

Іван МОЗГОВИЙ

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИЙ СИНТЕЗ У ТВОРЧОСТІ ДІЯЧІВ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

В статті аналізуються спроби викладачів Києво-Могилянської академії поєднати філософську спадщину античного світу і Західної Європи з системою віровчення православної Церкви в Україні.

Ключові слова: церква, академія, професори, Бог, схоластика, неоплатонізм, природа, вчення.

Протягом перших семи віків свого функціонування (IX–XVII ст.) Українська Православна Церква хоча формально й перебувала в юрисдикції Константинопольського патріарха, проте фактично була полишена на саму себе, діючи самостійно. Як головний виразник національної самосвідомості, вона активно протидіяла московській експансії в Україні, чим і визначила свою долю. Адже “в Москві не знали ні прощення, ні поблажливості. Тут визнавали тільки наявну послугу і розпачувались за неї соболями” [11, с. 197]. В результаті після підпорядкування Київської митрополії Московському Патріарху (1686) Українська Церква перетворюється на рядову ланку Руської Православної Церкви (РПЦ) і її подальша доля цілком залежала від змін у політичному, культурному та релігійному житті Росії. Невдовзі РПЦ взагалі знищила більшість традицій українського православ'я.

Реформи XVIII ст. в Росії завершили процес одержавлення РПЦ, котра абсолютно втрачає здатність до будь-яких самостійних виступів і діє лише як одна з установ самодержавства. При цьому “Святійший” Урядовий Синод (з 1721) на чолі з обер-прокурором, “людиною доброю з військових”, дає бій усьому, що виходило з України. Забороняється українська мова, спалюються наші книги, а діячі культури зманюються до Московії. Та, незважаючи на це, протягом чи не всього XVIII ст. важливий вплив на культурно-релігійне життя України (і всієї Східної Європи) мала Києво-Могилянська академія (КМА). Продовжуючи традиції, започатковані вченими-братчиками, професори академії покінчили з однобічною орієнтацією вітчизняної освіти на візантійське “благочестя” і почали переосмислювати та засвоювати кращі досягнення всієї тогочасної духовної культури.

Діячі й випускники цієї “латинської школи” справді зробили значний внесок у розвиток філософії, богослов'я, історії та інших галузей науки і культури. Правда, оскільки в той час ідеологічна боротьба проходила в релігійній формі, філософія не могла не мати схоластичного

характеру, не бути служницею богослов'я. Але, виходячи з аристотелізму, професори КМА не обмежуються рамками схоластики, оскільки на елементи останньої напластовувалися інші ідеї, що зливалися в одне своєрідне ціле, що не зводиться до жодного зі свої компонентів. Тому поряд з теологічним “раціоналізмом” тут наявна і містика, що опиралася на ідеї неоплатонізму.

На сьогодні із кількохсот виявлених риторичних і філософських курсів професорів академії дослідниками проаналізовано лише кілька десятків, що читалися найвизначнішими діячами КМА (і одночасно – церковними діячами). При складанні своїх курсів вони опиралися на твори отців церкви (Орігена, каппадокійців, Псевдо-Діонісія, Августина, Іоанна Дамаскіна, інших), тому їхні філософські побудови здійснювалися в рамках теологічних доктрин. Водночас, увівши до курсів філософії елементи вчення Арістотеля як вихідні, подані в схоластичній обробці, київські вчені доповнювали, узгоджували або просто підмінювали його погляди власними.

Оскільки “елліно-слов'янський” (східний) напрямок поєднувався тут із “латино-польським” (західним) напрямком, київська схоластика мала багато точок дотику зі світовою наукою, проти якої боролись грекофіли. Тому, будучи “православною за духом”, філософія в КМА прагнула не поступатися західноєвропейському рівневі освіти, йти в ногу з часом. З цією метою діячі академії синтезували традиції й досвід, набутий братськими школами й Острозьким колегіумом, з системою і методами навчання в західних університетах.

