

ДО ПИТАННЯ ПРО УКРАЇНСЬКИЙ МОДЕРН: ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЯ

Якщо перед нами стоїть завдання в межах історії філософської думки «виміряти філософську думку тим, що не є нею, знайти цю думку в стані народження з нефілософського [...] вивчити те, що становить цю думку, те, що вона додає до життєвого досвіду, коли його обмірковує, те, що вона, можливо, руйнує, чи те, що вона з нього вириває» [14, р. 1005], це зобов'язує нас не просто ретельно вивчити контекст філософської рефлексії, тобто теми та мисленнєві інструменти, які вона задіює у своєму розгортанні; ми повинні також переглянути саме розуміння контексту філософської думки та його місця в її історії, бо зв'язок життєвого досвіду із досвідом рефлексії сягає далеко за межі співвідношення між текстом і контекстом в історичній ретроспективі. Життєвий досвід не є чимось сталим, чимось на кшталт пасивного будівельного матеріалу для рефлексії, надто у разі, коли філософська рефлексія спрямована на рівновеликі щодо філософії світоглядні системи, такі як релігія. Саме про це у висновках своєї «Філософії Середньовіччя» говорить визначний медієвіст ХХ сторіччя Етьєн Жільсон: «[...] в усі періоди своєї історії філософія постає як спроба раціонально інтерпретувати Всесвіт. І однією з найпоширеніших помилок є пояснення послідовності філософських систем [...] лише постійною еволюцією людського розуму. Звісно, людський розум мужніє, він усвідомлює своє натхнення та свої ресурси [...] але насправді філософська рефлексія, хоч би якою абстрактною вона була, не може створити з нічого реальність, на пояснення якої вона претендує. Адже універсум, у який ми занурені з моменту нашого народження, є не просто універсумом чуттєвого сприйняття, його визначено уявленнями, які наша доба та наше середовище намагаються накинути нам щодо нього» [12, р. 757].

Відносини взаємозалежності та конкуренції між релігією і філософією пронизують усю інтелектуальну історію середньовічної та ранньомодерної доби - можна твердити, що релігія (в найширшому сенсі) є саме тим, що визначає життєвий досвід людини цього періоду. Політика та наука посядуть подібне за значущістю місце пізніше. Навіть побіжний аналіз цих стосунків позбавляє історика філософії ілюзії щодо історії філософії як прогресу думки, зумовленого суто розвитком людського мислення, хоч би як ми його розуміли. Але перш ніж перейти до аналізу зв'язків між релігією і філософією в перспективі українського модерну, слід зробити низку застережень. Співвідношення релігії й

філософії - тема надзвичайно складна та широка як за своїм історичним обсягом, так і за числом аспектів. Не останньою чергою ця складність зумовлена тим, що релігія і філософія нееквівалентні за своїм значенням для світоглядної та суспільної царин життя людини. Щоб не розвивати тут цю тему далі, обмежусь констатацією, що в період, який нас цікавить, окреслене відношення має асиметричний характер - філософія і наука¹ доби Відродження та раннього модерну дістають своє значення в історичній перспективі лише з огляду на їхню роль у формуванні майбутніх модерних суспільств, їхня суспільна роль на той час є мінімальною. Інша річ - релігія, яка за своєю роллю в суспільному житті на той час не мала конкурентів².

З огляду на цю асиметричність, варто визначити ту площину, яка вможливає аналіз стосунків філософії й релігії. Така площина утворюється, якщо розглядати релігію та філософію як альтернативні концепції світу, рівновеликі (щонайменше потенційно) за своїми світоглядними та соціальними можливостями системи його інтерпретації, які є достатньо взаємозумовленими, щоби конкурувати поміж собою. Відтак можна окреслити часові межі цієї конкуренції для нашого випадку: від моменту, коли європейське середньовіччя завершує еволюцію від заперечення античної філософії до її прийняття як такої в межах християнства³, до моменту, коли секуляризація політичного життя європейських суспільств перевизначає суспільні статуси як релігії, так і філософії, а отже, змінює поле їхньої взаємодії. Філософія цього періоду стоїть на роздоріжжі між релігією і наукою, позаяк філософія мислиться то в контексті системи пізнання надприродного (теології) - або як елемент, або як конкурент релігії, то, аналогічним чином, у площині системи пізнання природи. Можна навіть стверджувати, що питання співвідношення релігії й філософії є визначальним для філософії ранньомодерного періоду, коли вона формується як така в сучасному її розумінні, точніше набуває звичного для нас вигляду та статусу. Осягнення природного та надприродного, тобто науковий та релігійний досвід стають у цей період саме тим досвідом, що його осягає філософська думка.

