спілка" та сучасний український конституціоналізм / [за ред. Т. Г. Андрусяка]. - Львів : Світ, 1996. - 256 с.

2. Драгоманов М. П. Вибране: "...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні" / [упоряд. та авт. іст.-біографічного нарису Р. С. Міщук]. - К. : Либідь, 1991. - 682 с.

3. Драгоманов М. Великорусский интернационал и польско-украинский вопрос / М. Драгоманов. - Казань,1907.

4. Кистяковский Б. А. Философия и социология права / Б. А. Кистяковский ; [сост., примеч., указ. В. В. Сапова]. - СПб. : РХГИ, 1999. - 800 с.

5. Політична думка наприкінці XIX - на початку XX ст. [Електронний ресурс]. - Режим доступу : http://www.subject.com.ua/political/rudich/20.html.

6. Карась А. Громадянське суспільство: етапи формування й концептуальні особливості інтерпретації / А. Карась // Схід. - 2002. - № 4 (47). - С. 54-59.

7. Розвиток громадянського суспільства в Україні / Л. Шара, І. Підлуська, Л. Кудіна, Г. Усатенко, Г. Соловій [Електронний ресурс]. - Режим доступу : http://www.europexxi.kiev.ua /sites/default/files/material/Old/RGSvU.pdf.

8. Хом'яков Л. Парадокси громадянського суспільства в Україні / Л. Хом'яков // Суспільне життя. Сучасність. - 2003. - № 12. - С. 55-74.

9. Діденко Н. Г. Громадянські об'єднання в Україні / Н. Г. Діденко. - Донецьк : ДонДУУ, 2005. - 115 с.

10. Молодцов А. В. Информационное общество - вектор развития украинского государства / А. В. Молодцов // Статистика Украины. - 2005. - № 1. - С. 225-235.

11. Галич А. "Грантоеды" или кирпичики гражданского общества? / А. Галич // Зеркало недели. - 2006. - № 5.

12. Бальцій Ю. Громадянське суспільство в Україні в умовах розбудови правової демократичної державності / Ю. Бальцій // Вісник центральної виборчої комісії. - 2008. - № 1 (11). - С. 46-49.

13. Діденко Н. Г. Філософські засади розбудови громадянського суспільства / Н. Г. Діденко. - Донецьк : ДонДУУ, 2007. - 93 с.

**O. Pas'ko**

## *DEVELOPMENT OF RELATIONSHIP BETWEEN CIVIL SOCIETY AND STATE IN UKRAINE IN THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL DISCUSSION*

**In this article the development of relationship between civil society and state in Ukraine in the historical and philosophical discussion are analyzed, the most important results of socially-philosophical researches for development of the theory and practice of civil society and statehood in Ukraine are defined.**

***Key words:*** *the civil society, the state.*

© *О. Пасько*
Надійшла до редакції 22.07.2011

УДК 1(013):1(477)

# *КАТЕГОРІЯ "РОЗУМУ" У ТВОРЧОСТІ ПЕТРА ЛОДІЯ ТА КИЇВСЬКІЙ АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ (ДО ПИТАННЯ ПРО ДВА ТИПИ ПРОСВІТНИЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ В І пол. XIX ст.)**

**ІГОР ПЕЧЕРАНСЬКИЙ,**
*кандидат філософських наук, доцент кафедри міжнародних відносин Київського національного університету культури і мистецтв*

**У статті здійснено аналіз та зіставлення двох підходів до категорії розуму та його ролі в пізнанні на прикладі творчості Петра Дмитровича Лодія (1784-1829) та професорів "київського кола" духовно-академічної філософії першої половини XIX століття (І. Скворцова, арх. Іннокентія, В. Карпова та П. Авсенєва).**

***Ключові слова:*** *філософська культура України XIX століття, П. Лодій, київська духовно-академічна філософія, світське та духовне просвітництво, розум, віра, пізнання.*

## ЧАСТИНА ІІ

У свою чергу, формування академічної традиції в київській філософії початку XIX століття у своїй основі мало низку соціокультурних та ідейно-теоретичних передумов. Реформи Олександра І 1802-1804 рр. закладають підвалини перетворення Києво-Могилянської академії на Київську духовну академію, яка переорієнтовується зі служіння ідеології XVIII ст. на "служіння Церкві, а не державі" (М. Поснов). У "Начерку правил створення духовних училищ" (1808) читаємо таке: "Метою освіти духовенства є, без

* Частина І - у № 4 (111) за травень-червень 2011 р.



