

Леся Войтків

## ВІРА І РОЗУМ – ПРЕДМЕТ ОСМИСЛЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ СТОЛІТТЯ

*У статті розглядається питання співвідношення віри і розуму їх духовно-формуючій сутності в українській філософії ХІХ століття. Розкрито осмислення цієї проблеми в працях таких мислителів, як Іван Скворцов, Василь Карпов та Йосип Міхневич.*

**Ключові слова:** віра, розум, духовність, істина, дух, мислення.

### *L. Voytkiv. Faith and reason – subject omprehension in ukrainian philosophy XIX century*

*In the article the question of correlation of faith and mind is examined them to spiritually-forming essence in Ukrainian philosophy of XIX of century. The comprehension of this problem is exposed in labours of such thinkers as Ivan Skvortsov, Vasyl Karpov and Joseph Mihnevych.*

**Keywords:** faith, mind, spirituality, truth, spirit, thinking.

### *Л. Войтків. Вера и разум – предмет осмысление в украинской философии ХІХ века*

*В статье рассматривается вопрос соотношения веры и ума их духовно-формирующей сущности в философии ХІХ века. Раскрыто осмысление данной проблемы в трудах таких украинской мыслителей как Иван Скворцов, Василий Карпов и Иосиф Міхневич.*

**Ключевые слова:** вера, ум, духовность, истина, дух, мышление.

Сучасний етап розвитку українського суспільства має складний і суперечливий характер. Негаразди в соціально-економічній сфері негативно впливають на загальну духовну атмосферу життя. Зосередження на потребах сьогодення суспільство втрачає інтерес до здобутків класичної культури, зокрема національної. В цих умовах духовний вакуум заповнює масова культура, яка несе культ насильства та розпусти. Тому саме сьогодні є актуальним звернення до національної традиції, до джерел духовності українського народу.

Зокрема, це проблема взаємодії розуму та віри, оскільки вона має світоглядний, сенсожиттєвий зміст. Тільки розум, який спирається на віру, може дати справжній стимул для активного розвитку та самовдосконалення людини як у плані осягнення власної сутності, так і пізнання навколишнього світу. Саме така традиція і простежити в українській філософській думці, де поєднання розуму та віри формує високу духовність і глибоку культуру нашого народу.

Цю проблему досліджували такі мислителі, як Д. Чижевський, О. Лосев, О. Федів, С. Ярмусь, М. Ткачук, Н. Мозгова.

Мета статті: розкрити особливості взаємовідношення віри та розуму в українській філософській традиції XIX століття.

Філософія київського професора Івана Скворцова ґрунтується на аналізі поняття істини, яка розглядалася ним і як даність, що сприймається, і як даність, що пізнається. Безпосереднє відчуття істини витлумачувалося мислителем як віра в рамках першої форми пізнання. Віра – основа всього розумового розвитку. Другою формою та сходинкою пізнання є осягнення безпосереднього змісту віри і підведення віри до рівня знання. І саме з цього прагнення виникає наука і власне філософія. На думку І. Скворцова, мислячий дух людський не є безумовною істиною, так як саме мислення не є чимось абсолютним і творчим... “Істина не є витвором лише одної нашої чистої думки нашої. Навпаки, спочатку вона є дещо дане для нас, і нами тільки пізнається, сприймається свідомістю. Звідси першопочаткове, природне відношення нашого духу до істини є відношенням сприйняття, чуття. Як блага та досконале, так і істинне, ми пізнаємо спочатку безпосередньо, вродженим для нас відчуттям істини. І це безпосереднє відчуття істини – є віра. Таким чином, віра становить первинну, природну форму нашого пізнання і слугує основою всього подальшого розумового розвитку” [7, с. 508].