Точні часові віхи та конкретний аспект зв'язку релігії й філософії нам необхідні з огляду на розмаїття конкретних історичних форм такого зв'язку, що їх чимало демонструє історія. Кожна із цих форм, звичайно, має свою динаміку і тяглість в історичному часі, що зовсім не дає підстав убачати в одній із них якийсь інваріант співвідношення релігії й філософії. Тому я не маю на меті визначити це співвідношення взагалі; моє завдання - показати, що один із варіантів такого зв'язку (і в плані реальних відносин, і в плані бачення їх), сформований за модерної доби, став підставовим не лише для модерного ставлення до релігії й визначальним не лише для подальшої історії європейської культури - інерція

такого бачення і далі впливає на вітчизняні студії ранньомодерної історії.

Зважаючи на значення релігії для думки вказаного періоду, зовсім не випадково, що останніми десятиліттями українські історики філософії досліджують найрізноманітніші аспекти зв'язку філософії й релігії. Релігійна ситуація часто слугувала підґрунтям характеристики інтелектуальних явищ (що передусім стосується Реформації [6]), предметом спеціального розгляду ставали то поєднання релігії й філософії [7], то процес їхнього «розлучення» [8].

Проте звернення до цієї теми в радянський період відзначалося загальним підходом, про який не можна не сказати, перш ніж братися до аналізу цієї теми - зв'язок філософії й релігії був постійним каменем спотикання студій із ранньомодерної української філософської думки. Класичним аргументом ортодоксів радянського марксизму проти вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії була її релігійна ангажованість, а включення «попівщини» до історико-філософського канону сприймалося іноді як скандал. У боротьбі з «попівщиною» доходило до анекдотів - за спогадами В. Горського, «тривалий час лишалося під сумнівом видання у московській серії „Мислителі минулого” книги В.М. Нічик, присвяченої Феофану Прокоповичу, лише тому, що відповідальні видавці не зважувалися помістити на обкладинці (обов'язково в тій серії) портрет філософа у вбранні, відповідному його духовному сану» [1, с. 163]⁴.

Не буде перебільшенням сказати, що студії ранньомодерної філософської думки в радянський період мали відбиток цього неприйняття «попівщини», що його радянська філософія успадкувала від Просвітництва; водночас просвітницьке ставлення до релігії становило засади дослідницького підходу до вивчення цієї самої «попівщини»: вивчаючи філософію цього періоду стосунки філософії й релігії слід було вважати антагоністичними. Тому зрозуміло, що розвідки, присвячені філософії в Києво-Могилянській академії, належало розпочинати із цитування класиків марксизму, скажімо: «будь-який суспільний чи політичний рух доби мав набувати теологічної форми», та обов'язкових констатацій, мовляв, «панування богослів'я в ідеологічних побудовах середньовіччя не могло не визначати й характерного для духовної культури того часу догматичного стилю мислення та авторитарного способу доведення в науці, що з нього випливає» [4, с. 9]. Такого гатунку оцінки були надто поширеними, слугуючи чимось на кшталт аксіом будь-якого дослідження, тому, не зловживаючи нанизуванням схожих цитат, спробою виокремити тези, які в них містяться: а) теза про панування релігії як форми суспільної свідомості за доби «феодалізму»; б) теза про суто догматичний стиль релігійного та теологічного мислення й аргументації, що ро-

бити релігію та теологію несумісними з філософією; звідки випливає теза, згідно з якою про філософію можна говорити лише тоді, коли вона свідомо протиставляє себе релігії чи теології. Ці положення і стануть предметом подальшого розгляду.