Не обмежуючись схоластикою, професори академії опиралися на античну спадщину й патристику, вирішували проблеми пов'язані з давньоруськими і греко-візантійськими концепціями. “Це було вчення Стагіріта, пристосоване до православ'я, але в його викладі чулися відгуки ідей гуманістів-неоплатоніків” [9, с. 16]. Діячі академії були знайомі з творами Платона і Плотіна, Порфирія і Прокла. Опираючись на них та на ідеї неоплатонізму в християнській редакції, вчені академії розвивали наявні в них пантеїстичні елементи. Тому в багатьох академічних курсах містяться пантеїстичні визначення Бога як природи, що витікали з неоплатонізму. А для філософської думки це був перехідний етап від схоластики до філософії Нового часу.

Впливали на духовне життя і складнощі суспільного розвитку. Тому в одних і тих же мислителів спостерігається поєднання старого і нового. Насамперед це проявляється в суперечностях між пантеїзмом, що вводив Бога в природу, і деїзмом, що усував його з неї. В свою чергу це зумовлювало залежність курсів від філософської концепції про субстанційну іманентність і трансцендентність божественної першооснови, мета якої полягала, з одного боку, в тому, щоб віддалити Бога від світу і поставити його над ним, а з другого – дати йому

можливість невидимо бути присутнім у ньому, щоб освятити все плотське, зневажене, матеріальне.

Спочатку в академії був поширений натуралістичний пантеїзм, представники якого (Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Іоанникій Галятовський) продовжують традиції вчених-братчиків, будуючи свої концепції на основі своєрідного синтезу неоплатонізму з перипатетизмом. Розуміння Бога як першоджерела руху чи єдиного зумовлювало їх ухили то до деїзму, то до пантеїзму. Саме в рамках останнього вони обґрунтовували ідею наявності Божества “всюди”.

Правда, один з найвідоміших професорів КМА – Лазар Баранович (1620–1693) – часом займав промосковську позицію, але при цьому він цінував і українське Просвітництво. Звичайно, його філософські погляди характеризуються теологічною спрямованістю. У полеміці з опонентом він зазначав: “Ти маєш достатньо часу бути філософом, але не маєш часу бути християнином: краще – бути божеським філософом, бути божеським пророком, не шукаючи, а слідуючи за Богом” [5, с. 60]. Філософія, вважав мислитель, може бути предметом шкільної науки, тоді як Святе Письмо має абсолютне значення для всього суспільства і для кожної людини, зокрема. Автор виходив з того, що релігія глибше за філософію проникає в суть світу: “Де світу філософ злякається, там Апостол святий скарб здобуде” [5, с. 61].

Вищою метою людської діяльності, на думку Лазаря Барановича, має бути пізнання Бога. “Дав Господь людині на шлях життя цього благопотрібний талант – Розум... Належить же і робити талантом цим не інакше, тільки б розуміти, що в світі все суєта суєт, і крім Бога нема що розуміти” [5, с. 61]. При цьому в людині Л. Баранович бачив дві субстанції – духовну і тілесну, що знаходяться в протиборстві. І саме розум та воля, як похідні від Бога, мають бути спрямовані на його пізнання. А цей шлях лежить через пізнання самого себе, через віру і містичне споглядання, як про це вчили неоплатоніки.

Чи не найосвіченішим ієрархом цієї доби був інший професор КМА – Інокентій Гізель (1600–1683). Німець за походженням, він, проте, був відданий українському православ'ю, яке прийняв і палко захищав перед царем. Щиро, з полемічним запалом, прагнув він поглибити православне богослов'я, наповнити його актуальним для України змістом. А тому часто звертався до нехристиянських творів. Якщо ж дещо і від зовнішніх учителів може бути взяте, допускає мислитель, ніхто не повинен гребувати цим, бо не тільки в іновірних, але і в еллінських вченнях іноді істинні оповіді, що служать здоровому глузду, як золото посеред болота відшукуються.