PDF создан испытательной версией pdfFactory Pro www.pdffactory.com

сумніву, місце й фундаментальне вивчення релігії. До пізнання релігії, заснованої на її догматах, на Святому Письмі та давніх традиціях, треба знати самі ці стародавні джерела і частини наук, що безпосередньо до них належать… Головною метою духовної освіти має бути вченість (eruditio). Це є перше начало, на якому мають ґрунтуватися духовні училища" [1, с. 143-144]. Власне, слід погодитися з І. Малишевським, що відтепер академія з новим Статутом 1808-1814 рр. підводилася на рівень *нового типу "державних духовно-навчальних закладів"*, головна мета якого - розвиток духовної освіти. Ураховуючи той факт, що відповідно до зазначеного статуту фундаментальними для цієї системи освіти визнавалися філософські науки, слід зауважити, що на відміну від захоплення схоластизованим перипатетизмом, картезіанством Е. Пурхоція, вольфіанством Г. Вінклера та Х. Баумейстера впродовж XVIII ст., професійна філософія змістовно переключається на Одкровення та платонізм, які підкріплені постійною *конструктивною* полемікою із західноєвропейською філософією, переважно німецьким ідеалізмом Канта-Фіхте-Шеллінга-Геґеля. Це свідчить про відмінність парадигм філософствування, оскільки німецька філософія знаходилася всередині традиції *християнізованої* аристотелівської метафізики. Київська духовно-академічна філософія прагне узгодити критику та догматику, синтезувати ідеї східної патристики й філософію Платона, просвітництво та романтизм, створюючи традицію *православно-теїстичної філософії*. Саме в цьому контексті автори нарису "Філософська думка в Києві" (1982) відмічали: "Релігійна філософія змушена була відмовитись від відкрито антинаукових проповідей і намагалась знайти "нові" способи примирення релігії з наукою. Окреслилась тенденція наповнення релігійної форми свідомості світськими елементами, або, іншими словами, філософізації православ'я " [2, с. 228]. В основі цієї тенденції знаходилася проблема віри та розуму. Відповідаючи на питання "*як можлива християнська філософія?*", В. Зеньковський зауважував, що остання має відрізнятись від догматики: якщо догматика є філософією віри, то християнська філософія - "*філософія, що випливає з віри*". Ця думка була близькою для переважної більшості професорів "київського кола " в їхніх поглядах на концепцію розумового пізнання.

Одним із перших, хто запропонував свій підхід до означеної проблеми, був *Іван Михайлович Скворцов* (1795-1863). У роботі "*Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму*" (1838), віддаючи належне І. Канту, а особливо його етичному вченню, дослідник зауважує, що він здійснив три важливі відкриття у філософії: 1) довів, що розум своїми зусиллями не здатен пізнати надчуттєві речі; 2) що всі начала моральності, які за основу беруть задоволення, не є моральними та не вартують гідності закону; 3) що людина від природи - зіпсована і недосконала істота. У теоретичній філософії вона піддається *критицизмові*, у практичній - *стоїцизмові*, а в релігії залишається *натуралістом*. Подібний хід міркувань приводить його до попередніх висновків: "…усе найкраще в Кантовій Релігії запозичене з Євангелія, а все гірше припадає на власне Кантову Філософію" [3, с. 3]. І. Кант тримався меж одного розуму, виводячи богослов'я біблійне з богослов'я філософського. У полеміці з німецьким мислителем для І. Скворцова є неприйнятним його погляд на чисту віру як віру розуму, адже Церква не є "ширмою " моральності. "Віра Церковна не має бути огидна розуму, якщо вона божественна (одкровення й розум мають один початок); але *може* й навіть *повинна* мати щось вище наших пізнань, тобто те, що розум витлумачити не може. Думка Канта про внутрішній досвід під час читання Св. Писання була б справедливою, якби справедливою була його думка про Св. Писання" [Там само, с. 17]. "Кант хоче бачити в Боголюдині тільки те, що у своєму практичному розумі" [Там само, 22]. Віра без справ мертва, але й срави без віри не знаходять виправдання. Релігія не повинна звільнитися від природних умов. І. Кант приймає мораль за єдину релігію, і тому не знаходить релігію там, де вона є (напр., у давніх євреїв). Академічний учений застерігає від того, щоб визнавати християнську релігію справою лише одного розуму. Це ненадійна основа. Основа її - в одкровенні. "Звинувачення, яке висуває Кант Отцям Церкви, падає на самого Канта. Дійсно, позбавити Релігію Християнську всього божественного і залишити їй одну не душевну Кантову моральність означає зовсім змінити напрям релігії; цього замало - це означає намір знищити релігію взагалі" [Там само, с. 32]. Для І. Скворцова Церква - це не витвір "чистої релігійної віри", яка ґрунтується на апріорних законах моралі, а передусім "тіло Христове". У свою чергу, Ісус Христос для нього - не етичний ідеал, що певною мірою виконує регулятивну функцію, а *Боголюдина*, Син Божий, що сповнює все існуюче божественною благодаттю. Так само неможливо й неприпустимо редукувати Бога до поняття чи то ідеї розуму: Бог - жива й ідеально-об'єктивна дійсність буття, безмежна, нескінченна й абсолютна. Називаючи у зв'язку із цим підхід кенігсберзького мислителя "етичним егоїзмом", він виявляє основну інтенцію його роздумів як "*форму без духу*".