Отже, головне завдання філософії учений вбачав у необхідності аналізувати розумну природу людського духу, відкривати та осмислювати в цій природі першопочаткові та основні елементи істини, які ще треба буде виділити від сторонніх домішок та викласти в ясних і точних поняттях. Але істина у своєму первинному вигляді не може задовольнити теоретичний розум людини і вона починає прагнути до повного та всеосяжного пізнання цілості всіх речей, до повної та досконалої істини. І це, за І. Скворцовим, є “*philosophia secunda*”. Тим часом, у повній відповідності зі своїм філософським теїзмом, прагнення філософствующого духу спрямовувалось до своєї ж кінцевої мети, – до спокою та миру,

що найбільш повно реалізувалися не в царині філософії, а на шляху здійснення Духу Божого, який є джерелом будь-якої істинної мудрості та розуму. Сам філософ цю думку формулює так: “Правильно покладена і правильно розвинута філософія, виходячи із віри у головні істини розуму людського, повинна прийти до віри в самі підвалини та джерело істини – у втілене Слово Боже. Істинна філософія, як говорили й Отці Церкви, є провідницею до Христа, а Христос є і Шлях, і Істина, і Життя наше” [7, с. 511].

На нашу думку, І. Скворцов намагався довести специфічне посередництво філософії між природним розумом та християнством. Щодо “філософствующого духу”, то, як пише вчений, він є “не духом істини, а є духом, який прагне істини. Оскільки єство філософії завжди полягає тільки в одному прагненні до істини, більшому чи меншому наближенні до неї, то зрозуміло, що ми навмисно шукатимемо та вимагатимемо від неї повного заспокоєння для свого розуму та серця... Вона не зможе нам дати того, чого за суттю своєю не має в собі” [7, с. 505-506].

Таким чином, хоча Скворцов і заперечував безумовну цінність та значення філософії у справі повного і всеосяжного пізнання світу та ставився до всіх історико-філософських систем досить критично (особливо до Гегеля), водночас він ніколи не доводив свого критицизму до повного скепсису в справі пізнання істини філософськими засобами. Прагнення мислячого людського розуму пізнати істину він завжди вважав природним та закономірним процесом. А в історично наявних філософських системах завжди, на думку мислителя, присутні хоча б малі частки істини, і вони не є якоюсь шеренгою одних тільки помилкових міркувань. У будь-якій філософській системі завжди є як позитивні, так і негативні моменти.

Філософські уподобання І. Скворцова зазнали найбільшого впливу філософії Канта, особливо в теорії пізнання та в його моральній філософії. А ось критику свою вчений найчастіше спрямовував проти Гегеля. Бо саме останньому, як вважав київський професор, найбільш притаманне пантеїстичне світоспоглядання. А воно не несумісне з догматами християнства, де Бог є трансцендентним щодо світу, а не присутнім у світі (різновидом пантеїзму І. Скворцов вважав і гегелівський панлогізм). Мабуть, цим можна пояснити той факт, що Гегеля в своїх лекціях протоієрей Скворцов намагався не торкатися.

Особливий науковий інтерес викликає щоденник І. Скворцова. Вчений вів його протягом останніх років життя (1859 – 1861), вже

після завершення викладацької роботи і в академії, і в університеті. Кожного дня він записував власні думки стосовно різних філософських та житейських проблем.

Однак його “альфою і омегою, – як визначали сучасники, – є релігія, з неї він виводить і до неї спрямовує всі свої дослідження і роздуми. ...Світла та непорушна віра – ось де знайшли свій розвиток усі порухи та сумніви його душі” [2, № 1, с. 76]. На глибоке переконання Скворцова, “віра ніколи не витісняється, а завжди є необхідним началом людського життя” [2, № 1, с. 110].

Ще один мислитель XIX століття Василь Карпов, вихованець і викладач Київської духовної академії, детально зупиняється на аналізі умов процесу мислення, вказуючи на те, що ці умови повинні передувати не тільки самому мисленню, а і його законам. На переконання професора, “необхідними і першопочатковими умовами мислення є чуттєве сприйняття (perceptio) та ідеальне споглядання” [3, с. 14-15]. Хоча далі слідує зауваження: “А втім, чуттєве сприйняття та ідеальне споглядання – це не одне і те ж вираження душевного життя, тому що, по-перше, вони є взаємопротилежними видами взаємосуперечливих сторін душевної діяльності; і, по-друге, тому що вони звернені до взаємопротилежних царин буття – внутрішньої і зовнішньої”.

