



Козловський В. П.

**Кант і Православ'я:
трансцендентальне вчення
про душу у сприйнятті
викладачів Київської
Духовної Академії**

Вочевидь може здатися дивним тематичне сполучення теоретичних здобутків німецького філософа І. Канта з професійною діяльністю викладачів, професорів духовно-академічного навчального закладу, лекційні курси і друковані праці яких створювалися у чітко визначених межах православної духовної традиції. Однак попри наявність таких цілком очевидних і зрозумілих обмежень перше, що впадає в око, коли звертаєшся до творчого доробку багатьох викладачів Київської Духовної Академії, — це наявність стійкого інтересу до німецького спекулятивного ідеалізму, зокрема до Канта. Характер і масштаб цієї зацікавленості був такий вагомий, що, на думку відомого дослідника вітчизняної філософії Д. Чижевського, можливо стверджувати, що впродовж 30–70 років XIX сторіччя сформувалась київська філософська школа, яка «поєднувала теїзм із німецьким ідеалізмом»¹. При цьому слід пам'ятати, що 20–40 роках позаминулого сторіччя особливий інтерес київських філософів і богословів викликали системи після-кантівської філософії — Гегеля і Шелінга.

Ситуація починає змінюватись у 50–90 роках, коли філософія «кенігсберзького мудреця» знову стає впливовою і навіть «модною» парадигмою європейської думки². Вочевидь, цей інтерес був спричинений європейським (особливо німецьким) філософським поверненням «назад до Канта» (відома вимога О. Лібмана). Тож не дивно, що й у вітчизняних філософських студіях цієї доби все частіше зустрічаємо звернення до Канта.

¹ Чижевський Д. Гегель у Росії // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. К., 2005. Т. 4. С. 199.

² Ми ведемо мову про певні духовно-академічні уподобання, а не «мирські», тобто ті, що стали популярними в інтелігентських колах тієї доби. Там панували не Кант і не Гегель, а Конт, матеріалізм Фюрбаха, Фохта, Бюхнера і Молешота. Згодом — марксистські «одкровення», а ще пізніше — Ніцше в образі «надлюдина», діонісійської і аполонівської культури. Кантіанство трохи студіювали в університетському середовищі, та в середовищі прибічників етичного соціалізму.



Водночас в середовищі київських академічних професорів певні позиції утримує «неоляйбніцанець» Г. Лотце (авторитетна постать, наприклад, для такого відомого релігійного філософа як П. Юркевич)³, впливовими стають також Ф. Бенекє, М. Дробиш, Й. Гербарт та інші тогочасні фундатори так званої «емпіричної метафізики»⁴.

Щодо кантівської філософії то більшість викладачів Академії до неї ставились хоча й з повагою, але з певною підозрою. Цьому було декілька причин, найвагоміша — філософські принципи кенігсберського мислителя розглядалися як потужне обґрунтування насамперед автономності суб'єктивного розуму, людського духу, його здатності самостійно конституювати закони і принципи як зовнішнього буття, так і власної діяльності, свободи. Тож духовно-академічне філософування, ґрунтоване на православних засадах, не могло сприймати кантівську систему без певних сумнівів і вагань. Утім, треба визнати, що попри всі перестороги кантознавчі студії київських академічних викладачів не мали нічого спільного з тією «ідіосинкразією» до кантіанства, про яку пишуть сучасні російські автори (наприклад, О. Ахутін), як певну типологічну рису, домінуючу інтенцію, притаманну значній частині російських філософів, публіцистів і літераторів XIX – початку XX сторіччя⁵. Н. Мотошилова також пише про «синдром ненависті» до Канта, синдром, який все ж не переріс у стійку хворобу⁶. А вже згаданий нами Д. Чижевський взагалі зазначав, що за винятком невеликої кількості фахових досліджень «Кант у російську філософську свідомість не ввійшов»⁷.

Цікаво, що до такого невтішного висновку схилився також відомий історик російської суспільної думки Т. Масарик (відома історична постать — після розпаду Австро-Угорщини, перший президент незалежної Чехословаччини) який зауважував наявність значних особливостей у сприйнятті Кантової думки багатьма російськими філософами. На його переконання, їм вочевидь не вистачало кантівського критичного вишколу, що було пов'язано з якимось дивним небажанням російських інтелектуалів не упереджено розібратись із теоретичними концептами і принципами трансцендентального ідеалізму. Кантівську критичну теорію розуму більшість російських філософів зазвичай сприймали як

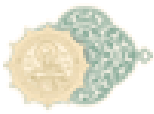
³ Так про Лотце Юркевич пише: «Особливою увагою нині користуються психологічні і філософські розвідки Германа Лотце. Учена Німеччина гідно вшанувала начала, ідеї та аналізи цього філософа» // Юркевич П. Характер і спрямованість сучасної німецької філософії // Юркевич П. З рукописної спадщини. С. 27.

⁴ Юркевич П. Характер і спрямованість сучасної німецької філософії // Юркевич П. З рукописної спадщини. С. 17–29.

⁵ Див.: Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51.

⁶ Див.: Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, А. Шестов. М., 2006. С. 196.

⁷ Чижевський Д. Гегель у Росії. С. 289.



