

Українознавство. - №1. - 2006. - С. 6-16.

3. Кравченко П. А. Вітчизняний культурно-історичний досвід у системі сучасного державотворення. - К.: Генеза, 2001. - 332 с.

4. Михальченко Микола. Філософія освіти і соціокультурна теорія // Філософія освіти. - №1. - 2005. - С.38-51.

5. Ушинский К. Д. О нравственном элементе в русском воспитании // Педагогические сочинения: В 6 т. - М.: Педагогика, 1988. - Т. 2. - С. 27-57.

6. Ушинский К. Д. Письма о воспитании наследника русского престола // Педагогические сочинения: В 6 т. - М.: Педагогика, 1988. - Т. 1. - С. 317-340.

7. Ушинский К. Д. Матеріали до третього тому «Педагогічної антропології» // Твори: В 6 т. - К.: Рад. Школа, 1955. - Т.6. - С. 39-402.

8. Ушинский К. Д. Звіт відрядженого для огляду закордонних жіночих навчальних закладів колезького радника К.Ушинського // Твори: В 6 т. - К.: Рад. школа, 1954. - Т. 2. - С. 174-258.

9. Ушинский К. Д. Людина як предмет виховання. Спроба педагогічної антропології // Твори: В 6 т. - К.: Рад. школа, 1952. - Т. 4. - С. 21-451.

10. Ушинский К. Д. Питання про народні школи // Твори: В 6 т. - К.: Рад. школа, 1954. - Т. 1. - С. 219-226.

Станіслав МАЩЕНКО



ЕТИЧНІ ПЕРЕКОНАННЯ МИКОЛИ МАРКОВА

Ведучи пошуки подолання недоліків попередньої філософії, осмислюючи нові шляхи формулювання теоретико-методологічних засад новітньої метафізики, вітчизняні мислителі другої половини XIX століття все більше уваги звертають на розв'язання етичних проблем. З цього приводу відомий дослідник академічної української філософії М.І. Лук констатував: «Усвідомлюючи всю важливість етики для вирішення ряду загальнофілософських та світоглядних проблем, філософи України ще в середині XIX століття стали на шлях переосмислення класичної філософської спадщини крізь призму моральної проблематики» (5, 6).

Не обминули ці віяння і М. Маркова, непересічного мислителя і педагога, який очолював Чернігівську духовну семінарію протягом десятиліття в кінці XIX століття, залишивши після себе чималу філософську, науково-педагогічну та публіцистичну друковану спадщину (Див. 8). Особливості його етичної думки досі залишалися поза увагою дослідників.

Дуже важливою причиною кризового стану філософії II половини XIX століття М. Марков вважав, як зазначалось, широке втілення у суспільній свідомості егоїстичних настроїв, практицизму в життєдіяльності. У філософії, яка є умоглядним теоретизуванням, людина новітнього часу залишається байдужою, а то й висловлює відверту неприязнь до метафізичного мудрствування, відірваного від повсякденних турбот, практичних потреб, інтересів індивіда, який не вбачає у філософії ніякої користі для себе. Тому одним із суттєвих напрямків подолання недовіри до філософії, навернення людей до неї має бути її практична спрямованість, зміст якої полягає в осмисленні актуальних моральних проблем людської діяльності і відносин, зокрема сенсу життя особистості. На переконання вітчизняного мислителя, філософія повинна обов'язково бути просякнута етичними роздумами, а то й прямо включати у свої структурні побудови етологію (6, 191-192).

Це зовсім не означає, що етика розвивається окремо, філософія також сама по собі, а потім їх потрібно механічно поєднувати. М. Марков вбачає органічний взаємозв'язок між цими обома науками. Моральні принципи діяльності, загальні норми й правила співжиття, ідеали можуть бути вироблені лише на основі цілісного філософського світогляду, випливають із розуміння сутності людини, її призначення та сенсу життя. Всі ж ці проблеми є прерогативою метафізичного мислення й вирішення. Дану засадничу думку М. Марков розкриває детально, прагне довести її істинність, звертаючись до критичного аналізу основних етичних напрямків - евідемонізму, утилітаризму, систем морального обов'язку. Всі інші течії етики, на його переконання, є лише різновидами

цих основних етичних напрямків. Не зраджуючи методу поєднання історичного й логічного, наш мислитель детально аналізує зміст і значення для практики людини вищезазначених напрямків та похідних від них течій і вчень.