В інших роботах, зокрема у творі під назвою "*Філософія релігії*", що знаходиться в Інституті рукопису НБУ імені В. І. Вернадського, київський учений досить детально аналізує філософсько-релігійні погляди того ж І. Канта, а також Й. Фіхте та Ф. Шеллінга, приходячи до висновку, що їхні підходи спрямовані на те, щоб прості істини Євангелія "вдягнути" у формули розуму й дитячу віру перетворити на досвідне знання; через те вони не можуть самі собі не суперечити. Чи уявимо за І. Кантом, що Христос є лише ідеал людства, чи за Ф. Шеллінгом, що він є Голова, послідовники якого всі є членами, чи, за Й. Фіхте, уявимо його втілене Слово, яке уподібнюється розуму, - ми всі повинні визнати, що все це є вищі істини, які наш критичний розум обійняти не в змозі, "що члени здійснюють те, що заповідає і чого навчає Голова, не критикуючи Голову, і що Слово, зійшовши з висоти в плоть, має бути вищою природою, ніж наш розум. В усякому разі те, що підноситься ним з такої висоти… повинно збуджувати в нас безумовну достовірність істини, і ця достовірність називається вірою" [4, арк. 70]. Натомість в іншому рукописі Івана Михайловича під назвою "*Критичний огляд Теодицеї Лейбніца*" лунають досить схвальні відгуки на адресу німецького мислителя за його спроби надати формулі про метафізичну основу положень віри цілком філософського ха-



PDF создан испытательной версией pdfFactory Pro www.pdffactory.com

рактеру. До цього вела його концепція "філософського Бога", визначальним атрибутом якого по суті стала пізнавальна діяльність. "...Світло розуму, - пише мислитель, - є дар Божий у тій самій мірі, що й світло одкровення " [5, с. 113]. Вирішуючи проблему співвідношення віри та розуму в дусі раціоналістичного тлумачення положень віри, автор "Теодицеї", уважає І. Скворцов, проводить між ними суттєве розрізнення: діяльність розуму опікується, перш за все, вічними істинами, дозволяє в їх світлі зрозуміти (comprendre) найглибші начала всього сущого, у свою чергу, таємниці віри мислячий розум може лише пояснити (expliquer). Така прихильність до ідей Г. Лейбніца збігається з тим записом, який учений зробив у своєму щоденнику від 6 січня 1859 р.: "...що залишається розуму, коли таємниці віри не роз'яснені із загальних початків? Слід вигадувати нові основи, робити власні припущення. Один поклав їх, наприклад, у сфері розуму, інший - в області серця; і при тому - кожен різне. Суперечки, протиріччя, вагання тоді неминучі... Раціоналізм - неспокій та фанатизм духу. Він зникає, коли розум здружиться з вірою" [6, с. 15]. Сліпою є та філософія, яка не визнає Ісуса Христа. Начало філософії - у Св. Писанні. "Якщо приймаєш одкровення тільки розумом, то це не релігія, а філософія" [Там само, с. 21]. У своїй статті "Християнське застосування філософії..." дослідник фіксує певне "роздоріжжя" в прагненнях людини узгодити, з одного боку, потребу у вільному мисленні, а з іншого, бажання все впокорювати вірі та Божественному одкровенню [7, с. 129]. Як поєднати одне з іншим? В історії думки простежуються два підходи залежно від вибору начала - філософія розуму та філософія одкровення. Чи є між ними антагонізм? Певною мірою, уважає вчений, суперечність завжди присутня, утім, задля її уникнення слід звернутись до історії філософських учень, що демонструють нам зразки об'єднання цих підходів на засадах взаємозбагачення. Для київського дослідника це творчість східних патристів. Із цими основами, на думку І. Скворцова, слід узгоджувати наше пізнання для того, аби розум усе більше оволодівав ідеєю Бога, яка вносить глибокий духовний та метафізичний зміст у думки й вчинки людини.