відверто суб'єктивістську, що звеличує автономний людський дух, змальовує його у цілковитому відриві від об'єктивних констеляцій моралі, суспільства і релігії. Таке сприйняття Канта, на думку Масарика, значною мірою було зумовлене тим, що в Росії запізно звернулися до його ідей, — вже тоді, коли на авансцену європейського філософування вийшли зовсім інші «володарі дум»: «Очевидна нестача теорії пізнання в Росії була пов'язана з недостатнім впливом у цій країні робіт Канта. Так, — пише Масарик, — росіяни після ознайомлення з французьким просвітництвом досить швидко звернулися до німецької філософії. Проте це відбувалося тоді, коли вчителями для них стали Шелінг, Гегель і Фюрбах, а не Кант. На Фіхте вони взагалі звертали мало уваги, тоді як вплив Шопенгауера був відчутний. Огюст Конт та його позитивізм взаємодіяли з Гегелем і Фюрбахом. Позитивізм у його різноманітних формах (марксизм був одним із них) міцно утримував свої позиції»⁸.

Мабуть усі ці констатації мають певну рацію, проте знову-таки треба вельми обережним і пам'ятати, що всі такі судження дещо спрощують реальну ситуацію, що складалась у російській філософії «довкола Канта». Щоб пересвідчитись, що ця ситуація не була такою однозначно негативною, як її подеколи змальовують, досить звернутися хоча б до кантознавчих студій тих вітчизняних філософів, які свідомо і широко сповідуючи православ'я не приховували своїх симпатій до Канта (хоча й критичних стріл випустили у його бік також чимало, що є цілком нормальним, бо свідчить про наявність творчого діалогу з великим німецьким філософом) — це, зокрема, такі відомі постаті як В. Соловйов, Л. Лопатін, Б. Чечерін, М. Лоський, С. Трубецький, Є. Трубецький, П. Новгородцев, О. Введенський, С. Бугаков, С. Франк, І. Лапшин та ін. Ґрунтовні розвідки Кантової проблематики ми знаходимо також у М. Бердяєва, Г. Челпанова, О. Козлова, Б. Яковенка, Ф. Степуна, Г. Шпета, С. Ієсена⁹. З іншого боку, добре відомі різкі судження на адресу Канта таких представників релігійної філософії, як В. Ерн і П. Флоренський¹⁰. Останньому належить відома характеристика кантіанства як «Столпа злобы Богопротивной»¹¹.

⁸ Masaryk T. G. The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy. 2 vol. London, 1919. V. 2. P. 468.

⁹ Зазначимо, що деякі кантознавчі студії О. Введенського і М. Лоського було перекладено (до речі, Масариком також) німецькою мовою.

¹⁰ Цікава розвідка на цю тему див.: Калининков А. А. Проблема истины: трансцендентализм И. Канта в споре с онтологизмом В. Эрн и П. Флоренского и акцидентализм А. Шестова // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов / Калининградский университет. Калининград, 1999. Вып. 21. С. 141–195.

¹¹ Про Флоренського як про прибічника «нового середньовіччя» з позиції якого він тлумачив (зрозуміло у модусі рішучого заперечення) новоєвропейську філософію і культуру див.: Хагемайстер М. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год. М., 2004. С. 86–107. (На думку Хагемайстера, послідовником цієї концепції був такий відомий російсько-радянський філософ О. Лосев).



Для нього розмисли Канта сповнені лицемірства і лукавства, всі концепти критичної філософії непевні і не чіткі. Не менш категорично заперечував здобутки кантівської філософії, зокрема її трансцендентальні засади, В. Ерн, автор відомої монографії про Григорія Сковороду.

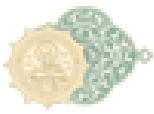
У київській інтелектуальній атмосфері нічого подібного не спостерігалось, причому як на початку, так і в кінці існування Академії. Аналіз текстів київських авторів, викладачів філософських і богословських академічних курсів засвідчує, що ми маємо справу з ситуацією, яка суттєво відрізнялася від загальноросійського «кантознавчого контексту». У київському духовно-академічному середовищі поступово складалася традиція сприймати кантівську думку виважено і спокійно¹².

То хто ж із викладачів Академії доклав особливих зусиль до вивчення, аналізу і критики Кантової філософії? Для кого з них кантівська спадщина була варта уваги і посідала чільне місце у науковій роботі? Як свідчать тексти «київських академістів», упродовж усього періоду існування КДА кантівською філософією, її тематикою, всебічно чи частково, в межах конкретної філософської чи богословської проблематики, переймалися майже всі викладачі Академії, які читали лекції з теології, філософії, психології, логіки, моральної філософії. Протягом XIX ст. студюванням різних аспектів кантівської філософії займалися І. Сковорцов, В. Карпов, С. Гогоцький, П. Юркевич і П. Ліницький, а на початку XX ст. до творчості німецького мислителя звертались Д. Богашевський, В. Завітневич і І. Четвериков¹³. Характерною особливістю всіх цих студій (особливо це стосується розвідок трьох останніх авторів) було опертя на новітні кантознавчі розробки відомих європейських фахівців — Й. Ердмана, К. Розенкранца, К. Фішера, О. Кюльпе, Г. Когена, В. Віндельбанда, Г. Ріккера, П. Наторпа, А. Ріля, Р. Еслера, Ф. Пауельсона, Е. Керда, Б. Ердмана, Г. Файхінгера, М. Шелера і Г. Зимеля та ін., а також на здобутки вітчизняних філософів, що періодично з'являлись у тодішніх київських, харківських, петербурзьких і московських часописах¹⁴.