Такі засновки, передусім, служили ідеологічному виправданню звернення до релігійної спадщини, а отже, вможлилювали саме дослідження, забезпечували йому не лише ідеологічну, а й наукову легітимізацію. Проте через такі твердження накидались схеми, які спотворювали поле дослідження. Це можна простежити на прикладі вимушено суперечливих історико-філософських оцінок, які виконували роль методологічних основ досліджень. Наприклад: «[...] на Заході Європи філософія, виділившись в окрему форму суспільної свідомості, стала служницею теології, а на Сході, зокрема на Україні, впродовж тривалого часу, аж до XVI-XVII ст., такого виділення фактично не відбулось. Філософія розвивалась тут у надрах і під егідою релігії. Вона була теїстичною за своєю формою, але не теологічною, як тому, що теологія на вітчизняному ґрунті лише формувалася, так і тому, що її головним завданням було філософсько-світоглядне обґрунтування інтересів і волі нового класу - феодалів, політики феодальної держави» [2, с. 19]. Ця цитата з передмови до I тому «Історії філософії на Україні» накреслює схему, що лежала в підґрунті досліджень української середньовічної та ранньомодерної філософської думки, що увійшли до цього тому. Розглянемо її детальніше.

Якщо відштовхуватись від розуміння релігії та філософії як «форм суспільної свідомості», то постає питання: чому, ставши *окремою* (щодо релігії) «формою суспільної свідомості», філософія на Заході Європи залишилася «служницею теології»? Чи мається на увазі, що таке «прислужництво» могло здійснюватися поза межами релігії як «форми суспільної свідомості»? Якщо філософія в Україні *розвивалася*, то чому не як окрема «форма суспільної свідомості»? І що це за специфіка України, якщо філософія тут, *розвиваючись в надрах та під егідою релігії*, разом із тим не має кому прислужувати, бо теологія *лише формується*? Перш ніж спробувати відповісти на ці запитання, розглянемо наведені вище тези щодо релігії.

Що стосується тези (а), то її детальний розгляд потребував би передусім звернення до поняття «форма суспільної свідомості» та його контексту, в межах якого можна сформулювати запитання на кшталт «чи панувала релігія?» і «що таке панівна форма суспільної свідомості?». Знехтувавши логікою ієрархії та руху форм суспільної свідомості, можна констатувати, що уявлення про панування релігії, на відміну від уявлення про її соціальну функцію, належить радше до царини ідеології, ніж науки, й пов'язане істотною мірою з передумовами процесу секуляризації⁵. Як ця, так і решта тез, що вже зазначалося, були сформовані

саме в Новий час і ретроспективно визначають ставлення мислителів цього періоду до релігії. Думка про суперечність між теологією і філософією виникає із звільненням філософії від опіки релігії. Це звільнення відбувалося під прапором торжества людського розуму як самодостатнього інструменту пізнання світу в цілому.

Завданням філософії (в новоевропейському розумінні цього слова) була побудова такої системи світу, яка конкурувала із релігійною. Як зазначає сучасний французький філософ Люк Фері, цим завданням був відзначений «теологічний» період в історії метафізики, коли навіть «сама теологія виявилася переформульованою в термінах думки, водночас цілком систематичної та антропоцентричної. Вже у Ляйбніца, який був першим систематиком, Бог підлягає принципу достатньої підстави, а отже, в певному сенсі є гуманізованим, оскільки навіть у своїй екзистенції залежить від законів логіки. Нічого випадкового, звичайно, немає в тому, що саме в протестантській країні, в помешканні славного Лютера, стверджується претензія модерної метафізики: нарешті досягнути істину в собі, не вдаючися до посередництва авторитетів і традицій, досягнути абсолютну істину, а отже, зрозуміти її у якнайповнішій та найсистематичнішій формі. Німецький ідеалізм в цьому сенсі - ніщо інше, як Грандіозна секуляризація Реформації» [10, р. 116]⁶.