Аналізуючи Гізелів “Твір про всю філософію”, Я. Стратій переконливо доводить наявність у ньому ідей неоплатонізму. Зокрема, вона підкреслює, що “будуючи свою концепцію на основі своєрідного

синтезу неоплатонізму з перипатетизмом”, Іннокентій Гізель уже при вирішенні проблеми універсалій опирається на ідеї Плотіна та Порфірія [9, с. 49]. Бог у І. Гізеля наявний у кожній сутності. Бог, власне, не має певного місця, тому що він внаслідок своєї необмеженості перебуває не десь у конкретному місці, але всюди.

Природа, на думку І. Гізеля, – це те, що властиве кожній речі в усіх її індивідуальних проявах і разом з тим – іманентне матерії, невіддільне від неї з дійсному бутті. До створення світу речі та їх індивідуальні першообрази зливалися з Богом, а згодом відокремилися в процесі еманации, хоча й надалі пов’язані з ним своїми сутностями. Тому все, що є поза Богом, “має від нього реальне буття через його дію” [10, с. 29]. На цій основі мислитель ототожнює природу з “автором природи” (Богом). В його еманативно-пантеїстичній концепції Бога використовуються ідеї неоплатоніків Дамаскія і Сімплікія. Поряд з цими ідеями іманентності Бога, його ототожнення з природою, одним із джерел для І. Гізеля була апофатична теологія Псевдо-Діонісія.

Наявність пантеїстичних елементів зумовила суперечність його креаціоністської концепції, не доведеність до логічного кінця ідеї трансцендентності Бога щодо світу. Даючи за допомогою аристотелізму та неоплатонізму дійстичне й пантеїстичне розуміння Бога, мислитель створює “свою, ближчу до Відродження, концепцію природи”, переборюючи цим середньовічний дуалізм земних речей і трансцендентних сутностей, чим утверджує єдність світу [9, с. 53].

Гізелю властиве ренесансно-гуманістичне прагнення зблизити людину з Богом, з яким нас ріднить створена ним безсмертна душа. Але мислитель все ж залишався на позиціях схоластики. Він “усе своє життя не міг звільнитися від винесеного з неї доктринерства, формалізму, непомірного нахилу до дріб’язкових дефініцій” [11, с. 185–186]. Не випадково Антоній Радивилівський називав його “нашим Аристотелем”. Замолоду переселившись на Україну, І. Гізель віддав свій розум та енергію новій Вітчизні і, опираючись на її спадщину, сам справив великий вплив на різні сфери тогочасного життя, в тому числі релігійну, і став учителем, наставником, покровителем і другом майже всіх письменників і проповідників II пол. XVII ст.

Третій відомий представник натуралістичного пантеїзму – полеміст і проповідник, діяч КМА Іоанікій Галятовський (пом. 1688) – вважав, що первинним і всестворюючим началом є Бог. І про нього він вчить з позицій апофатики: “Бог тіла не має, але є безтілесний... є Дух... невидимий і безсмертний... має розум і волю” [2, с. 87–88]. Виходячи з існування Бога як самостійної субстанції, І. Галятовський вважає, що в ньому існує природа. Тому, породжуючи світ, Бог залишається внутрішнім змістом усього сутого. “Бог є нероздільний, і в кожному місці весь є, на

Небі весь, на землі весь, на морі весь, і в усьому світі Бог весь проявляється” [2, с. 88].

Розглядаючи людину як єдність двох компонентів – тіла і душі, І. Галятовський вважає, що саме розумна, невидима і безсмертна душа як дух є суттю людини, пронизує все її тіло. Вона виступає тією визначальною ознакою, яка з’єднує людину з Богом. Людина “подібна Богові через душу свою, тому що Бог є дух” [2, с. 87]. Отже, і шлях до пізнання Бога лежить насамперед через пізнання самого себе. Оскільки Духа Святого не може “розумом охопити людство”, Бог відкривається через віру. Тому словами апостола Павла І. Галятовський застерігає віруючих від надмірної апеляції до розуму.