¹² Грунтовний огляд кантознавчих студій професорів КДА див.: Ткачук М. А. Кантознавчі студії в київській академічній філософії XIX – початку XX століття // Collegium. Міжнародний науковий журнал. 2001. № 11. С. 103–119.

¹³ Зрозуміло, що це не всі викладачі Академії, що займалися філософськими дослідженнями, зокрема тим чи тим чиним цікавилися кантівською проблематикою. У цьому контексті можна згадати М. Олесьницького, автора ґрунтового курсу з морального богослов'я та історії і теорії моралі. Його тексти містять аналіз окремих концептів і сюжетів німецького мислителя. Побіжну зацікавленість Кантовою філософією ми бачимо також у О. Новицького, Й. Міхневича, а пізніше у П. Кудрявцева. Хоча, наприклад, Міхневича більше цікавив Шеллінґ, свідченням чому є його дослідження на тему шеллінґянської філософії, де кілька сторінок присвячено загальному викладу системи Канта. Див.: Міхневич Й. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850.

¹⁴ Виняткову роль у становленні вітчизняного філософського дискурсу відіграли «Журнал министерства народного просвещения», «Труды Киевской Духовной Академии», «Вера и Раз-

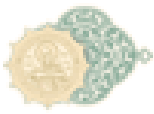


Для викладачів духовного навчального закладу було складно сповідувати кантівські ідеї, тим більше пропагувати й обстоювати принципи критичної філософії, проте цілком припустимо було їх досліджувати, поціновувати і навіть визнавати за деякими Кантовими ідеями «право на існування» в контексті філософії православного теїзму.

Виникає питання — яка кантівська проблематика становила «мейнстрім» у Київській Академії? Які частини, розділи філософії кенігсберського мудреця перебували у центрі уваги київських авторів? Чи входила кантівська критика раціональної психології, його трансцендентальне вчення про душу до складу основної дослідницької проблематики київських професорів? Чи, можливо, виявлені Кантом паралогізми спекулятивного розуму, з якими пов'язані, на переконання автора «Критики чистого розуму», будь-які догматичні доктрини, що ставлять за мету витворити не суперечливі теоретичні уявлення про людську душу, самосвідомість і дух унеможливають вияв справжньої зацікавленості академічних викладачів до цих кантівських ідей? Бо, дійсно, хіба кантівський агностицизм щодо можливості достеменного пізнання природи душі, та її безсмертя не змушувало київських професорів відкинути всі ці розмисли німецького філософа якщо й не цілковито, то принаймні відсунути їх «на узбіччя» своїх дослідницьких інтересів? Відповідь на ці питання не є простою і однозначною. Справа в тім, що, починаючи з перших кантознавчих студій І. Сковцова, і до останніх за часом текстів Д. Знаменського і І. Четверикова ми спостерігаємо суттєву еволюцію у вивченні, дослідженні кантівської проблематики, рух від Канта до найновіших кантіанських (і неокантіанських) течій, останніх за часом європейських розробок конкретних питань трансцендентальної філософії.

Так, якщо І. Сковцов, розглядав Канта лише побіжно, звертаючись здебільшого до його філософії релігії, то для П. Юркевича філософія кенігсберзького професора потребувала значно глибшого, ґрунтовнішого аналізу, зокрема всебічного вивчення її базових концептів (таких як розум, розсудок, віра, знання, досвід, ідея, антиномія тощо); зіставлення кантівських принципів з ідеями як давніх мислителів, наприклад Платона, так і з ідеями філософів Нового часу — Р. Декарта і Г. Ляйбніца, Г. Гегеля і Ф. Шелінга, А. Шопенгауера, Й. Гербарта і Г. Лотце. А в останніх за часом свого написання текстах Знаменського і Четверикова ми спостерігаємо відчутний рух у бік ґрунтовного вивчення широкого кола новітніх розробок кантівської проблематики, зокрема — дослідження витоків і природи філософського критицизму й апіоризму (зокрема апіоризму категорій, простору і часу); з'ясування психологічних, антропологічних і метафізичних підвалин трансценденталізму тощо. При цьому київ-

зум» і «Вопросы философии и психологии». Всі ці часописи з'явилися на вітчизняних інтелектуальних теренах упродовж XIX сторіччя і проіснували до більшовицького перевороту.



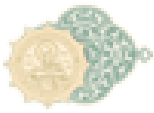
ські дослідники спирались на найновіші кантознавчі розробки, що були оприлюднені у 70–90 роках XIX сторіччя. Відомо, що саме в цей час у європейській філософії з'являються нові методологічні підходи (раціоналістичні, психологічні, антропологічні, трохи пізніше — феноменологічні) до вивчення засад критичної філософії. Йдеться про новітні інтерпретації, так би мовити, «системотворчих» підвалин кантівського філософування, що були запропоновані Г. Когеном, П. Наторпом, В. Віндельбантом, К. Фішером, Г. Файхінгером, Е. Касирером, М. Шелером, А. Нельсоном, Г. Зімеlem та ін. Ці відомі європейські фахівці Кантової філософії, їхні творчі здобутки стали предметом прискіпливого аналізу з боку Знаменського і Четверикова.