Так, звертаючись до витоків виникнення евдемонізму, М. Марков пов'язує їх із філософією, яка покладає у свої основи чуттєвість людини. Наприклад, античний мислитель Аристид із Кирени керувався переконанням, що думка – це лише стан відчуття у конкретний період часу. Відчуття можуть дати нам два різновиди почуттів – задоволення і страждання, вибираючи між якими, людина вбачає благо у задоволенні, у душевному почуванні приємного. Сенс життя Аристид знаходив у теперішніх миттєвих задоволеннях, які треба якомога продовжити. Така етична течія отримала назву гедонізм, переростаючи в ученні Епікура в евдемонізм.

Філософія Епікура теж у центр уваги поставила відчуття, але, не відміну від киренаїків, розглядала його не у відношенні до предметів, а до власної душі, яка є носієм стратегічної життєвої мети, тобто сенсу життя. Подібно Аристиду Епікур вчив, що метою життя є щастя, а воно полягає у задоволенні. Але перевага мудрості Епікура над киренаїками, запевняє М. Марков, у тому, що він навчав людей користуватись не миттєвим задоволенням, а дбати про постійний спокійний стан душі, який би продовжувався все життя. М. Маркову імпонує те, що епікурейство задоволення вбачає в помірності чуттєвих бажань. Він наводить з цього приводу висловлювання Епікура: «Мудрый, имея хлеб и воду, не позавидует и самому Зевсу» (6, 194).

Відсутність страждання, задоволення від постійного прагнення до доброчинності, за Епікуром, є складовими щастя. Ці ідеї евдемоністської етики потім існували віками, бо вони є людськими, зауважує М. Марков. Основне питання будь-якого морального вчення він вбачає у визначенні кінцевої мети нашої практичної діяльності, яка у найзагальнішому вигляді вважається благом. Оскільки «удовольствие в широком смысле есть общий и постоянный признак блага», тому «эвдемонический принцип нравственности не есть случайный, а имеет необходимые основания» (6, 198).

У евдемонізмі, констатує мислитель, знаходить вираз певна важлива сторона природи людини: потяг до чуттєвої насолоди. Але людина – це єдність живого, біологічного організму, тобто матеріальної основи, та духовної сфери, зокрема моральності. Підтримання у належному стані своєї тілесності є нагальною потребою людини. Більше того, «не подлежит сомнению, что некоторая степень материального довольства составляет необходимое... условие человеческого счастья...» (6, 199).

Але часто зустрічаються люди, констатує М. Марков, які вбачають єдину мету свого життя у насолоді від задоволення матеріальних потреб. Він звертає увагу на те, що бажання володіти матеріальним багатством мають тісні рамки; у певний момент людина відчуває перенасичення речовими здобутками, всі її бажання по накопиченню майна здійснилися, тоді настає нудьга, внутрішня пустота, а за ними – огида до життя, яке може завершитись і самогубством. Такі сумні факти є переконливим свідченням того, що власна природа людини не зводиться до її тілесності, до потреб її задоволення. Як бачимо, М. Марков різко засуджує мораль накопичуваності надмірної матеріальної приватної власності як мету життя. Це продовження лінії українських мислителів XVII-XVIII ст., зокрема Любомирів Чернігівського літературно-філософського кола цієї доби, заснованого Л. Барановичем, який об'єднав навколо себе ряд відомих мислителів-гуманістів епохи українського бароко. Їх твори були і в київських бібліотеках у час навчання М. Маркова, і в Чернігівській духовній семінарії, і в єпархіальних сховищах у період його роботи на посаді ректора семінарії. Зрештою, позиція «нещастяательства» є принциповою не тільки для правовірного християнина, але й для істинного інтелігента, яким був М. Марков.

Наш мислитель засуджує учення соціалістів, які закликали розподілити матеріальні блага рівномірно між усіма людьми, досягнути такого стану, щоб не було голодних, і тим самим досягнути всезагального щастя; такі ідеологи плутають ситість зі щасливим життям. Але ж, крім тілесних прагнень, людині притаманні духовні, зокрема моральні, здійснення яких дає насолоду зовсім іншого характеру, що впливає із глибинної сутності людського буття як особливого виду існування. А воно, за М. Марковим, полягає в діяльності, яка є відношенням діяча до когось іншого. Саме у характері цих відносин, які реалізуються шляхом різних видів діяльності, людина виявляє свою справжню сутність, знаходить сенс життя і щастя.