У XVIII ст., в епоху Просвітництва і панування розуму, на Україні прискорюється процес розмежування богослов’я й філософії, хоча останній відводиться все ще службова роль. В цей час активно опирається на неоплатонічну спадщину і представник плебейсько-гуманістичного напрямку, один час – діяч КМА – Данило Туптало (Димитрій Ростовський) (1651–1709). Заперечуючи антропоморфізм, він вживає запозичені в Псевдо-Діонісія та Іоанна Дамаскіна такі спекулятивні визначення Бога, які через перевагу виражають заперечення – “Надбуття”, “Надблаго” і т.п., і цим дає зрозуміти, що його неможливо пізнати в усій повноті. “Бог сам себе вміщує... сам в собі перебуває”, але водночас, як творець, “Бог небо і землю і весь світ Божеством своїм наповнює” [3, с. 69, 79].

Водночас Д. Туптало продовжує розвиток пантеїстичних тенденцій, які були властиві полемістам XVII ст. У творах мислителя можна знайти і неоплатонічну ідею про походження світу шляхом божественної еманациї, і детальне зображення акту його створення з нічого відповідно до християнської концепції, викладеної в Біблії. Часто в його творах Бог постає як духовна натура всього сутого, як світло, що проникає в природу. Так, він вважає, що Бог “невидимий, оскільки Бог Дух є, Бог світло є, Бог духовна природа, безплотний, неуявлюваний, неописуваний, невимовний” [3, с. 66].

Правда, в центрі його вчення – проблема людини і моралі. Він підтримує ідею двонатурності всього сутого – видимої (тілесної, злої, тлінної) і духовної (невидимої, доброї, незмінної). “Особлива є людина, зовнішня і внутрішня, плотська і духовна. Зовнішня, плотська, видима є, внутрішня ж, духовна – невидима... зовнішня наша людина тліє, а внутрішня обновляється” [3, с. 132]. Розвиваючи ідею самопізнання, він вважає, що Царство Небесне знаходиться не на небі, а в душі, тому, здіймаючись по ступенях духовності, внутрішня людина розкриває в собі Бога. А це означає, що не можна знати Бога, не знаючи себе.

Найвизначнішим філософським авторитетом того часу в Україні і в Росії був Феофан (Єлеazar) Прокопович (1681–1736), глава “вченої дружини” Петра І. Його погляди – в значній мірі теософські, хоча він і

належав до науково-просвітницького напрямку філософської думки КМА. Бог, на його думку, є сутність єдина, духовна, незалежна, вічна, вільна, всемогутня, найдосконаліша, наймудріша, що постає в трьох іпостасях. Поряд з християнським вченням про створення світу Богом мислитель розвиває і неоплатонічну ідею походження світу шляхом еманациї. В результаті Бог виступає то як трансцендентний щодо світу, то як такий, що перебуває в ньому, тобто в природі і речах. Тому нерідко в його творах поняття “Бог”, “природа”, “субстанція”, “матерія” означають одну й ту ж сутність, якій властиві і духовність, і тілесність. “Повне визначення природи співпадає з Богом стосовно природних речей, у яких він з необхідністю існує і які він рухає. Звідси витікає, що це визначення не тільки природи... але воно, очевидно, відноситься до матерії і форми” [8, с. 149]. Цим Феофан Прокопович обґрунтовує ідею існування Бога в створеній ним природі, та її збереження Богом.

Щоб відвести від себе постійні звинувачення в еретизмі, Феофан Прокопович у творі “Роздуми про безбожжя” (1730) піддає критиці пантеїстичну систему Б. Спінози. Але непослідовність цієї критики дала згодом підстави ортодоксальним богословам стверджувати, що у питанні визнання єдності Бога і природи “думки Феофана і амстердамського філософа досить відчутно співпадають” [6, с. 23].

Багатопланова спадщина Ф. Прокоповича відображає всю, властиву йому, непослідовність поглядів. Будуючи свій філософський курс на аристотелізмі, він іноді критично ставиться до схоластики і, всупереч Стагіриту, відстоює ідею єдності світу, схиляється до неоплатонічного положення, за яким усе існуюче – це єдність буття і небуття. Апелюючи до вчення святих отців, він нерідко ставить під сумнів авторитетність Передання. Та при всіх своїх пантеїстичних ухилах він критикує античні уявлення про обожненість сил природи.