Чуттєве сприйняття вчений визначає як діяльність душі, що виявляється у чуттях, які сприймають враження від предметів навколишньої дійсності, а ідеальне споглядання – як діяльність душі, що звернена до самої себе і яка одержує враження із надр власної природи. І якщо чуттєве сприйняття ґрунтується на дії п’яти органів чуття, то органом ідеального споглядання виступає ідея, яку Карпов розглядає як образ: “...органом такого споглядання у розумі, відповідного до органів чуття у чуттєвому спогляданні, є ідея, котру як умову, що обмежує діяльність практичного розуму, філософська критика справедливо називає ідеєю практичною. Етимологічне її значення дає нам право розуміти її як образ” [3, с. 17]. При цьому мислитель зауважує, що саме розум виступає тією силою, завдяки якій взагалі виникає ідеальне споглядання. Не безпідставно цей розум ще називають “розумом практичним, тому що при спогляданні душа перебуває у пасивному стані і має справу не з поняттям про предмет, а неначе із самим предметом” [3, с. 16-17]. У наведених міркуваннях філософа відчутно вплив ідей І. Канта. Для того, щоб предмети чуттєвого сприйняття та ідеального споглядання могли людиною усвідомлюватися, її душа

повинна перебувати вже не в пасивному, а в активному стані. “Зрозуміло, – пише Карпов, – що у цьому випадку чуттєве сприйняття та ідеальне споглядання повинні набувати вже зовсім іншого, тобто відмінного від попереднього, характеру, а саме – перше (чуттєве сприйняття) повинно перетворюватись у чуттєве бачення (*intuitio*), а друге (ідеальне споглядання) – в умогляд; і діють вони, як два промені світла, які відбиваються в нашій свідомості і в точці їх зіткнення відкривають нашій душі безмежну панораму світобудови; так відбувається тому, що, по-перше, у свідомість входить нескінченна множинність мінливих і випадкових явищ, а, по-друге, – ідеальна єдність істинного і доброго – ці дві сторони, зустрічаючись та взаємопроникаючи у свідомості, відображають у ній єдиноутворюючу Причину всього всесвіту” [3, с. 19].

На думку вченого, чуттєве бачення, або інтуїція, є самодіяльним і свідомим поглядом людської душі крізь призму чуттів на предмети навколишнього світу. Але, оскільки чуттєве бачення є вже не пасивною, а активною діяльністю людської душі, то це означає, що вона стає чуттям теоретичним. Її провідниками лишаються ті ж п’ять органів чуття, але вони вже набувають зовсім іншої якості. Завдяки чуттєвому баченню (інтуїції) людська душа може побачити тепер ті якості та властивості предметів навколишнього світу, які безпосередньо не даються людині у чуттєвому сприйнятті. “Чуттєве бачення (*intuitio*) є першим душевним вираженням, в якому душа як самодіяльне начало виступає вільно; бо від неї тепер залежить підпадати чи ні під вплив тих чи інших вражень, шукати чи ні те чи інше підґрунтя для своїх почуттів” [8, с. 20].

На переконання Карпова, предметом чуттєвого бачення виступає чуттєво неподільне начало, тобто матеріальне буття предмета. “Чуттєво неподільне начало – це те начало, що відчувається душею у відповідну мить, у певному конкретному місці і в рамках конкретного матеріального образу” [3, с. 21]. Але чуттєво неподільне начало дослідник не ототожнює із зовнішнім виглядом предмета або його властивостями, а розглядає як чуттєво неподільне начало, тобто як цілісне буття ідеї та її чуттєвих виявів. Наприклад, ми сприймаємо не шляхетність людини, а шляхетну людину.

Чим же умогляд відрізняється від чуттєвого бачення? Насамперед тим, що умогляд – це самодіяльність розуму, який виступає тут не в пасивному, а в активному стані. І внаслідок цього він стає теоретичним розумом. Органом умогляду, як і в ідеальному спогляданні, є ідея, але тут вона виступає вже не як образ, а як

бачення і тим самим стає теоретичною ідеєю: “У всіх випадках під ім’ям ідеї як бачення розуміється прагнення розуму у нескінченній множинності та різноманітності частин предмета углядіти єдність його природи, споглядати душу його буття і осягнути нерозривний зв’язок, завдяки якому існує його цілісність і тотожність” [3, с. 23].