Не менш цікавим є осмислення цієї проблеми у світлі "*релігієзистики*" *архімандрита Інокентія (Івана Олексійовича Борисова)* (1800-1857). Так само визнаючи важливість філософії для богослов'я, він, окрім історичного методу, відповідно до якого релігія розкривається як тотальний факт дійсності, удається до аналітики душевного життя. Намагаючись подолати вади кантівського дуалізму та шеллінгівського пантеїзму, він бере на озброєння ідею Й. Фіхте про проекцію пізнаного абсолюту в розумі людини, намагаючись інтерпретувати її у світлі теїстичного світосприйняття та морального богослов'я. Прихильність до фіхтеанства в його підході досить тісно пов'язана з критикою останнього, адже, на думку Інокентія, спроба виокремити з категорії абсолютного її нормативний аспект, називаючи Бога моральним ладом, має утилітарне забарвлення, яке постає наслідком застосування апріорно-раціональних методів до вивчення релігії. Натомість київський учений виходить із *факту логічної не-диференційованості духовного життя*, яке у своїх витоках є позата над-логічним. Виокремлюючи триступеневу структуру людського пізнання, - *чуттєво-досвідний*, *логічно-розсудковий* та *ідейно-розумовий рівні*, - він зауважує, що саме перший рівень відповідає *онтологічній укоріненості* пізнання в бутті завдяки існуванню в людині т. зв. "*темного чуття*", того потаємного притулку Бога, що на несвідомому рівні поріднює її з Всевишнім. "Ці темні відчуття Божества можна відчути в серці, як основній силі нашого духу" [8]. *Сердечне почуття* як почуття до Бога є настільки глибоким та фундаментальним, що дозволяє людині відчути себе частиною великого цілого, споглядаючи природу - "велике одкровення". На відміну від чуттєвого пізнання, *розсудок* є зворотнім кроком по відношенню до пізнання Бога, але, переконаний Інокентій, необхідним кроком. Більшу частину свого свідомого життя людина пізнає та будує власну діяльність за принципами логічного-поняттєвого порядку, який уможливлює матеріальні умови досвідного буття. Це забезпечує певну стабільність земного, але не духовного життя, по відношенню до якого процес пізнання в "чотирьох стінах категорій" породжує феномен "оптичної омани". "Він пізнає та досліджує все через протилежне собі; тому й Бога відносить до зовнішньої сфери, якій протиставляє свою внутрішню, але це вже неправильний образ досліджень про Бога" [Там само]. Розсудок будує хибні умовиводи в напрямку від природного до надприродного, мовляв, Бог повинен виконувати умови досвідного пізнання.

Але якщо ми стверджуємо, що знаємо про Бога лише на підставі нашого досвіду, то чи не дотримуємось ми при цьому доктрини позитивізму? Чи, можливо, ми впадаємо в суб'єктивізм? Чи забезпечує нас досвід правильним та повним знанням про істини релігії? Саме тут на допомогу приходить філософія, яка вказує на необхідність розвитку свідомості, перехід від *логічно-розсудкового* до *ідейно-розумового* рівня. У праці "*Про релігію одкровенну*" читаємо: "Коли всезагальна релігія є справою Божою, то й ця особлива не може не бути від Бога. Таким чином, учення філософів про релігію є особливий вид одкровення Божого" [9, с. 124]. Для пізнання та дотримання моральних обов'язків потрібен "розум, освічений філософією", що здатен указати на межі емпіричного пізнання, при цьому розкривши погляд на релігію як ідею. *Ідеальний умогляд* - основне знаряддя розуму. Релігія є ідея, а людина без релігії - це людина без ідеї, недовершений проект. Тому "розумові неможливо заперечувати релігію: знищивши її, він знищив би самого себе: він знищив би сферу ідей, у якій він живе" [8]. Один лише розсудок може відкинути релігію, у зв'язку з *надмірною теоретизацією* власних положень, він знаходиться посередині між чуттям та розумом, будучи не пристосованим до жодного з них. Долаючи антирелігійне спрямування, розсудок виходить зі своєї сфери й звертається до розуму, де час змінюється вічністю, а конечність на нескінченність. Який це розум? Той, що опікується *нормативно-необхідним* та загальним, а не *окремо-індивідуальним*, це, уважає вчений "усезагальний розум", який виходить за межі партикулярних спроб окремої людини чи групи людей. "Що значить "перебувати в дусі"?.. Це такий стан, під час якого людина виходить із нижчих сил: відчуттів, пам'яті, уяви, розсуд-



