем, которая волновала его творчество и определенным образом сказалась на душевном состоянии самого автора, была тема странного и вечного единства в человеке высокого начала и того, что у него идет от «чорта». «Мертвые души» - не только название одного из самых значительных и сложных произведений Гоголя, но и символическое отображение духовного состояния всей эпохи, в концентрированной форме проявляющее себя в бездуховности и моральном упадке сонной души человека. Смех Гоголя, который сделал больше, чем плач Руссо, всколыхнул болото провинциального захолустного мироощущения, выставил напоказ всю пошлость жизни крепостнической, управляемой «свиными рылами» крепостнической России и тем самым, по словам Белинского, « убил два ложные направления в русской литературе – натянутый, на ходулях стоящий идеализм, махающий мечом картонным, подобно разрумяненному актеру, и потом сатирический дидактизм»[[13]](#footnote-13). Именно правда и жизненность гоголевского философского реализма явились новым словом в отечественной культуре и обусловили те специфические черты философского мышления, которые далее были развиты в творчестве его великих соотечественников.

Иван Франко в украинской культуре представляет тип мыслителя, в литературном наследии которого теснейшим образом переплетены философские, естественнонаучные, социально-политические, атеистические и эстетические взгляды. Последовательно проводя линию философского материализма, Франко рассматривает человека как венец творения природы, размышляет, почему человек, претендующий на гармоничность и совершенство, отягощен вечными и неразрешимыми проблемами: жизни и смерти, добра и зла, любви и ненависти. Осмысление трагизма бытия человека приводит его к пониманию сущности и причин фатальных катаклизмов ХХ века, раскрытию противоречий и закономерностей исторического развития.

Франко сторонник идеи развития. В поэтических произведениях основным мотивом является утверждение радостного ожидания, возбуждаемого фактом обновления природы, условий жизни, самого человека. В своей главной повести «Борислав смеется» он показывает новых людей в труде, в социально-творческой самоактуализации, в постоянном стремлении к самосовершенствованию.

Выступая за равенство народов, свободных от угнетения, Франко полагает, что национальная концепция государства должна основываться на требовании действительного равенства наций и решения национальных проблем в единстве с проблемами социальными. Он негативно относится к националистически окрашенным идеям П. Кулиша, М. Грушевского, А. Конисского и утверждает, что «нация, которая во имя государственных, или каких либо других интересов, угнетает, душит или останавливает в свободном развитии другую нацию, роет яму и себе и тому государству, которому будто должно служить то угнетение». («Украинские революционные демократы.» М., 1954, стр. 158).

Идейная целеустремленность поэта нашла свое яркое выражение в его сборнике стихов «Вершины и низины», где он выступает как поэт и гражданин, философ и публицист. Он считает, что назначение литературы – отражать жизнь такой, какой она есть, осуждает философию, прячущуюся от «бурь общественных вопросов … в заливе своей мечты» и утверждает идею единства искусства и философии под одним идеологическим девизом – «помни о жизни».

Тема жизни и борьбы, дружбы народов, национального и социального равенства была также предметом глубокого интереса Леси Украинки (Ларисы Петровны Косач), мировоззрение которой формировалось под влиянием творчества Т. Шевченко, И. Франко, философии марксизма и идеологии социал-демократии. Актуальные философские, этические и эстетические темы она выражала в нетрадиционных для украинской литературы образах и мифологических сюжетах, обнаруживая тем самым широкое знакомство с европейской культурной традицией, начатой античностью и продолжающейся в современности. В историко-философском традиции она критиковала Платона за его общественно-политические взгляды, воинствующим мракобесом считала Августина, не признавала философской позиции Ф. Ницше, особенно критически была настроена по отношению к религии. В этом плане особенно интересным является тот факт, что она стихийно приблизилась к материалистическому пониманию происхождения религии – о гносеологических корнях религии она писала в составленном ею в двадцатилетнем возрасте учебнике древней истории (этот труд был предназначен для ее младшей сестры).

Настойчивый негативизм в отношении к религиозному мировоззрению в поэтической концепции Леси Украинки выражал ее личную позицию неприятия социальной и индивидуальной пассивности как всеобщего терпения – краеугольного основания идеологии любой религиозной системы. Ее жизненное личное кредо формулировало непрекращающуюся борьбу с трудностями и невзгодами, и весь пафос творчества выразил себя в утверждении авторитета социально смелой индивидуальности.

Эстетическая концепция Леси Украинки характеризуются требованиями народности и идейности искусства. Признавая реализм как единственный принцип художественной практики, она осуждала формализм и натурализм в искусстве (правда, не совсем разобралась в сущности новых течений в современном западном искусстве); была уверена в том, что искусство должно реализовывать свое социально-национальное предназначение в воспитательной функции, полагала, что основное назначение искусства в формировании человека- творца, человека-борца, человека – философа, в высшем смысле этого слова.

В литературном наследии деятелей украинской культуры Х1Х-начала ХХ века философские идеи не представлены в чистом виде, они растворены в слове, обращенном к простому человеку, поэтому, с одной стороны - кажутся понятными и естественными, с другой – не всегда поддаются четкому осмыслению и констатации. Но в целом они еще раз демонстрируют особенность украинской философской традиции, о которой было сказано ранее.

1. цит. по Истории философии в СССР, М.1968, с. 395. [↑](#footnote-ref-1)
2. Полн.собр.соч.,т.1, с.18. [↑](#footnote-ref-2)
3. Там же, с.329. [↑](#footnote-ref-3)
4. там же , с.382. [↑](#footnote-ref-4)
5. там же, с.433. [↑](#footnote-ref-5)
6. там же, с. 379. [↑](#footnote-ref-6)
7. там же, с.410. [↑](#footnote-ref-7)
8. там же, с.318. [↑](#footnote-ref-8)
9. т.1.с.193. [↑](#footnote-ref-9)
10. там же, с. 353. [↑](#footnote-ref-10)
11. там же, с.217. [↑](#footnote-ref-11)
12. Шевченко Т. Полн. собр. соч. в 6-ти т., К.1963.т. 2, с.215. [↑](#footnote-ref-12)
13. В. Г. Белинский. Собр. Соч. в трех томах. М., 1948. т.11. с.605. [↑](#footnote-ref-13)