Приймаючи цю оцінку, ми фіксуємо зв'язок релігії й філософії у точці, де вони перетинаються як конкурентні, а отже, аналогічні системи метафізики й теології. Після цього і філософія, і релігія змінюють свої суспільні статуси та підходи - релігія, продовжуючи претендувати на всеосяжність власного розуміння світу, відмовляється від претензії на унікальність свого розуміння, натомість філософія здійснює подальшу еволюцію - відмовляється від такої претензії, про що свідчать численні «повороти» у філософії, які тривають впродовж XIX-XX століть.

Метаморфози, що відбуваються з філософією та релігією в модерний період, ведуть до ретроспективного зміщення акцентів у питаннях співвідношення філософії й теології. Етьєн Жільсон пише про цей період так: «[...] багато християн припустилися тоді помилки, прийнявши позицію, обрану їхніми супротивниками. Розум постає проти віри та традиції, а отже, мислили вони, він є їхнім ворогом. Найкращою з їхнього боку реакцією було протиставити віру та традицію розумові. Позаяк філософія передбачає вибір між тим, щоби бути філософом, і тим, щоби бути християнином, слід бути християнином всупереч філософам» [цит. за: 13, р. 83]. Протиставлення філософії й теології, віри й розуму від самого виникнення християнства було джерелом постійного напруження європейської думки, але саме за Нового часу, у зв'язку зі зростанням значення модерних філософії та науки, це напруження протиставлення набуває щойно описаної форми.

Звідси, не лише серед таких запеклих атеїстів модерного періоду, як Вольтер і Дідро, а й серед самих теологів постає думка про несумісність віри із розумом. Така думка і визначає ретроспективний погляд на співвідношення релігії й філософії та надає специфічного сенсу відомій формулі про філософію як служницю теології⁷. Відштовхуючись від тези про несумісність віри й розуму модерна думка встановлює два пов'язані між собою підходи до того, що їй передувало: до постановки великих філософських систем Нового часу філософії не було - була теологія, з філософією несумісна. Загалом таке ставлення сформувалось передусім щодо схоластичної філософії Середньовіччя, але воно залишається таким самим і стосовно тієї філософії, яка асоціюється зі схоластиком та релігією в цілому, тобто до української ранньомодерної філософської думки, що існує у вигляді філософських курсів Києво-Могилянської академії, а також в «неакадемічних» формах.

Отож, зважаючи на цю асоціацію, для якої, звичайно, існує достатньо підстав, ми можемо запитати - наскільки можливим є вивчення думки цього періоду як філософії, особливо коли ми відкидаємо той критерій, який зазвичай до неї застосовували, тобто критерій прогресу в напрямі від віри до розуму, від пізнання Бога до пізнання природи, від теології до філософії. Інакше кажучи, чи можна вивчати цю теологічну чи теїстичну думку так, ніби це є філософія? Чи можна вивчати теологію чи філософію в системі теології як історію філософської думки? І чи справді теологія несумісна з філософською думкою та раціональним мисленням?

Відповідь на це запитання, на мій погляд, можна знайти там, де історико-філософська наука вже подолати шлях звільнення від модерних упереджень - в історико-філософській медієвістиці ХХ століття. Етьєн Жільсон, описуючи свої пошуки середньовічної філософії у книзі «Філософ і теологія», доходить такого висновку: «[...] з того, що якимсь суто раціональний висновок не може належати теології. Навпаки, саму сутність теології схоластичного типу становить те, що вона може широко та вільно звертатися до філософського обґрунтування» [13, р. 109]. Пізніша думка про те, що таке звернення є спотворенням теології, переходом до раціонального філософського мислення для забезпечення релігійного змісту теології, заперечує ту саму часто використовувану проти схоластичної філософії тезу про неї як про служницю теології: «Як суто раціональна спекуляція може бути включена в теологію без того, щоб не зруйнуватися там та не зруйнувати останню? Щоби цю філософію використовувала теологія, потрібно, щоб філософія залишалася раціональною, а теологія має залишатися сама собою, щоб її можна було використовувати. Інакше знаменита формула „філософія - служ-

ниця теології” не має сенсу» [13, р. 113]. Звідси випливає і той висновок, що його робить сучасний медієвіст стосовно можливості вивчення теології в історико-філософському дослідженні - для історика середньовічної філософії «немає проблеми межі філософії й теології. Історик середньовічної думки вивчає теологічні та філософські тексти як такі, відповідно до універсуму відповідних дискурсів. Він не намагається залишитися „чужим царині теології”» [15, р. 164].