Стосунки між людьми бувають різноманітними, але їх можна звести до двох

основних видів: підкорення і співробітництва. В одних випадках воля індивіда спрямовує його діяльність на підкорення інших людей, на панування над ними і навіть на їх знищення. Задоволення від таких дій, що ведуть до власного самоствердження за рахунок приниження інших, називають егоїзмом. Коли ж воля спрямовує нас до іншої мети - до утвердження особистості через їх діяльність на благо інших, то це є альтруїзм. Основний недолік евдемонізму М. Марков справедливо вбачає в абстрактності розуміння поняття «задоволення», без урахування його джерела, характеру дій і стосунків, що можуть принести особі насолоду. Наш мислитель засуджує егоїзм як моральний принцип поведінки. Егоїзм не може слугувати вселюдським моральним принципом, бо самоутвердження одних тут з необхідністю має на увазі пасивність інших. Крім того, «если бы деятельность всех одинаково управлялась эгоизмом, тогда, очевидно, эгоизм каждого был бы парализован эгоизмом всех, и, таким образом, исключительное самоутверждение, возведенное в значение всеобщего начала, само себя уничтожает во внутреннем противоречии» (6, 200).

Абстрактність і суперечливість евдемонізму певним чином виправляється в ученні утилітаризму, яке покладає у свою основу тільки насолоду, в розумінні альтруїстів. М. Маркову імponує як етика альтруїзму, так і принцип утилітаризму: будь-яка практична діяльність останньою своєю метою має досягнення користі для всіх, тобто всезагальної користі. Наш мислитель справедливо знаходить генетичний зв'язок між евдемонізмом і гедонізмом: «Эвдемонизм, таким образом определившийся, есть утилитаризм, т.е. этика общей пользы или наибольшего счастья» (6, 200). Спільне між цими ученнями він вбачає у тому, що обидва вони мають безпосереднє відношення до сенсуалізму, з сутності якого випливає принцип задоволення як досягнення щастя. Але, на відміну від евдемонізму, утилітаризм прагне перенести практичну діяльність з дуже хиткої основи суб'єктивного почуття на більш твердий ґрунт холодного розуму.

Цей висновок М. Марков ілюструє на прикладі розгляду учень К. Гельвеція та А. Бентама. К. Гельвецій, спираючись на теоретичні початки сенсуалізму Е. Кондільяка, приходиться до висновку, що чуттєвий інтерес як натуральний збудник самолюбства, прагнення до самозбереження є єдиним мотивом і законом людських дій. Кожен діє тільки заради власного інтересу, але розум підказує, що благополуччя і користь окремої особи невіддільні від загального блага. Таким чином, за Гельвецієм, благодіяння і вади є не що інше, як більш чи менш розважливі способи розуміння і досягнення особистого інтересу. Подібний хід думок М. Марков відзначає й у А. Бентама: «...Собственное благо каждого лично, эгоистический интерес, самолюбие, которое заставляет заботиться об общем благе потому, что достижение возможно большего благосостояния есть необходимое условие для блага каждого в отдельности члена общества» (6, 197).

Отже, М. Марков усвідомлює, що в епоху розвитку товарно-грошових відносин, конкуренції, гонити за збільшенням капіталу об'єктивні соціально-економічні умови породжують егоїстичний інтерес. Мислителі ж Нового часу прагнуть етичним ученням утилітаризму розумно довести, що кожному треба дбати про суспільство, поєднувати свій особистий інтерес із загальним, бо тільки у благополучному, стійкому суспільстві особа може досягти здійснення своєї мети. Тому, як переконував Д. Мілля, кожен повинен виховувати у собі моральні риси, які б у випадку зіткнення власних інтересів із суспільними допомагали стати на бік останніх. Отож в окремих ученнях утилітаризму міститься моральне начало у власній своїй особливості, але воно все ж заслоняється тут поняттям користі. Обмеженість утилітаризму М. Марков тонко і правильно вбачає в ігноруванні можливості існування внутрішнього почуття симпатії до інших, любові до людей. Утилітаризму не притаманний такий принцип морального обов'язку, в ім'я якого людина може принести особисті інтереси в жертву спільному благу, за висловом Д. Мілля, «счастьем всего человечества» (6, 202).