Деїстичні і пантеїстичні тенденції свідчать про реформаторську, модерністську спробу мислителя в рамках теорії подвійної істини відділити філософію від богослов'я. Феофан Прокопович увійшов в історію вітчизняної філософії не стільки як творець нового вчення, скільки як критик старого, віджилого. Проте він кликав учнів і до творчого дослідження, вільного від схиляння перед авторитетами, радив “іти не тільки дорогою, протопаною іншими вченими, але наслідувати самостійним науковим переконанням, які, породжуючи солідну вченість, витворюють знавців, а не торговців науки” [7, с. 29].

Разом зі своїми однодумцями XVIII ст. (Йоасаф Кроковський, Гавриїл Бужинський, Георгій Кониський, інші) Ф. Прокопович представляв освітній гурток, який виступав за введення розуму в справи віри, синтез східної і західної культури, наслідування античній мудрості. Йому протистояв гурток, очолюваний вихідцем з КМА Стефаном (Симеоном) Яворським (1658–1722), до якого входили Феофілакт

Лопатинський, Гедеон Вишневський, інші, і який відстоював верховенство віри і авторитету, хоча й не відкидав ідей Просвітництва. Не буде помилкою сказати, що Ф. Прокопович і С. Яворський – це дві найяскравіші постаті “київської школи” періоду бароко.

Філософські погляди Стефана Яворського суперечливі. Європейськи освічений, він, проте, вважає, що “кожній людині личить випробувувати Писання Божественні” [13, с. 909] під контролем церкви, оскільки тлумачити біблійні тексти можна, лише виходячи з Священного Передання. Як представник ортодоксальних кіл, він менше, ніж Ф. Прокопович, схиляється до поєднання християнських і античних ідей, хоча в його працях і наявні елементи деїзму і пантеїзму.

Дотримуючись ідеї творення світу, він водночас перебуває під впливом неоплатонічної концепції еманациї. Правда, еманативну діяльність С. Яворський переносить від Бога до матерії. Саме остання, на його думку, породжує з себе форми. Наводячи слова Арістотеля про те, що “матерія має властивість страждати і бути рухомою, а діяти і рухати властиво іншій потенції”, він зауважує, що Стагіріт “заперечує лише власну перехідну діяльність матерії ззовні, а не еманативну зсередини” [4, с. 72]. Що ж стосується ідеї безсмертя душі, то в її тлумаченні Стефан Яворський поєднує Арістотелів Ум з платонівським розумінням душі як самостійної інстанції.

Своєрідним був курс Стефана Калиновського, який відверто визнавав існування в Умі платонівських ідей. Він посилався на твір Псевдо-Діонісія “Про божественні імена” та його коментар італійським неоплатоніком Марсіліо Фічіно. “Платоніки ніколи не стверджували, – цитує він Фічіно, – що ідеї існують окремо від божественного інтелекту, як зумисне зводять наклепи перипатетики, але що вони перебувають у спокої в божественному Умі, є в деякому розумінні різними між собою, оскільки Бог у своїй безкінечній досконалості знає, якими способами причетні до нього створіння” [12, с. 76].

Найбільш самобутнім викладачем КМА в період її поступового занепаду був Георгій (Юрій) Кониський (1717–1795), філософська система якого є чи не найкращою з усіх систем, написаних в Київській академії і прочитаних тут в дусі схоластичному. Він був останнім професором, який склав самостійний курс, виходячи з арістотелізму, хоча автор не у всьому дотримується позиції Стагіріта. Як і Феофан Прокопович, він заявляє, що наслідуює “істині, а не Арістотелеві”. Відкидаючи піфагорейсько-платонівську ідею одухотвореності світу і розглядаючи платоністські ідеї як “пусті марення”, Георгій Кониський зводить Бога до збереження раз назавжди даних законів і нібито заперечує ототожнення його з природою. Правда, сам він не такий уже й далекий від подібного ототожнення, оскільки і Бога, і природу він вважає “внутрішніми

принципами діяння природного тіла” [9, с. 128]. Наближається він до неоплатонізму і в тлумаченні розуму.