Зрозуміло, що в межах невеликої доповіді ми не маємо змоги проаналізувати всі здобутки київських «академістів» стосовно вивчення кантівської спадщини, зокрема трансцендентального вчення про душу; можливості і межі теоретичного знання про внутрішні психічні стани людини; можливості мати тверде, аподиктичне знання про витoki і сутність людського Я, її самосвідомість.

Регламент нашої конференції змушує мене обмежитись висвітленням теоретичних позицій найвідоміших вітчизняних фахівців — викладачів КДА, — розмисли яких щодо філософії Канта, її проблематики мали неабияке значення для формування вітчизняного кантознавства. Вважаємо цілком доречним і можливим зарахувати до когорти вітчизняних «першопрохідців» у світі Кантової філософії І. Сковрцова, В. Карпова, С. Гогоцького, П. Юркевича і П. Ліницького — викладачів і науковців, що плідно працювали на київській духовно-академічній ниві впродовж XIX ст.¹⁵

Отож, перші кантознавчі студії «академістів» ми подибаємо у І. Сковрцова (1795–1863 рр.), першого професора філософії Київської Духовної Академії. Найцікавішими студіями Кантової філософії є дві великі статті цього київського вченого: «Про філософію Ешенмаєра» (1835) і «Критичний огляд кантівської “Релігії в межах тільки розуму”» (1838). Слід зазначити, що попри певну тематичну відмінність — оскільки присвячені ці студії вивченню філософсько-релігійних поглядів різних за своїм інтелектуальним масштабом і за впливом на європейську думку філософським постатям — тематично ці статті між собою пов'язані. І власне наявність такої тематичної «близькості»

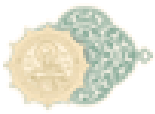
¹⁵ Нажаль становлення кантознавчого напрямку (як і багатьох інших підходів) вітчизняної історико — філософської науки було насильницьким чином обірано більшовицькими ідеологами — комісарами, які стояли на сторожі зовсім іншого явища — пролетарської культури, з її класовою боротьбою як рушійною силою історії, соціалістичним реалізмом, як універсальним методом художнього зображення дійсності, та трьома законами діалектики як єдино можливою методологією пізнання і революційного перетворення світу тощо. Ще й дотепер ми не можемо бути певними, що ця «залізобетонна» методологія повністю подолана.



можливо є найбільш цікавим сюжетом, що наочно увиразнює ту головну проблему, яка, зрештою, найбільше хвилювала київського професора — встановлення точок дотику і водночас з'ясування відмінностей між православно-теїстичним і протестантсько-раціоналістичним поглядами на взаємозв'язок моральних приписів і релігії. І якщо у першій статті це питання розглядається у зв'язку з вельми «модним» тогочасним релігійним філософом К.-А. Ешенмаєром (не забуваючи при цьому співставити його погляди з позицією Канта) — то у другій статті Сковрцов, спираючись на засади православного теїзму, розгортає свій аналіз «пізнього» трактату Канта, де, як відомо, викладено раціональну (точніше, трансцендентальну) версію християнської релігії, її засадничих догматів. Зрозуміло, що київського автора не міг вдовольнитися кантівським підходом (на погляд Сковрцова надто суб'єктивний) до християнської догматики. Його вочевидь не вдовольняли отримані кенігсберзьким професором теоретичні результати, — підпорядкування релігії моральному закону, редукція містичних одкровень християнської віри до раціональних принципів практичного розуму: «У Канта немає життя, присвяченого лише одному Богу; у нього те, що має бути засобом (чесноти), становить мету: таким є *раціоналізм* Канта. З таким раціоналізмом несумісний будь-який *містицизм*»¹⁶. Наразі треба пам'ятати, що невдоволення кантівською позицією стосовно питання співвідношення віри і розуму вмотивовувалось не лише особистими уподобаннями І. Сковрцова, а й притаманним православному філософуванню підозрілому ставленні до європейського раціоналізму, і кантівський критицизм не становив виключення. Отож Кантова філософія релігії сприймалась нашим православним автором як надто раціоналістичне розуміння християнських містичних одкровень¹⁷. Проте позиція київського професора не зводилась лише до критики Канта за відсутність у нього розуміння значення християнського одкровення для впровадження в людське життя, у стосунки між людьми моральної доктрини християнства. Тексти Сковрцова свідчать про те, що палітра його сприйняття творчої спадщини засновника трансцендентального ідеалізму була ширшою, значно багатшою. Про це, до речі, свідчить його «спокійно-критичне» ставлення до фундаментальної тези кантівської філософії релігії — визнання *радикального зла, що притаманне людині, вкорінене в людській природі*. Звичайно, не йдеться про якесь позитивне сприйняття цієї ідеї І. Сковрцовим. Зрозуміло, що як православний богослов він не міг погодитись з рішучим впровадженням Кантом ідеї радикального зла в контекст своїх розмислів про людину,

¹⁶ Сковрцов І. О. Філософії Ешенмаєра // Журнал министерства народного просвещения. 1835. № 8. С. 224.

¹⁷ Про цю особливість православного сприйняття кантівського трансценденталізму і критицизму точно зауважує сучасний польський дослідник Ян Красіцький. Див.: Krasicki J. Bóg, człowiek, zło. Studium filozofii Włodzimierza. Wrocław, 2003. S. 289–291.