Наведений вислів Д. Мілля, за переконанням М. Маркова, є дуже абстрактним як предмет етичної спрямованості. Наш мислитель не цінує таких людей, які мріють зробити щасливим все людство, кричать скрізь про свою любов до нього. Любити, допомагати, приносити користь можна і потрібно лише конкретним людям чи їх спільнотам. Особистість є обмеженою у своїх пізнавальних та діяльних можливостях. Вона не здатна знати про найвіддаленіші наслідки своїх дій, визначити свою поведінку відносно численних індивідів і своє ставлення до подій вічного світу. Така в основі правильна констатація обмеженості сутнісних сил індивіда у книзі М. Маркова завершується без несподіванки теїстичним висновком, що користь як щастя для всього людства є справою лише Бога як істоти всезнаючої та всесильної.

Далі мислитель переходить до аналізу систем морального обов'язку, з'ясовуючи, наскільки в них долається обмеженість евідемонізму та утилітаризму. Ідея морального обов'язку, підкреслює він, уперше була ясно усвідомлена та покладена в основу морального вчення Сократом, а розвинута у філософсько-етичні системи І. Кантом та його послідовником Й. Фіхте.

Сократівську етику М. Марков почав глибоко вивчати, ще працюючи у Воронежі; видрукував на цю тему у 1871 році статтю в «Журнале Министерства народного просвещения» (Див. 7), матеріал з якої використав у «Обзоре...» Вітчизняний мислитель доводить, що ідея поставити людину в центр філософського мислення у Сократа виникає як продовження його звернення до проблем моралі. Сократова філософія є переважно етичною, спрямованою на відкриття законів, принципів, правил розумно-моральної діяльності і поведінки людини. Одним із таких законів, за Сократом, є детермінованість моральних вчинків знаннями. При цьому М. Марков застерігає від спрощеного розуміння Сократового твердження про зумовленість морального стану людини її знаннями, про те, що доброчинство і є знання. Адже ми зустрічаємо немало освічених людей, які чинять аморально. Мову Сократ веде про зростання ступеня можливості діяти морально, коли знаєш зміст етичних понять. Наприклад, «знание того, що справедливо, делает человека способным делаться справедливым. Вот философский смысл знаменитого Сократова определения, что добродетель вообще, по своей сущности, состоит в знании того, что должно делать...» (11, 204). Відсутність знань перетворює людину у подібність раба, який не здатний чинити як розумно-вільна істота. М. Марков помічає у Сократовій мудрості зародки розуміння свободи як пізнаної необхідності: коли хтось знає розумно-моральні закони, то у нього виникає потреба чинити відповідно до цих законів, до необхідності, тобто з тим, що не можна обійти. А це шлях до діяльності згідно з обов'язком.

Принципом Сократової етики є заснованість моральної діяльності на самопізнанні. Без усвідомлення свого «Я», не перетворивши самого себе на пізнавальний предмет, індивід не здатен оцінювати свої вчинки, спрямовувати їх у істинно-моральне русло, тобто до доброчинства, яке є найвищим благом і щастям. Самопізнання, тобто постійна увага до внутрішнього стану духу, щоб тримати його в потрібній рівновазі з впливом зовнішніх обставин, щоб останні залежали від першого, є усвідомленням потреб внутрішньої людини, яких достатньо для щастя - ось основні штрихи морального учення Сократа, які підкреслює М. Марков. Він, як бачимо, дає читачеві таку логічно послідовну схему основ етики зачинателя класичного періоду грецької філософії з нетривіальними до них коментарями, які навряд чи зустрічаються у філософії Росії XIX ст.

Як і слід було чекати, завершення оцінки Сократової етики наш мислитель робить з позицій теїзму. Він знаходить думки Сократа у викладі Платона про обмеженість людських знань, які мають доповнюватись вірою, що дається через одкровення. Сократівський Бог - це не міфічний Зевс, якому притаманні всі людські пристрасті і котрий живе віддалено від людини. Бог у розуміння Сократа - це творець і ідеал, це благо, яке живе в самій людині. Коли хтось просить Бога дати одкровення про непізнаване, то це означає, що у самопізнанні індивід прагне розкрити божественне начало в собі, виявити істинне благо в своїй душі і совісті. «Таким образом, нравственный характер, который составляет задачу Сократовой философии, привел его от божественного в человеке к божественному абсолютному, как вечному закону и образу человеческого совершенства», висновує М. Марков, підкреслюючи заслугу Сократа в порушенні політеїзму і в переході до монотеїзму. (6, 207).