Знайомство діячів КМА з філософією античного світу прищеплювало слухачам філософську культуру, створювало передумови для самостійних висновків. Тому до кінця XVIII ст. вітчизняна філософія розвивалася в руслі західноєвропейських закономірностей генезису філософського мислення, хоч і не була позбавлена певної специфіки. При цьому плеяду вчених, церковних діячів, письменників КМА єднала “не загашена ще іскра національної малоруської самосвідомості, відмінної від великоросійських того часу людей. В духовному відношенні вони, – зазначає дослідник XIX ст. І. Сумцов, – нічого не запозичували від них, навпаки, з причини крайньої культурної їх (росіян – *І. М.*) бідності, самі приділяли їм частину своїх знань і були для них вчителями” [11, с. 202–203].

Оскільки московські школи за рівнем освіти значно поступалися київським, Синод вимагав, щоб, згідно царського указу, з України до Москви щорічно направляли найздібніших у навчанні “персон”. Серед останніх були Д. Туптало, С. Яворський, Ф. Прокопович, С. Калиновський та багато інших. Збіднюючи в духовному відношенні Україну, ці “перелітні птахи” зросійщувалися й працювали на користь Московщини, яка значною мірою завдяки їм і звелася на ноги. Навіть такий українофоб, як В. Белінський, зазначав: “Взагалі історія цього закладу... тісно пов’язана з історією нашого російського просвітництва протягом майже півтора віку. Однією своєю стороною російське просвітництво і тепер ще пояснюється впливом Київської академії, бо всі наші великоруські духовні училища або засновані її учнями, або утверджені на душі її вченості” [1, с. 152]. Ось так багато видатних представників української думки працювала за межами України, тоді як у нашому краї культурне життя руйнували чужинці.

Наприкінці XVIII ст. московіти посилюють наступ на нашу культуру, забороняють читання в КМА оригінальних філософських курсів. КМА втрачає роль провідної інституції, де здійснювалася розробка філософських проблем на Україні, і стає схожою на звичайні духовні учбові заклади. Через нестачу коштів, матеріальні збитки, тиск самодержавства і московських ієрархів КМА була закрита (1817). Правда, невдовзі на її базі створена Київська Духовна Академія, але філософствування тут не досягло рівня діячів КМА в період її розквіту.

Література

1. Белинский В. В. Полн. собр. соч. – Т. 8. – М., 1955. – 728 с.
2. Галатовский И. Мессия правдивый... – К., 1669. – 429 с.
3. Димитрий (Туптало). Сочинения. – Ч. 1. – К., 1869. – 746 с.
4. Захара И. С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже ХУП–ХУШ вв. – К., 1982. – 160 с.
5. Нариси історії філософії на Україні. – К., 1966. – 656 с.

6. Ничик В. М. Феофан Прокопович. – М., 1977. – 192 с.
7. Прокопович Ф. Письма // Труды КДА. – 1865. – Т. 1. – С. 141–159.
8. Прокопович Ф. Філософські твори. – Т. 1. – К., 1980. – 511 с.
9. Развитие прогрессивной философской мысли российского, украинского та білоруського народів у ХУП–ХУІІІ ст. – К., 1978. – 166 с.
10. Стратий Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – К., 1981. – 208 с.
11. Сумцов И. Ф. Иннокентий Гизель // Киев. старина. – 1884. – № 10. – С. 180–226.
12. У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. – К., 1983. – 166 с.
13. Яворский С. Увещание Григорию Таницкому // Христ. чтение. – 1912. – № 7. – 8. – С. 909–912.

Annotation

Mozgovyi Ivan. Philosophical and religious synthesis in creativity of Kyiv-Mohyla academy.

The attempts of teacher from Kiev-Mogila Academy to combine the philosophical heritage of Ancient World and Western Europe with the system of Orthodox Church's doctrine in Ukraine are analyzed in the article.

Keywords: church, academy, professors, God, scholasticism, Neo-Platonism, nature, teaching.