її природу, свободу і віру. Однак цікавим є сам факт звернення до цієї роботи німецького філософа, глибоке занурення у її проблематику. Потрібно було мати не аби яку сміливість щоб за торкнути цю дещо «призиковану» працю кенігсберзького мислителя, її ідеї і проблеми. Відомо, що згаданий трактат І. Канта вже в момент своєї появи збував критичні судження як його колег, так і офіційних інстанцій, що зрештою призвело до того, що Канту було заборонено публічно висловлюватися на релігійні питання¹⁸.

Вельми цікавим було сприйняття кантівської філософії В. Карповим (1798–1867 рр.), автором низки вагомих праць з новоевропейської філософії, логіки і психології, перекладача майже всього корпусу творів Платона¹⁹. Кантівські ідеї він аналізує у статтях «Погляд на рух філософії у світі християнському та на причини її різних напрямків» (1856) та «Філософський раціоналізм новітнього часу» (1860), в яких він намагався довести факт впливу ранньомодерних релігійних протестантських рухів на становлення європейського раціоналізму. Саме таким впливом київський дослідник пояснював витoki німецької філософії, зокрема кантівського трансценденталізму. В. Карпов був твердо переконаний, що кантіанство є уявленням передусім релігійного протестантизму: «Кант зробив у філософії те, що Лютер — у релігії»²⁰. Проте така, здавалося б, категорична, безапеляційна оцінка залежності кантівського філософування від «духу протестантизму» зовсім не означала негативного ставлення вітчизняного дослідника до Канта, зокрема до найважливішої підвалини критичної філософії — трансценденталізму. Як не дивно, але саме цей центральний концепт німецького філософа Карпов сприймає досить спокійно, хоча й з певними застереженнями. Звідси, вочевидь, беруть свій початок цікаві судження Карпова щодо можливостей і меж пізнання людиною проявів своєї духовної природи. Наразі його розуміння цих проблем спирається на кантівську трансцендентальну позицію щодо пізнання людиною власної душі. Так, кантівською критикою раціональної психології зумовлене напевно одне із засадничих положень Карпова щодо принципової обмеженості людського самопізнання: «Визначаючись строго систематичним розвитком, самопізнання може

¹⁸ Не втратили своєї ваги спостереження І. Скворцова щодо практичної філософії Канта, які знаходимо у посмертно надрукованому тексті «Нотатки з моральної філософії: про визначальні засади і головні частини моральної філософії» (1869), де не дивлячись на традиційну критику категоричного імперативу як абсолютизації само законності людського розуму (у формі практичного морального закону) містяться і деякі позитивні оцінки моральної філософії автора «Критики практичного розуму».

¹⁹ Слід пам'ятати, що після закінчення КДА Карпов пропрацював у своїй «alma mater» трохи більше чотирьох років. Після Київської академії він тривалий час викладав у Санкт-Петербурзькій духовній академії.

²⁰ Карпов В. Н. Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1860. Ч. 1. С. 296.



припускатися похибок і облади тільки від двох причин: по-перше, від не-далекоглядності погляду; по-друге, від туманної атмосфери тієї царини, котру воно мусить розглядати»²¹.

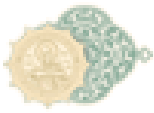
Дослідник вважає, що ці причини діють особливо виразно тоді, коли ми намагаємося теоретично осмислити природу власної душі і духу, раціонально з'ясувати їх витoki і можливості: «Ніяке теоретичне самопізнання не здатне похвалитися такою великою гостротою та широтою бачення, щоб бути здатним зазірнути в глибини людського духу і відстежувати всі хиткі шляхи його рухів»²². Мотиви «кантівських паралогізмів» помітні і в таких судженнях Карпова: «Наближаючись думкою до цих таємничих моментів душі, самопізнання може легко зробити хибні висновки і сповзти до жахливих похибок, — особливо коли не буде брати до уваги ту велику істину, що неблаганними умовами всілякої нашої діяльності на землі є простір і час; а закони просторових і часових відносин ніяк не можуть бути застосовані до усвідомлення того, що саме по собі позбавлене форми й існує за інших умов. Тоді чим воно (самопізнання. — В. К.) собі допоможе, якщо все, про що людина розмірковує, вона може мислити тільки завдяки цим формам?»²³

Отже, хоча Карпов, з одного боку, начебто не заглиблювався у дослідження «паралогізмів чистого розуму», з іншого боку він чужо розумів залежність самопізнання (як і будь-якого іншого виду пізнавальної діяльності людини) від апіорних форм свідомості. Відтак визнання ним апіоризму як необхідної передумови функціонування людської свідомості уможливило уважно придивитися до Кантового вчення про трансцендентальний вимір людської самосвідомості, можливостей і меж людського самопізнання. Його текст свідчить про виважену оцінку, якщо не всієї системи кантівських критичних аргументів щодо традиційної метафізики, зокрема метафізичного вчення про душу, то принаймні тих *наслідків*, які випливали з кантівської трансцендентальної позиції. Карпов усвідомлював, що не лише кантівська «деструкція» раціональної психології, яка унеможливлявала теоретичні аргументи на користь існування душі як ідеальної, автономної, безсмертної і персональної субстанції, а й позитивні результати, а саме проголошення Кантом програми створення так званої «чистої», або трансцендентальної, психології, були тими здобутками, які окреслили шлях для нового розуміння умов можливості пізнання людини, її душі й духу. Щоправда, Карпов не йшов так далеко у сприйнятті кантівської критики, але як свідчать його тексти у своєму власному баченні можливостей людського самопізнання він все

²¹ Карпов В. Н. Самопознание // Русское самопознание. 1998. № 4. <http://russamos.narod.ru/04-03.htm>

²² Там само.