PDF создан испытательной версией pdfFactory Pro www.pdffactory.com

ку й переселяється в розум, де простір та час для неї зникають…" [9, с. 144]. У цей момент виникає "розумна віра в предмети", де спільно діють серце та розум, долаючи теоретичний формалізм пізнання. *Розум не є окремим рівнем духовної цілісності, а живою сферою духу, яка відкрита до проявів трансцендентного, до Бога-Промислителя*.

Ці ідеї отримали свій подальший розвиток у творчості *Василя Миколайовича Карпова* (1798-1867) та *Петра Семеновича Авсенєва* (1810-1852). У 1856 р. В. Карпов видає роботу "*Систематичний виклад логіки*", у якій погляди на природу мислення та пізнання зазнають суттєвого впливу з боку платонізму. Результатом філософської еволюції академічного вченого постав т. зв. "*синтетизм*", елементи якого помітні в § 38 "Мислення a priori та a posteriori" згаданої праці, де була здійснена спроба уникнути двох крайніх позицій у теорії пізнання - локківського емпіризму та кантівського ідеалізму. Філософ, зауважує В. Карпов, це не той, хто про щось та якось філософствує, або той, хто робить висновки на підставі чи то логічного розташування думок, чи то взаємозв'язку пристрастей (сюди вчений зараховує емпіриків, раціоналістів, деїстів супранатуралістів тощо), а той, чиє філософування є проявом єдиної незмінної ідеї про світ та життя й прагненням до розвитку цієї ідеї в одне систематичне ціле. В основі концепції самого академіста знаходилася така ідея у формі "*закону гармонійного буття всесвіту*": "…філософія повинна полишити умови своєї системи, стати вище логічних форм її розвитку та на всю сферу власних досліджень дивитись, не виділяючи меж, якими роздробили її дискурсивне мислення… Тоді у світі мислимому фізичне та духовне, суб'єкт та об'єкт, буття та діяльність, прекрасне та релігійне - усе складеться в одну безмежну космораму і, будучи в пристойному відношенні до цілого, зіллється в один акорд, в одну священну пісню Всевишньому; тоді перед зором нашої науки все постане у зв'язку, у нескінченному ланцюгу причин та наслідків, і вона визначить у ній місце та значення людини" [10, с. 132-133]. Не випадково, так само, як і Платон, учений визначає предметом філософії самопізнання, адже свідомість як факт внутрішнього досвіду містить ключ до вирішення антиномій раціоналізму та емпіризму, ідеального та реального, віри та розуму; психологічні та логічні аспекти мислення людини мають онтологічну основу в дусі, що розкривається за допомогою метафізичного мислення: "…*мислиме*, що об'єднує внутрішнє з зовнішнім, пізнання з буттям". Це той рівень, досягши якого, розум, для того щоб пізнати та розвивати загальну ідею синтезу світу та життя, має *діяти у вірі*: "…розум не ставив за мету з необхідністю у своїх споглядання обмежуватись границями одкровенного вчення; але проникнутий духом віри, як шляхом умовиводів, здіймається до всього, до чого була здатна привести його ідея" [11, с. 170]. *Філософія в надрах віри та по духу віри, як вчення, що є відмінним від богослов'я, завжди*, переконаний В. Карпов, *була не тільки можливою, але й необхідною*.