Звідси можна зробити низку висновків для подальшого розгляду стану філософії в Києво-Могилянській академії та аналогічних навчальних закладах. Передусім, філософія й теологія не є засадничо несумісними (хоча окремі філософії та теології справді можуть виключати одна одну). Понад те, як свідчить історія їхнього співіснування у вказаний період, вони пов'язані між собою теоретично, і цей зв'язок є важливим елементом історії філософії. Проблема співвідношення філософії й релігії не зводиться до співвідношення теології й філософії; релігію належить також розглядати як один із соціальних інститутів, як структуротвірний чинник суспільства. А отже, співвідношення релігії й філософії слід вивчати в ширшому аспекті соціальної легітимації філософського знання та його інституціонування у різних формах.

Відмовившись від розгляду релігії та філософії як «форм суспільної свідомості», наведену вище схему з передмови до I тому «Історії філософії на Україні» можна проінтерпретувати таким чином: філософія на Заході дістала *інституційне* оформлення у вигляді автономного факультету мистецтв у межах європейського університету; останній і забезпечив статус легітимного знання як філософії, так і теології. Звідси можна зробити висновок, що філософія як окрема форма знання постає лише там і тоді, де такою стає теологія, і саме з цієї причини середньовічна українська філософська думка не дає прикладів професійної філософії. За умов середньовічної України не відбувається інституціонування цих двох дисциплін.

Але й Києво-Могилянська академія також має (якщо розглядати її кризь призму моделі європейського університету) певну специфіку - передусім через непевність її статусу (впродовж XVII століття), але не тільки: її філософія вписана у зовсім інший контекст - вона постає як елемент суто конфесійної освіти, зорієнтованої на загальноєвропейський ідеал освіченості. На цьому прикладі добре видно, як зміна соціальної функції релігії тягне за собою і зміну способу легітимації знання: за ранньомодерної доби, внаслідок зміни стосунків Церкви й держави (а власне кажучи, асоціації їхніх інтересів у тій чи тій формі), філософія посідає місце в навчальних закладах, контрольованих Церквою, втім, не виконуючи там функцію, закріплену за нею горезвісною тезою про прислужництво. В цей період філософія вже не потребує тео-

логічної легітимації, бо стає самостійним елементом гуманістичної вченості, визнаним у цій якості Церквою. Саме таке становище створює передумови для подальшого розвитку філософського знання як такого.

ПРИМІТКИ

¹ В даному разі філософія і наука розглядаються як одне ціле (що протистоїть релігії), хоча зрозуміло, що, з погляду сучасної філософії, стосунки модерних природничих наук і філософії є такими ж суперечливими, як і філософії й релігії.

² Зрозуміло, що така постановка теми є суто *європоцентричною*, бо кажучи про *релігію*, ми маємо на увазі передусім *християнство*. Маю наголосити, що цей європоцентризм не має на меті дискримінації інших цивілізацій, хоча і є свідченням того, наскільки поставлення проблеми зумовлене соціокультурними чинниками. Кажучи про суспільну роль релігії, я маю на увазі передусім ту функцію, яку релігія здійснює в політичному структуруванні суспільства; детальніше про це див. [11].

³ Визначення специфіки окремо кожного із цих пунктів потребувало б окремого дослідження; тут можна тільки зазначити, що вказана зміна самого по собі неоднозначного ставлення до античної (язичницької) філософії, як і до інших «нехристиянських» (передусім ісламської та єврейської) філософій, є однією з віх еволюції християнської ортодоксії.

⁴ До цього анекдота можна додати тільки, що книга, присвячена Прокоповичеві, таки вийшла, але з епіграфом Г.В. Плеханова, де той протиставляє Прокоповича «ревнителем православия», які вважали його «малонадежним богословом»

[5]. ⁵ «Секуляризація духовного життя», яка є похідною від секуляризації життя політичного, значною мірою й зумовила уявлення про панування релігії в «досекюляризованому» суспільстві. Ганс Блюменберґ критично зауважує з цього приводу: «[...] якщо секуляризація не означає нічого іншого, окрім оголошення духовної анатемі всьому тому, що після Середньовіччя стало історією, вона належить до словника, експлікативна цінність якого залежить від суджень, які не даються теоретично і не можуть бути ні застосовані до розуміння реальності [...] ні висунуті як вимоги до неї» [9, с. 13].