²³ Там само.



ж більше апелює не до сили теоретичного пізнання душі, а до практично-теологічного *покладання* душі в актах віри і морального закону. Карпов неодноразово зазначав, що наші знання про душу «тримаються» саме на цих практичних засадах, вони (ці знання) вкорінені у вірі, в моральних постулатах, а не в спекулятивних хитрощах розуму, його самовпевненості в тому, що він здатний отримати тверді, аподиктичні знання про предмети, які виходять за межі будь-якого досвіду. Тож за «межею горизонту, що його описує свідомість»²⁴, ми зазвичай спираємося на зовсім інші інструменти пізнання, які підпорядковані не теоретичному духу, а є «очима душі, осяяної вірою»²⁵.

Розглядаючи кантознавчі студії київських дослідників, ми не можемо не згадати С. Гогоцького (1813–1889 рр.), автора низки праць з різних філософських дисциплін. Він також відомий як автор декількох ґрунтовних розвідок кантівської критичної філософії. Власне, з аналізу філософії автора «Критики чистого розуму» Гогоцький розпочав свою кар'єру викладача, оскільки його дисертація на здобуття звання доцента (що давало право читати лекціїні курси) стосувалася саме критичної філософії. Крім того, він є автором розлогої кантознавчої статті, що увійшла до його знаменитого «Філософського лексикону».

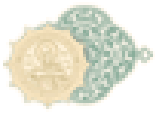
Отож для Гогоцького кантівська філософія є видатним явищем європейської духовної культури. Саме тому, на його переконання, кантівські ідеї відіграли вирішальну роль у становленні нового типу європейської філософії — трансцендентального вчення про людський розум. Вплив кантіанства такий значущий і потужний, що, на думку вітчизняного фахівця, є всі підстави стверджувати: «Новітня філософія не лише долучається до критичної філософії своїм початком, а й дотепер тісно пов'язана з нею своїми головними питаннями»²⁶.

Київський вчений вважає, що Кант, як ніхто до нього, спрямував філософські пошуки не на дослідження трансцендентного сущого, його атрибутів, а на аналіз процесу людського розмислу про суще, конститутивних моментів пізнання — апіорні форми чуттєвості, категорії розсудку, принципи й ідеї розуму, тобто ті засади людського духу, які уможливають пізнання сущого як світу феноменів. Особливого значення Гогоцький надавав «Критиці здатності судження». На думку автора «Філософського лексикону» цей трактат займає центральне місце в трансцендентальній філософії Канта. Не випадково саме третю «Критику» київський дослідник досить рішуче і сміливо називав «майже пророчою книгою», в якій кенігсберський філософ по-новому і вельми переконливо довів можливості і водночас межі телеологічного таумен-

²⁴ Там само.

²⁵ Там само.

²⁶ Гогоцький С. Критический взгляд на философию Канта. К., 1847. С. 3.



ня сущого, по-новому обґрунтував зв'язок між світом явищ та безумовним буттям, природою та свободою.

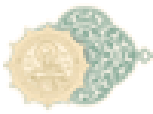
Особливо цікавим є той момент його кантознавчих студій, який заторує проблематику трансцендентального вчення про душу, зокрема основні ідеї раціональної психології та її критики німецьким філософом. Назагал київський дослідник тісно пов'язував аргументи і пафос цієї критики з Кантовим розрізненням емпіричної і трансцендентальної самосвідомості. Зрештою надання трансцендентальній самосвідомості статусу речі самої по собі підштовхує Канта до радикального перегляду психології як метафізичного вчення про душу, оскільки, як він з'ясував, та єдність емпіричного досвіду, що уможливується наявністю емпіричної самосвідомості, потребує більш фундаментального виміру самосвідомості, який ні за яких зовнішніх і внутрішніх обставин (наприклад «адекватної» інтроспекції, інтелектуальної інтуїції, містичного самопізнання тощо) не може стати предметом повноцінного чи «об'єктивного» пізнання: «Ця трансцендентальна єдність самосвідомості слугує початком філософського пізнання. [...] Без цієї єдності неможливі були б синтетичні апіорні судження. Проте незважаючи на це, предметна множинність, що сходиться в єдності самосвідомості, в її трансцендентальному вигляді, завжди для нас = X »²⁷.

Отже, саме наявністю трансцендентального виміру самосвідомості пояснюються кантівські критичні стріли на адресу раціональної психології, оскільки остання намагається приписати душі, яка уможливує начебто всі акти свідомості і самосвідомості, риси якогось самодостатнього суб'єкта — особи, що є простою, ідентичною, нематеріальною субстанцією, хоча всі ці предикати зовсім не випливають з умов її існування як емпіричної єдності самосвідомості, що охоплюється в актах самопізнання лише відносно (а не абсолютно), завдяки наявності форм чуттєвого сприйняття і категорій розсудку, тобто на рівні досвіду. Звідси постають помилкові висновки розуму, чи паралогізми, щодо дійсної природи душі і можливості її пізнання суто апіорними засобами: «Прямі наслідки паралогізмів очевидні: якщо ми не здатні надати уявленням душі предметного значення, тоді залишається визнати ці уявлення тільки нашої ідеєю чи вродженою формою, завдяки якій ми поєднуємо у своїх судженнях усю багатоманітність внутрішніх явищ, що постають у нашому внутрішньому відчутті»²⁸.