Предметом умогляду є світ речей, який розглядається розумом крізь призму внутрішнього світу як неподільний, як реальне буття і як сутність. Під “внутрішнім світом” Карпов розуміє повноту нескінченно різноманітних предметів за умови їх незмінності й тотожності. Річ, яка споглядається розумом у внутрішньому світі, по-перше, не обмежується тільки миттєво чуттєвим баченням, тому що не підлягає обмеженням часу, але покладається завжди як одна й та ж; по-друге, не обмежується місцем чуттєвого бачення, тому що своєю чуттєвою стороною перебуває в певному місці і обмежується певним відношенням, але внутрішньою стороною вона завжди лишається байдужою до будь-якого предметного відношення, а тому є всюди одна й та ж; по-третє, не обмежується матеріальною оболонкою, тому що покладається існуванням не її зовнішньої, а її внутрішньої сторони, і при всіх можливих змінах є та, що є і чим повинна бути.

На думку професора, при спогляданні предметів за допомогою теоретичного розуму, ми доходимо поняття “неподільного”, але це вже не чуттєве, а “розумове неподільне”, під яким розуміється предмет розуму, який не обмежується певним часом, ні певним місцем, але за своїм внутрішнім складом являється розумові завжди і всюди одним і тим же. Цей внутрішній склад предмета є недоступним для чуттів, але він зберігає в собі все необхідне, завдяки чому предмет споглядається саме так, а не інакше. Зберігаючи в собі все необхідне, він виступає як повнота предмета і тому називається реальним буттям. А оскільки властивості його природи такі, що перебувають у ньому постійно і ніколи не змінюються і не замінюються іншими властивостями, то на нього, таким чином, можна дивитись як на сутність; адже остання є сукупністю властивостей речі, які постійно і незмінно в ній перебувають. “Отже, – доходить висновку вчений, – добираючись до світу внутрішнього, розум будь-яку річ покладає як розумово неподільну, як буття реальне і як сутність” [3, с. 24-25]. Узгодження теоретичного чуття і теоретичного розуму здійснюється, на думку Карпова, тільки завдяки розсудку або смислу. “Розсудок розмірковує, тобто розрізняє у свідомості враження розуму і чуттів, а потім осмис-

лює, тобто, згідно з вимогами власних законів, об'єднує те, що раніше було роз'єднаним. Розсудок чи смисл є головним діючим началом мислення. У своєму власному значенні це сила логічна” [3, с. 25]. Розсудок пробуджується до діяльності внаслідок зустрічі взаємопротилежних напрямів розуму і чуттів у свідомості. І якщо діяльність розсудку перебуває у залежності від діяльності розуму і чуттів, то останню можна вважати психічною або підпорядкованою умовою першої, ...або матеріальною чи предметною умовою мислення” [3, с. 27-28]. Все, що справді існує, належить або розуму, або чуттям; розсудку не залишається нічого, він не має свого предмета. “Звідси виникає припущення про третій світ, тобто світ мислимий, який наповнений уявленнями та поняттями розсудку про предмети світів зовнішнього і внутрішнього” [3, с. 28]. Наведені міркування філософа засвідчують ґрунтовне знання праць Канта і прагнення рознюансувати зміст понять “розум”, “розсудок” та їх зв'язок з істиною в пізнанні.

Йосип Григорович Міхневич народився у квітні 1809 р. в сім'ї священика в с. Локачі Володимирівського повіту Волинської губернії. Закінчив Волинську семінарію, потім Київську духовну академію – магістр VI курсу. З 1836 р. Міхневич – екстраординарний професор КДА, а з 1839 р. він працює професором філософії Рішельєвського ліцею в Одесі.