Не важко побачити в аналізі М. Марковим Сократового учення про внутрішню людину, про самопізнання Бога в собі схожість з концепцією «серця» Г. Сковороди та її розвитком у кордоцентризмі П. Юркевича. Проте наш мислитель, високо цінуючи початки Сократової етики обов'язку, традиційно для себе шукає в ній риси незавершеності та однокості. При цьому він звертає увагу читача на критику моральних принципів Сократа Аристотелем. Аристотель вказує на те, що Сократова етика випускає з поля зору різницю між теоретичною та практичною сторонами діяльності людини: знання не може привести у нашої волі до постійного прагнення доброчинства. Основа доброчинства, за Аристотелем, в природних психічних потягах, настроях і бажаннях, тобто в інстинктивних вроджених властивостях душі, яка прагне до блага; тільки з природної спрямованості до добра утворюється моральна доброчинність, а навчитися їй теоретично людина не здатна. Цей вроджений задаток розвивається моральними вправами в гарних вчинках, що й формує високоморальну

особу. Підсумовуючи думки античних мудреців, М. Марков їх заслугу у розвитку етики вбачає у тому, що вони спрямовували людину на добродійність, для чого необхідними є три умови: вроджений потяг до добра, звичка, яка досягається повторенням моральних дій, та розум, тобто знання поняття про добро і про обов'язок. Так він синтезує засади моральності у сократо-аристотелізм.

У Новий час найзначішими філософськими системами, у яких продовжена лінія Сократа на етизацію філософії, де теоретично розроблена ідея античного мислителя про моральний обов'язок, М. Марков вважає вчення І. Канта та Й.-Г. Фіхте.

У філософській думці II половини XIX століття Російської імперії, в т.ч. і в Україні, філософія І. Канта була популярною перш за все завдяки актуалізації гносеологічної проблематики. Але з орбіти академічних професорів постійно не зникала і його етика, що було зумовлено значними кроками, зробленими німецьким мислителем у цій галузі. Концепція практичного розуму, категоричний імператив знаходили місце в курсах професорів Київського університету та Київської духовної академії. Так, С. Гогоцький цінував моральну філософію І. Канта за те, що в ній категоричний імператив впливає із загально-філософської теорії розуму. Велич учення філософа він, зокрема, вбачав у наближенні метафізичного, вищого буття, до розуміння моральної природи людини, у знаходженні найвищого діяльного начала - розуму, «который наполняет смыслом всю нашу жизнь» (2, 175-176). Це оцінка Кантової етики раціоналістом. Але як представник школи філософського теїзму С. Гогоцький дорікав німецькому філософу за відсутність у нього одухотворення богосвідомості самої моралі (2, 199). Головну ваду його етики київські професори вбачали у спробі побудувати моральні засади, винятково виходячи з апіоризму. І. Скворцов та М. Олісницький вважали, що Кант виводить категоричний імператив з апіорних природжених понять розуму, в той же час як, на їх переконання, моральний закон - це витвір Бога, який йому ж цілком і підпорядкований (5, 132).

П. Ліницький у своєму «Обзоре...» лише формально, на наш погляд, віддає данину теїстичному баченню моральної філософії І. Канта. Цього українського мислителя в етичних принципах приваблює відхід німецького філософа від утилітаризму, який приносить у жертву матеріальному благу вищі інтереси духу. Кантова мораль представлена у її чистоті і незалежності від корисливих спонук, вона основана на безвідносній гідності особистості (4, 239). Але етична концепція І. Канта, за П. Ліницьким, хибує тим, що він бере до уваги лише чуттєві форми моральних мотивів, а вищі духовні задоволення, джерелом яких виступають совість, усвідомлення обов'язку, досягнення загального блага, істини, ігнорує (9, 239-240).

С. Гогоцький та Д. Богдашевський великою хвилюючою Кантової етики вважають фактичну відсутність у ній свободи волі людини. Зокрема, професор Київської духовної академії Д. Богдашевський взагалі не уявляв, як мораль може існувати без свободи. Правда, будучи теїстом, він розумів свободу як дану Богом властивість людській душі. Тільки визнання буття Бога та вічності душі, на його переконання, дає підстави для виконання необхідних вимог морального закону (1, с.9).