Підсумовуючи свій розгляд кантівської критики раціональної психології, Гогоцький підходить до позитивного надбання цієї критики — базової ідеї трансцендентального вчення про душу, самосвідомість. На його переконання ця головна ідея Кантової трансцендентальної психо-

²⁷ Гогоцький С. Критический взгляд на философию Канта. С. 18.

²⁸ Гогоцький С. Кант // Гогоцький С. Философский лексикон. К., 1866. Т. 3. С. 8.



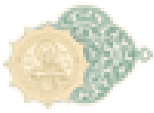
логії увиразнюється в такій тезі: «А тому внутрішні стани відбуваються тільки в часі, і ми не можемо спостерігати нічого постійного і незмінного або, що є тим самим, не можемо спостерігати самої субстанції»²⁹. Отже, Гогоцький поділяє кантівські застереження щодо неможливості пізнання людської душі як речі в собі, що й не дивно з огляду на ту високу оцінку, яку попри критичні зауваги він неодноразово висловлював на адресу німецького мислителя.

Значний вплив на подальший розвиток вітчизняного кантознавства мали розробки проблематики критичної філософії П. Юркевича (1826–1874 рр.), автора праці «Розум згідно з вченням Платона і досвід згідно з вченням Канта» (1866)³⁰. Щоправда, ця фахова студія про двох стовпів європейської філософії вийшла друком уже після переїзду Юркевича до Москви, де він отримав професорське звання і очолив кафедру філософії місцевого університету. Втім, у певному сенсі вона продовжує концептуальні здобутки його ранньої праці «Ідея» (1859), яка вийшла друком ще під час його перебування в Київській академії. Нас цікавить насамперед сприйняття й оцінка Юркевичем проблематики раціональної психології крізь призму критики кантівського трансценденталізму. Відразу зазначимо, що для київського філософа кантівське трансцендентальне вчення про душу, яке ґрунтується на критичному переосмисленні теологічно-спекулятивної доктрини про існування душі як субстанції, демонструє не логічність, твердість і непохитність своїх аргументів, і відтак об'єктивність своїх положень і висновків, а навпаки — демонструє свій суцільний суб'єктивізм. Така оцінка кантівської філософії наявна вже в статті «Ідея», де він, зокрема, пише: «Кант приходить до переконання, що мислення не має ніяких засобів здолати межі своєї психічної обмеженості у напрямі світу об'єктивного: в кінці своєї праці (мається на увазі «Критика чистого розуму — В. К.») воно (мислення — В. К.) має той самий недолік суб'єктивності, з яким воно розпочало цю роботу»³¹. А це, на думку Юркевича, вирішальним чином вилінує на всі подальші інтелектуальні кроки і висновки Канта щодо природи людської душі, самосвідомості, «єдності людського Я». Зрештою, на думку дослідника, кантівські трансцендентальні засновки змушують його зробити вельми скептичні висновки, тобто стати заручником найжахливішого ворога людської думки — скептицизму. Тому у випадку з Кантом «ми

²⁹ Там само. С. 57.

³⁰ З усієї плеяди київських академічних професорів П. Юркевичу поталанило найбільше, оскільки його теоретичні здобутки ґрунтовно висвітлені в низці фахових досліджень як вітчизняних, так і зарубіжних вчених. Досить назвати таких відомих дослідників XIX – першої половини XX ст., як В. Соловйов, М. Лоський, В. Зенковський, О. Введенський, Г. Шпет, Д. Чижевський, Т. Масарик та ін. В останні десятиріччя плідними розробками філософської спадщини Юркевича займалися С. Ярмусь, Т. Закидальський, М. Ткачук, А. Тихолаз, О. Абрамов, С. Кузьміна, Р. Піч, Я. Красіцький та ін.

³¹ Юркевич П. Ідея // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 45.



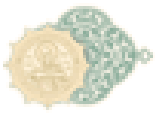
маємо такий всеосяжний і грізний скептицизм, який ще ніколи не вражав філософію»³². Вихід із цієї жакливої ситуації вітчизняний професор вбачав у поверненні до добре знайомих ідей Платона, з його вірою в об'єктивне існування фундаментальних ідей і принципів буття і пізнання як зовнішнього світу, так і внутрішнього, суб'єктивного світу людини, її душі і духу. Як бачимо, висновок для Кантової трансцендентальної психології вельми не втішний, хоча вітчизняний професор базує ці свої умовиводи, свідомо спираючись на ідеї з іншої історичної епохи — античності. Назагал Юркевич зауважував в німецькій філософії 30–50 років XIX сторіччя значне посилення психологічних тенденцій, що було певною реакцією на спроби спекулятивного розуму (на кшталт систем Фіхте, Шелінга і Гегеля) дати вичерпну відповідь на всі питання людського пізнання, моральності і віри: «Весь цей розвій філософії можна назвати психологічним не лише тому, що психологія досягла в цей період довершеності, якої досі не знала, а й тому, що вона постанала тут основною наукою філософії»³³.