За Йосипом Міхневичем найважливішим для нас об'єктом пізнання є сама людина. І крім філософії не існує жодної науки, яка б досліджувала цей предмет у всій його повноті. Одрокнення пояснює нам лише темні сторони людського єства. Воно допомагає розуму краще бачити їх, глибше досліджувати і пізнавати. Божий Промисел тільки полегшує діяльність людського розуму. Людині ж дано Боже Слово, в якому містяться вічні істини, що вимагають від неї глибокого пізнання як самої себе, так і світу та Бога. “Одне тільки, – пише Міхневич, – ніколи не повинне бути забуте філософією, а саме те, що у неї тепер є два закони: закон написаний, природний, закон розуму; і закон писаний, позитивний, закон Одрокнення. Філософ повинен тепер щохвилино звірятися з обома законами; а лишаючись тільки в рамках одного з них, він або руйнує все заради своєї філософії, або знищує саму філософію. Тільки та філософія є святилищем істинної мудрості, котра впливає з розуму, анітрохи не віддаляючись від Одрокнення” [5, с. 166].

Як зазначав у “Нарисах...” Д. Чижевський, “у кожнім разі в означенні філософії, яке він (Міхневич) дає, зустрічаємо і визна-

ння джерелом філософії світу ідей розуму, і визнання значення історичного розвитку філософичної думки. Більш рішуче, ніж Новицький, визнає він ролю божественного об'явлення, як джерела пізнання" [10, с. 104].

Таким чином, питання про співвідношення філософії й релігії Міхневич витлумачував з теїстичних позицій, стверджуючи, що сліпою є та віра, в якій немає знання, але й не далекоглядним є те знання, в якому немає віри, тобто філософія завжди була, є і буде в тісному зв'язку з релігією. І далі: те, чого не може розум, відкривається у Слові Божому, а чого не може зробити людина, те робить Бог.

Появі філософії, переконаний мислитель, передує розвиток розумової діяльності в усіх галузях людського життя і промисловості. Це стосується матеріальної сфери (промисловості), суспільних відносин і громадянських інститутів, науки, мистецтва тощо. І тільки після цього з'являється у людства потреба пізнати причини та закони всього сущого, а це і є просвітлення істини, коли людина творить науку за наукою і, нарешті, витворює раціональну науку наук – філософію. Тобто людство, перш ніж досягти вершин у філософському осягненні сутності всього, має пройти всі сходинки свого розвитку і досягти повноти самоусвідомлення, що показує філософ, повною мірою демонструє культура Стародавньої Греції.

Отже, аналіз праць українських філософів: Івана Скворцова, Василя Карпова, Йосипа Міхневича засвідчує, по-перше, ґрунтовне знання наукових здобутків філософської думки Західної Європи, по-друге, прагнення уникнути суто раціоналістичного підходу до пізнання істини. Пізніше навчальна діяльність в їх трактуванні розгортається як цілісний процес взаємодії розумної та чуттєвої сторін людського духу. Назване трактування засвідчує усвідомлення цінності.

### **Література:**

1. Барсов Т. В. Н. Карпов как профессор. Памяти русского философа В. Н. Карпова // Христианское чтение. – 1898. – Кн. 5.
2. Дневник протоиерея Йвана Михайловича Сквориова // Труды КДА. – 1864. – Кн. 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12; 1865. – № 6, 8, 12.
3. Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. – СПб., 1856.
4. Михневич И. Г. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // Журнал Министерства народного просвещения. – 1840. – Ч. 25.



5. Михневич И. Г. Об успехах греческих философов в теорстическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. – 1839. – Ч. 24.

6. Мозгова Н. Рішельєвський ліцей та українська духовно-академічна філософська традиція ХІХ ст. // Нова парадигма. – Запоріжжя, 2000. – Вип. 15.

7. Поспехов Д. Последнее сочинение протоиерея И. М. Скворцова. Два слова по поводу этого сочинения // Труды КДА. – 1863. – Кн. 8.

8. Скворцов И. Критическое обозрение Кантовой “религии в пределах одного разума” // Журнал Министерства народного просвещения. – 1838. – Ч. 17.

9. Скворцов И. Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека // Журнал Министерства народного просвещения. – 1848. – Ч. 57.

10. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.

11. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов З. А., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск, Изд-во Урал. ун-та, 1991.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького педагогічного університету ім. Івана Франка **В. С. Мовчан***