Засади етичних ученя І. Канта та Й.-Г.Фіхте, попри відмінності між ними, М. Марков розглядає як цілісну філософсько-моральну систему. Це впливає з того, що Фіхте був учнем і продовжувачем ідей Канта, а обидва вони є представниками суб'єктивно-ідеалістичного напрямку в німецькій класичній філософії. Заслугою їх є подолання однобічності евідемонізму, у якому абсолютизувалось задоволення, та утилітаризму з його критерієм і метою вчинків - користю. Як бачимо, це перекликається з думками київських професорів. Але на відміну від них М. Марков вбачає у вченні Канта і особливо Фіхте відсутність протиріччя між необхідністю морального закону та свободою волі людини. Справді, категоричний імператив зобов'язує людину діяти саме так, а не інакше, ставити у жорсткі рамки поведінки. Але ж у Канта моральний закон виведений з апіорних понять (природжених) чистого розуму. Кожна людина - розумна істота, і вона здатна усвідомити істинність цього категоричного імперативу, тобто повеління діяти саме таким чином. Правило чинити так, щоб людина була тільки метою, а ніколи не стала засобом, є гуманним і справедливим. Усвідомивши це, розумна істота підкоряється закону не як зовнішній силі, а як джерелу моральності, котре вона знаходить у собі. Дія за внутрішнім законом є автономною волею. Звідси випливає, що «автономія волі есть не что иное как свобода, т.е. свойство волі быть самой для себя законом. Таким образом, воля, действующая по нравственному закону, и свободная воля есть одно и то же» (6, 213).

Продовжуючи ці роздуми Канта, Фіхте утверджує свободу як моральну незалежність

духу - «Я»; свобода у його вченні стає безумовною причиною теоретичної пізнавальної діяльності і кінцевою метою її. Наше «Я», за Фіхте, відрізняється від усього іншого тим, що прагне до самодіяльності, яка є законом людської природи, повелює кожному бути морально незалежним, тобто вільними. Іншими словами, якщо ми не бажаємо суперечити власній природі, яка спрямовує нас до самодіяльності як виконання обов'язку перед своїм «Я», то ми повинні стати вільними. У цьому полягає кінцева мета людського існування і його моральне призначення. Констатувавши такі основні тези розуміння природи людини і її свобод фіхтеанською філософією, М. Марков особливо наголошує на заклик німецького мислителя до боротьби за подолання обмеженості людського духу, до творчої діяльності, яка є невичерпним джерелом розвитку особистості, досягнення нею справжньої моральної свободи. При цьому індивід повинен, виконуючи моральний обов'язок, діяти відповідно до своєї совісті, яка є критерієм оцінки вчинків. Поширення моралі не повинно підтримуватись нагородами чи покараннями, а тільки власним прикладом вихователя для інших; показуючи, що він виконує за совістю свій моральний обов'язок, індивід викликає повагу в інших, яка може перейти в них у самоповагу.

Звернення Канта й Фіхте до всього благородного в людині, до вірного голосу совісті, констатує М. Марков, є основною причиною поширення їх моральних учень серед людства. Вплив етичних настанов цих німецьких філософів, на думку нашого мислителя, можна порівняти хіба що зі значенням Сократової іфіки, тобто вчення про мораль, для античного світу. Як і Сократове правило: «пізнай самого себе» та Кантів імператив: «ти повинен, значить можеш», так і фіхтеанський принцип: «дій за своєю совістю», є зверненнями до істинної природи людини, до її незалежного духу та моральної свободи. Ось такий гімн людині справедливо побачив М. Марков, на відміну від своїх попередників, у моральній філософії двох німецьких мислителів-гуманістів.

Недоліком кантіансько-фіхтеанської етики український філософ вважає те, що вона побудована виключно на раціоналізмі, без врахування притаманних людині чуттєвих потягів, духовного задоволення, яке знаходить вираз у спокої совісті, радості і щасті від виконаного обов'язку і т.ін. Але ж «одно разумное сознание нравственного закона и моральное чувство уважения к нему, как единственное побуждение к нравственной деятельности, было бы само по себе бессильно, если бы не действовали при этом чувствования и стремления духовной природы человека» (6, 221). Тому мораль Канта і Фіхте, можливо, придатна для жителів іншого світу, а для нашого вона є дуже жорсткою, а тому є недоступною, підсумовує М. Марков.