У 70-і роки XIX сторіччя на філософську авансцену Академії виходить професор П. Лінницький (1839–1906 рр.), автор низки глибоких і різнобічних історико-філософських праць з античної і модерної філософії. До кантівської тематики він звертався майже у всіх своїх дослідженнях філософії «добри модерну». Можна стверджувати, що саме Кант належав до тієї невеликої когорти філософів, з якими професор перебував у постійному діалозі. На його переконання, вихідною тезою кантівської критичної філософії є така: «Порівнюючи між собою визначені ідеальні вимоги розуму теоретичного і практичного, ми знаходимо, що найглибший корінь першого полягає в останньому»³⁴. Лінницький вважає, що визнання примату практичного розуму над теоретичним має важливі наслідки, одним з яких є розрізнення, демаркація емпіричного й інтелектуального світів, чуттєвої й умоглядної природи людини. Отож демаркація «двох світів» є однією з центральних ідей як «Критики чистого розуму», так і «Критики практичного розуму». Більше того для Кантової моральної філософії ця ідея взагалі є наріжною, засадничою, тобто такою, що визначає базові умови можливості існування як практичного імперативу, так і людської свободи. Лінницький не одноразово підкреслював, що вчення про практичний розум буде залишатися суперечливим, дивним і незрозумілим, допоки ми не усвідомимо провідної ролі цієї ідеї в структурі трансцендентальної філософії. Причому, на думку київського філософа, в першій «Критиці» ця ідея тісно пов'язана

³² Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 505.

³³ Юркевич П. Характер і спрямованість сучасної німецької філософії // Юркевич П. З рукописної спадщини. С. 24.

³⁴ Лінницький П. Идеализм и реализм // Вера и Разум. 1885. № 22. С. 478.



з вченням про паралогізми чистого розуму, і відає доктриною існування трансцендентального виміру людської самосвідомості. Київський професор цілком погоджувався з кантівською критикою раціональної психології, а також із тим послідовним агностицизмом, що випливав з цієї критичної позиції: «Так життєва сила в організмах не може бути віднайдена аналітично, — зазначав Ліницький, — відповідно неможливо аналітично довести свободу волі, безсмертя душі, телеологію в природі, як і спростувати всі ці ідеї також неможливо»³⁵.

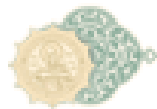
Таким чином, згідно з Ліницьким, кантівська філософія позбавляючи всі традиційні метафізичні дисципліни підстави мати тверді знання про світ і Бога, все залишає одну дисципліну, хоча й обмежує її суто описовими функціям, — психологію: «З усіх наук одна психологія має право на існування, але і психологія з погляду трансцендентального ідеалізму може мати лише дуже обмежене значення: на її долю залишається тільки аналіз фактів нашої свідомості, — власне лише описування цих фактів без всіляких висновків»³⁶.

Отже, на погляд Ліницького, кантівський агностицизм щодо можливостей спекулятивного синтезу знань про душу не стоїть на заваді раціональному пізнанню людини, а навпаки відкриває дорогу для усвідомлення місця і ролі інтелігібельної природи людини, значення цієї ідеї для осмислення практичного розгортання людської свободи у світі природної каузальності. Отже, демаркація емпіричної і умоглядної природи людини пролягає через розрізнення емпіричної і трансцендентальної самосвідомості, тобто через кантівську критику раціональної психології, його вчення про паралогізми чистого розуму.

Підводячи певні підсумки довготривалого вивчення (а це майже 80 років) київськими авторами кантівської проблематики, можна зробити такі висновки: 1) загалом київські професори сприймали кантівську філософію «позитивно-критично», причому на всіх етапах еволюції духовно-академічного філософування (починаючи від перших за часом студій І. Скворцова і до розвідок П. Ліницького); 2) поступово відбувалися тематичні зміни кантознавчих студій — від загального викладу філософії кенігсберзького мислителя, огляду її окремих частин до прискіпливого вивчення базових проблем і концептів трансцендентальної філософії, зокрема це стосується з'ясування питань пов'язаних з паралогізмами чистого розуму, тобто, тією проблематикою, яка усвідомлювалась більшістю київських дослідників (особливо це стосується Юркевича і Ліницького) як необхідна концептуальна передумова для розуміння (і на підставі такого розуміння можливої критики) одного з базових

³⁵ Ліницький П. Краткий очерк основных начал философии. Харьков, 1895. С. 40.

³⁶ Ліницький П. Философия Эдуарда Гартмана. Харьков, 1898. С. 14.



концептів Кантівської філософії — трансцендентального вчення про «єдність самосвідомості».

Наше звернення до кантознавчого доробку київських духовно-академічних дослідників — викладачів, професорів філософії і богослов'я КДА — уможлиблює зробити ще один важливий висновок — всі теоретичні розробки київських авторів здійснювались, зазвичай, з оперттям на найновіші кантознавчі праці європейських та вітчизняних фахівців. Це дає нам право стверджувати, що найбільш ґрунтовні кантознавчі студії київських «академістів» цілком свідомо спрямовувались не лише вітчизняним, а й європейським філософським контекстом, який, зрештою, суттєвим чином визначав, окреслював проблемне поле кантознавчих розвідок шанованих нами київських дослідників.



Труды Киевской Духовной Академии