Якщо В. Карпов, як влучно підмітив О. Абрамов, намагаючись уникнути гносеологічного дуалізму, впадає в метафізичний, - розрізняє два світи (розумово-споглядальний та істинно-християнський) без права на об'єднання їх в онто-гносеологічну єдність [12, с. 191], - то П. Авсенєв переносить вектор дослідження в православно-антропологічну та психологічну площини. У своїх "*Записках із психології*" (1869), прагнучи представити план "історії душі" в її видозмінах і відзначаючи при цьому важливість впливу тіла, Петро Семенович, також не уникаючи дуалізму, виділяє в людині два виміри - *діяльно-зовнішній* та *потаємно-внутрішній*. Убачаючи в цьому сильну зброю проти засилля матеріалізму у філософії, епікуреїзму в моралі та раціоналізму в релігії, він намагається узгодити між собою ці дві сторони людського буття. Виділяючи серед джерел психології досвід та розум, київський учений намагається обґрунтувати застосування аналітико-синтетичної методології в концепції пізнання; такий гносеологічний підхід П. Авсенєва варто розуміти лише у світлі синтезу в його творчості містики шеллінгіанства (Г. Шуберт, Окен, К. Г. Карус, Стеффенсон) із християнізованим платонізмом. Виокремлюючи чотири ступені буття - неорганічний, органічний, тваринний та людський, - він називає органічний світ "царством свободи", а неорганічний - "царством Божественного закону". Громадянином цих двох світів тут, на землі, є людина, яку вчений досить патетично називає "храмом Божества" та "вінцем Творіння". Сама ж *людина* складається з *речовини* ("буття, що є чужим нам у нас самих"), *нашого Я* ("те, що ми називаємо в поєднанні з тілом душею, а в чистій та власній його природі - духом") та *буття Божественного*. Усі ці три начала складають ієрархію буттєвих елементів, що організовується та скеровується "невтомною жагою до Безкінечного". "Власна сутність духу є безпосереднє прагнення до Бога. Розум прагне пізнати Бога, серце хоче сповнитися відчуттям Його в собі, воля прагне все більше й більше досягати Його. Але Бога неможливо охопити, відчути та досягти у своїй суті, тому потрібен опосередкований член для досягнення Його пізнанням, відчуттям та діяльністю. Це є світ як одкровення досконалості Божої. Пізнання істоти Божої зі світу становить *істину*, відображення досконалості Його у світі є *красою*, здійснення цілей Його у світі є *добром*" [13, с. 36]. Тому людина та світ знаходяться в *сутнісному* відношенні один до одного: у дусі людини світ пізнає сам себе. Отже, в дусі знаходять притулок та зв'язок три здатності, - серце, розум та воля, - тріумвірат функціональності яких забезпечує цілісність та самозбагачення особистості.

**Висновки**

У статті "До історії Київської духовної академії: Інокентій Борисов та Яків Михайлів - становлення двох типів академічного мислення " (1997) Н. Куценко виділяє в контексті академічної традиції два типи мислення: "духовно-просвітницький", до якого зараховує Я. Михайлова, та "світсько-просвітницький", який близький світогляду І. Борисова. При цьому за основу такого поділу був узятий *критерій вірності святоотецькій традиції*. Але навряд чи такий критерій може бути достатньо надійною основою поділу, адже запідозрити архімандрита Інокентія в *меншій вірності* настановам Отців Церкви, ніж того ж Я. Михайлова, тільки на підставі відсутності в його творчості в достатній кількості містичного та церковного елементів, є проявом неуважності дослідницького підходу (розглянути хоча б зміст його



PDF создан испытательной версией pdfFactory Pro www.pdffactory.com

промов та проповідей). Ураховуючи проаналізовані нами соціокультурні та ідейно-гносеологічні аспекти формування середовища професійної філософії на початку XIX століття на основі праць П. Лодія, І. Борисова, В. Скворцова, В. Карпова та П. Авсенєва, хотілося б зазначити:

а) академічна філософська культура України означеного періоду переживала складні "метаморфози" в результаті рецепції та одночасного синтезу ідей західноєвропейського просвітництва й романтизму на вітчизняному ґрунті, що теоретично позначилося на виокремленні двох типів просвітницької філософії - *світського*, до представників якого варто зарахувати П. Лодія, та *духовного*, що представлений у творчості професорів "київського кола" духовно-академічної традиції; при цьому за основу такого поділу було взято *сприйняття розуму* як основного "органону" та ідеалу просвіти;

б) "світськість" підходу П. Лодія проявляється в його намаганнях відродити *віру в розум*, як універсальну силу пізнання всезагальної закономірності явищ та зв'язків у природі; задля цього під час конструктивної полеміки з догматизмом Вольфа британським емпіризмом та апріоризмом І. Канта учений прагне *доповнити* поняття метафізичної істини поняттям "*фізичної істини*", указуючи на спосіб "безпосереднього розуміння речі, без усілякого про неї ствердження або заперечення", що доповнюється *інтелектуально-інтуїтивним розсудом* властивостей та відношень, на підставі чого й утворюються розумові поняття;