Істинна мораль, за його переконанням, включає у себе центральне поняття «любов», у якому концентрується вся гама найгуманніших почуттів людини. Такою є християнська мораль, котра виконання обов'язку розуміє як любов до Бога, а значить, і до богоподібних істот - до людей як до ближніх. Етика Канта прагне зробити людину незалежною від вищої волі Бога, і в цьому плані їй можна докоряти в безрелігійності. Фіхте ж ототожнював живий діяльний порядок з абстрактним Богом. Але ж таке знеособлення Бога не можна назвати релігією. Правда, зрешттю, Кант все ж прийшов до необхідності постулату буття Бога як особистісного морально світоправителя. «Но это неизбежное предположение, если только хотение Бога; не хотеть, а иметь Бога - вот религия!», – завершує свою критику моральної філософії Канта і Фіхте мислитель-теїст. Він, як і його вищезгадані київські попередники, вершиною формулювання морального закону вважає Божі заповіді, які враховують різнобічно природу людини, її духовність як сплав розуму, почуттів та віри у Всевишнього і надії на нього. Виконання Божого закону як обов'язку спирається на любов, яка є основою вільного вибору людини та критерієм її моральних вчинків.

Для посилення своїх висновків як настанов для читача, М. Марков звертається до переконань власних однодумців-слов'янофілів. Він наводить вислів О. Хом'якова: «Между признанием разумного начала (нравственного) и сознанием долга как заповеди Божьей разница та, что во втором случае предполагается возможность исполнить требуемое... религия дает каждому человеку правило жизни..., но и творческую силу как над каждым человеком, так и над окружающей его средою» (6, 222). Без віри в Бога, вважав Ю. Самарін, моральні правила втрачають свою обов'язковість і всезагальність: «Например, понятие о человеческом братстве как вывод из того, что человек есть образ и подобие Божье, будучи оторванным от своего корня, должно непременно утратить свою объективность и свои границы...» (6, 222). Пізніше, вже в Чернігівський період своєї діяльності, М. Марков розвине значно ширше всі ці думки у великій статті (2 др.

арк.) «Об отношении нравственности к религии», проводячи центральну теїстичну ідею про релігію як підвалину моралі.

Завершується розгляд етичних учень аналізом аскетизму, який кваліфікується Марковим як один із напрямків учень про моральний обов'язок. Види аскетизму виникали як на релігійній, так і на філософській основі. До першого виду він відносить індійський, неоплатонічний та християнський. До другого - аскетизм піфагорійців, киніків та стоїків. Показуючи різницю між аскетичними вченнями, наш мислитель водночас акцентує на їх спільності. Всі аскетичні течії, крім християнства, закликали до відмови від земних благ, не тільки матеріальних, але нерідко й від духовних, спрямовували особистість на зречення від суспільної активності, від цього світу взагалі. Так, кинізм (М. Марков називає його цинізм) всю енергію людини спрямовував на заглушення своїх пристрастей, а не на управління ними. Але ж керувати пристрастями значно важче, ніж просто подавляти їх. Для першої справи вимагається більше духу, розуму, ніж для другої; повна стриманість дається легше, ніж помірність у житті.

Стоїки вважали справою мудрості зневагу до страждань, горя, смерті. Але коли страждання є однією з умов людського існування, то ховати їх прояв – це тільки афектація, придатна для дикунів, а не для цивілізованих людей. «Принимать удар без содрогания - это героизм, свойственный камню. Терять жизнь без сожаления, значит быть недостойным жизни. Истинный героизм чувствует страдание, которое он побеждает, любит жизнь, которую он готов жертвовать на благородное дело. Стоицизм приводит только к апатии и равнодушию, или лучше к бездушию» (6, 225), робить висновок М.Марков відносно етичної спрямованості цієї філософії.

Наш мислитель знаходив у неоплатонізмі корені древньо-індійської релігії брахманізму, тому один із видів аскетизму він називає індійсько-неоплатонічним. Це вчення вважає матерію останнім, а тому найнедосконалишим у процесі еманациї Єдиного (чи Брахми в індійців). Для досконалої душі є карою з'єднання з недосконалою матерією - в'язницею. Тому треба звільнити душу від матерії, вбиваючи тіло. «Такой аскетизм не имеет нравственного достоинства, - переконаний М. Марков, - так как он состоит не в нравственном саморазвитии и усовершенствовании своей личности, но в подавлении и умерщвлении тела, в презрении к своей личности, которое есть нравственное самоубийство» (6, 226).