⁶ Ця класифікація, де окрім теологічного виокремлюються ще генеалогічний та сучасний етапи становлення новоевропейської філософії, є для нас тим паче зручною, що порівняно із загальносоціологічною класифікацією Оґюста Конта (яка корелює із класифікацією Фері) вона здійснюється в окресленій нами площині, де релігія постає саме як система інтерпретації світу, а не в усій повноті її функцій.

⁷ Ця формула буде основою для перевизначення стосунків філософії й релігії впродовж усього Нового часу, як свідчить зауваження Імануїла Канта, цілком зрозуміле в річищі його прагнення розмежувати розум і віру; на думку німецького філософа, можна в крайньому разі погодитись із претензією теології на те, що філософія-її служниця, однак залишається відкритим питання проте, що саме *несе* ця служниця: *смолоскип* перед своєю господинею або ж шлейф позаду неї [див.: 3, с. 325].

ЛІТЕРАТУРА

1. Горський В.С. *Філософія в українській культурі (методологія та історія)*. - К.: Центр практичної філософії, 2001.
2. *Історія філософії на Україні*. Том 1: *Філософія доби феодалізму*. - К.: Наукова думка, 1987.
3. Кант И. *Сочинения* : В 6-ти т. - М.: Мысль, Т. 6, 1966.

4. **Ничик В.М.** *Из истории отечественной философии конца XVII - начала XVIII в.* - К.: Наукова думка, 1978.
5. **Ничик В.М.** *Феофан Прокопович.* - М.: Мысль, 1977.
6. **Ничик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М.** *Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні.* - К.: Наукова думка, 1990.
7. *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст.* - К.: НАУКМА, 2002.
8. *Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації.* - К.: Наукова думка, 1991.
9. **Blumenberg H.** *Die Legitimitat der Neuzeit.* - Frankfurt am Main: Surkamp, 1988.
10. **Ferry L.** *Les trois epoques de la philosophie moderne /Le Debat, 1992,¹ 72.*
11. **Gauchet M.** *Le desenchentement du monde. Une histoire politique de la religion.* - Paris: Gallimard, 1985.
12. **Gilson E.** *La philosophie au Moyen Age.* - Paris: Payot, 1986.
13. **Gilson E.** *Le philosophe et la theologie.* - Paris: Artheme Fayard, 1960.
14. **Hypolite J.** *Figures de la pensee philosophique. Ecrits 1931-1968.* - Paris: Quadrige/PUF, 1971 (2-e ed. - 1991).
15. **Libera A. de.** *Retour de la philosophie medievale?// Le Debat, 1992,1 72.*

Игорь Немчинов (Киев)

ПОПЫТКА ВЫВЕДЕНИЯ «НОВОЙ ПОРОДЫ» ЛЮДЕЙ В РОССИИ XVIII ВЕКА И РОССИЙСКАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ¹

XVIII век в истории русской культуры и русского сознания занимает одно из важнейших мест. В отличие от предыдущего, когда посредниками между русскими и европейцами выступали украинцы и поляки, в этом веке русские знакомятся с европейской культурой непосредственно - через ее тексты. Причем это знакомство выходит далеко за рамки церковных проблем, а, значит, та напряженность, которая сопровождала общение православных и католиков, постепенно уступает место интересу и соблазну заимствования.

Россия, выросшая из Руси, нуждалась в осознании себя, что в принципе невозможно без присутствия Другого. И если для Руси этим Другим была Византия, то для России Петра и Екатерины им стал Запад. Однако процесс замены собеседника отнюдь не был механическим. Русь оставалась существенной частью России и, в то же время, екатерининское «свое» не просто взаимодействует с «чужим» - западным, оно задается им. По логике вещей, «чужое» должно полагать границы «своего»,