в) проект *духовного просвітництва*, який знаходить своє логіко-гносеологічне та православно-антропологічне обґрунтування у творчості київських духовно-академічних філософів (І. Скворцова, І. Борисова, В. Карпова, П. Авсенєва), в основі своїй має концепцію *розумної віри*: ідеться про онтологічну вкоріненість та теоретико-пізнавальну обумовленість розумового пізнання - розум має бути освічений або "освячений " аксіомами православного віровчення, перебувати в *надрах* віри та пізнавати *по духу* віри; *просвічений розум - віруючий розум*!

Таким чином, окреслена нами проблема є цікавим аспектом та вагомим концептом під час висвітлення історії філософської культури України кінця XVIII - початку XX століття.

**ЛІТЕРАТУРА:**


1. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровський - К. : Христианско-благотворительная ассоциация "Путь к истине", 1991. - 600 с.
2. Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк / [Белодед В. Д., Буслинский В. А., Бычко А. К. и др.]. - К. : Наук. думка, 1982. - 357 с.
3. Скворцов И. М. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума / И. М. Скворцов. - СПб. : Тип. Императ. Академии Наук, 1838. - 56 с.
4. Скворцов И. М. Критическое обозрение Теодицеи Лейбница [Рукопис] // Сборник философских статей, 1834-40 гг. - Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. - Д.А. 348 Л (Муз. 757). - Арк. 420-430.
5. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла / Г. В. Лейбниц // Сочинения : в 4 т. ; [пер. с франц.]. - М. : Мысль, 1989. - Т. 4. - 554 с.
6. Скворцов И. М. Дневник / И. М. Скворцов. - К. : В тип. Киево-Печерской Лавры, 1866. - 326 с.
7. Скворцов И. Христианское употребление философии, или философия Св. Григория Нисского / И. Скворцов // Труды Киевской духовной академии. - 1863. - № 10. - С. 129-160.
8. Иннокентий Херсонский (Борисов). Лекции. 1-4. [Електронний ресурс]: Сочинения. Т. 10. : Лекции. Трактаты. Стихотворения. - СПб.-М., 1875. - Режим доступу : http://lib.cerkov.ru/preview/4793.
9. Иннокентий Херсонский (Борисов). О религии откровенной / Иннокентий Херсонский (Борисов) // Сочинения. - К. : Изд-во Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2001. - Т. 1. - С. 121-174.
10. Карпов В. Введение в философию / В. Карпов. - СПб. : В тип. И. Глазунова и К , 1840. - VII, 135 с.
11. Карпов В. Взгляд на движение философии в мире христианском и причины различных ее направлений / В. Карпов // Журнал Министерства народного просвещения. - 1856. - Ч. 92. - С. 167-198.
12. Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской философии / А. И. Абрамов ; [сост., подг. текста, предисл. В. В. Сербиненко]. - М. : Кругъ, 2005. - 544 с.
13. Авсенев П. С. Из записок по психологии / П. С. Авсенев // Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданных академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819-1869) - К. : Тип. Киевского Губернского управления, 1869. - XVI, 246 с.


**I. Pecherans'kyy**

## *CATEGORY "THE MIND" IN THE WORKS OF PETRO LODII AND KYIV ACADEMIC PHILOSOPHY (TO THE ISSUE ABOUT TWO TYPES OF PHILOSOPHY OF ENLIGHTENMENT IN UKRAINE AT THE BEGINING OF THE XIX CENTURY)*

**An analysis and a comparison of two approaches to the category of mind and its role in cognition are made on the example of works of Petro Dmytrovych Lodii (1784-1829) and professors of "the Kyiv circle" of spiritual and academic philosophy of the first half of the XIX century (I. Skvortzov, arch. Innokentyi, V. Karpov and P. Avsenev).**

***Key words:*** *philosophical culture of Ukraine of the XIX century, P.Lodii, Kyiv's spiritual and academic philosophy, secular and spiritual enlightenment, mind, belief, cognition.*

© *І. Печеранський*
Надійшла до редакції 26.05.2011



PDF создан испытательной версией pdfFactory Pro www.pdffactory.com