Проте таке засудження вищезгаданих течій аскетизму зовсім не означає, що М. Марков взагалі є противником цього морального напрямку. Він визнає християнський аскетизм, який називає істинним. Християнство вбачає перешкоди для виконання морального обов'язку, накресленого Богом, не в матерії, не в благах чуттєвого світу, а в егоїстичних потягах, які змушують нас ставити власні бажання вище загального блага. Аскети можуть перебувати і в самотності, і в спілкуванні, але головне, щоб ця людина мала живу віру в Бога і була віддана йому, постійно прагнула до внутрішньої особистісної досконалості, перемагаючи чуттєві егоїстичні прагнення, будучи готовою служити спільному благу своєю працею, а якщо потрібно, то й подвигом, знаходячи у цьому щастя. М. Марков прагне розвіяти поширене уявлення про християнський аскетизм як пусте зречення життя або про квієтичну незворушність до всього, що відбувається у цьому світі.

Суть християнського аскетизму, на його думку, полягає «в деятельном стремлении... к нравственному совершенствованию человеческой природы, сообразно с божественным ее первообразом» (6, 227). Перша заповідь Христова вимагає любити ближнього не словом, а ділом, отож в діяльності на благо людей розкривається Божа сутність особистості. Таке суспільно-діяльнісне визначення аскетизму, суть якого вбачається у постійному, незрадливому, трудомісткому, довготривалому процесі подолання власного егоїзму заради загального блага, випадає не тільки з ортодоксального його розуміння християнством, але є нетривіальним і в філософській думці XIX століття. При цьому М. Марков анаскілки не зраджує християнським засадам віри, формулюючи поняття «аскетичне життя» як зразок постійного терпіння заради того, щоб не втратити свою людську природу, дану Богом. Критичний аналіз аскетизму наш мислитель ставить у кінець книги ніби для того, щоб остаточно наголосити на необхідності збереження людиною своєї власної сутності.

Як бачимо, через увесь аналіз М. Марковим етико-філософських учень червоною ниткою проходить засудження людського егоїзму, який був засадою ряду моральних

систем. Наш мислитель знаходить в егоїзмі ту рису особистості, яка є чужою людській природі, спотворює її сутність, а отже, спричиняє поглиблення суперечностей між індивідуальними та суспільними інтересами, породжує антагонізми в людських стосунках. Гуманізацію суспільних відносин він вбачає у відмові від егоїзму, у наданні переваг кожним загальній справі, в усвідомленні того, що без процвітання й прогресу громадського неможливе забезпечене, щасливе життя окремого індивіда.

Звичайно, у такій позиції мислителя можна вбачати вплив близького йому слов'янофільства, яке пропагувало засади тоталітарності, на відміну від західників, що базували своє вчення про людину на ідеї індивідуальності. Проте етика М. Маркова відмінна від слов'янофільської, яка наставляла до поглинання індивіда общиною, церквою, самодержавною владою. Не будемо забувати, що філософу притаманні початки екзистенціальності у розумінні сутності людини. Він ратує за внутрішню духовну діяльність особистості, яка веде до розвитку її індивідуальності, що знаходить прояв у зовнішніх фактах поведінки та різноплановості дій. Мова йде не про розчинення індивіда в масі, а про його добровільне, осмислене вpletіння в багатоманітність колективного життя, включення у суспільний процес морального сходження до добра, істини та краси. У цьому плані етика М. Маркова є близькою до концепції В. Соловйова, у якій є прагнення гармонізувати особисте і суспільне, бо «личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность от общественной» (Цит. За 3, 28).

Етичні переконання М. Маркова, зрештою, опираються на християнські Божі заповіді, які, у його розумінні, справедливо виступають як ідеальні загальнолюдські норми і принципи моральності. Попри їх різноманітність за змістом всі вони спрямовують на творення добра. Часом Бог і Добро виступають у нього як синоніми морального абсолюту, який існує об'єктивно. Людина, усвідомлюючи свою моральну недосконалість, прагне наблизитися до абсолютного добра. Тоді зникає моральний релятивізм і конформізм, і людина творить добро незалежно від зміни обставин.

Джерела та література:

1. Богдашевский Д. Философия Канта. - К., 1898.
2. Гогоцкий С. Философия XVII-XVIII веков в ее соотношении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию. - К., 1878.
3. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьева. - М., 1988.
4. Линицкий П.Н. Обзор философских учений. - К., 1874.
5. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX - початку XX століть. - К., 1993.
6. Марков Н.П. Обзор философских учений. - М., 1881.
7. Марков Н.П. Сократ и его ифология // Журнал Министерства народного просвещения. - Март. - 1871.
8. Машенко С.Т. Грані філософської думки Миколи Маркова // Сіверянський літопис. - 2006. - № 4.

