

---

# З історії рецепції західної філософії в Україні

<https://doi.org/10.15407/fd2020.02.046>

УДК 141+(4)+(477KYIV)

**Наталія ФІЛІПЕНКО**, кандидат філософських наук,  
старший науковий співробітник відділу історії філософії України,  
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,  
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4  
natalia.filipenko2305@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2955-2090>

## З ІСТОРИЇ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПЕРІОДИКИ ПОЧАТКУ ХХ СТОРІЧЧЯ: ідеї західноєвропейської філософії на сторінках журналу «Христианская мысль» (1916—1917)

---

*У статті розглядається така маловідома сторінка філософської історії Києва початку ХХ ст., як філософська періодика. Дослідниця запропонувала новий підхід до її аналізу — репрезентувати кожний журнал не як джерело вивчення творчості того чи іншого автора, а як окреме цілісне явище, певний тип філософського дискурсу. Хоча на той час у Києві не існувало суто філософських видань, вона висунула ідею про специфіку філософських публікацій на сторінках окремих наукових журналів — «Университетские известия», «Труды Киевской духовной академии», «Христианская мысль». Авторка довела її на прикладі філософських статей, присвячених ідеям західноєвропейської філософії, у журналі «Христианская мысль» (1916—1917). По-перше, схарактеризувала риси, що вирізняли журнал з-поміж інших видань: 1) його авторів об'єднувала не належність до певної академічної інституції, а спільність православного світогляду; 2) він мав науково-просвітницький характер, тобто був розрахований як на професійних філософів, так і на аматорів. По-друге, авторка виокремила характерні особливості аналізу західноєвропейської філософії в «Христианской мысли». Вона довела, що і вибір тем, і ракурс дослідження були зумовлені не суто академічними інтересами авторів статей, а усвідомленням ними загрози певних ідей як для релігійної свідомості, так і для гуманістичної парадигми. Зокрема, показала, що такий підхід був характерний: 1) для критики деяких видів природничо-наукового матеріалізму (моністичної філософії Е. Гекеля, антиметафізичного проєкту Л. Больцмана) як спроби замінити релігію та як інструменту протиставлення науки і релігії; 2) для критики антигуманізму секулярної філософської антропології, що базується на постулатах класичного раціоналізму, та обґрунтування християнської антропології як її альтернативи.*

**Ключові слова:** історія філософії Києва початку ХХ ст., журнал «Христианская мысль» (1916—1917), західноєвропейська філософія, природничо-науковий матеріалізм, секулярна філософська антропологія, християнська антропологія.

---

Цитування: Філіпенко, Н. (2020). З історії київської філософської періодики початку ХХ століття: ідеї західноєвропейської філософії на сторінках журналу «Христианская мысль» (1916—1917). *Філософська думка*, 2, 46—64. <https://doi.org/10.15407/fd2020.02.046>.

Память возвращает нам прошлое не для того,  
чтобы переделать его, а лишь затем, чтобы осмыслить,  
оплакать и понять.

Н.Я. Мандельштам «Вторая книга»

Філософський Київ початку двадцятого століття мав кілька особливих прикмет порівняно з тим, яким він був у сторіччі дев'ятнадцятому. Тут філософія перестала бути суто темою наукових досліджень або предметом вивчення в навчальних закладах різного рівня, найголовнішими з яких, звісно, були Імператорський університет св. Володимира та Київська духовна академія. Про філософію говорили і сперечалися на засіданнях Київського релігійно-філософського (1908–1919) та Київського науково-філософського (1914–1919) товариств, і участь у цих дискусіях, що іноді, як свідчили київські газети, затягувалися до пізньої ночі, брали не лише ті, для кого філософія була академічною справою, а й, як тоді говорили, широка публіка — історики, економісти, богослови, священники, літератори, філологи, юристи, лікарі, студенти. І київській академічній філософії, і історії філософських товариств за останні роки присвячено чимало публікацій (назвемо для прикладу лише деякі з них: [Гене́за, 2009; Мозгова, 2004; Філіпенко, 2015; Филиппенко, 2009; Ткачук, 2019]). Однак поза увагою дослідників все ще залишається особливий філософський «артефакт» — тогочасна київська філософська періодика, не як джерело для вивчення творчості того чи іншого мислителя, а як цілісне явище, свідчення епохи, своєрідний «маркер» особливого філософського дискурсу, яким було кожне з видань, що містило філософські публікації.

Одразу зазначимо, що на початку ХХ століття у Києві не існувало спеціальних філософських журналів, однак значну кількість філософських статей друкували в «Университетских известиях» (видання Університету св. Володимира), «Трудах Киевской Духовной Академии» та в журналі «Христианская мысль», що виходив друком у 1916–1917 роках. Оскільки предметом цієї статті є публікації саме на сторінках останнього часопису, спинімося на ньому докладніше. Редактором-видавцем «Христианской мысли» був Василь Ілліч Екземплярський, на той час колишній екстраординарний професор КДА, а в 1912–1916 роках голова Київського релігійно-філософського товариства, засновниками якого свого часу стали викладачі Університету св. Володимира та Київської духовної академії й мета якого відповідно до § 1 Статуту полягала у всебічному розробленні питань релігії та філософії<sup>1</sup>. Дозвіл В.І. Екземплярському на видання журналу було надано київським губернатором 2 листопада 1915 року. А 3 січня 1916 року в газеті «Киевская мысль» з'явилася інформація, що перший номер щомісячника «Христианская мысль» вийде на початку січня. Там також було наведено перелік основних

<sup>1</sup> Докладніше про Київське релігійно-філософське товариство (1908–1919) та журнал «Христианская мысль» див.: [Филиппенко, 2009].

розділів майбутнього журналу: «1) статті з усіх галузей богословських наук; 2) статті з усіх груп філософських наук, наскільки вони стосуються релігійних питань; 3) спроби побудови християнського світоспоглядання з відповідями на питання про цінності життя та сенс його; 4) статті з питань релігійного виховання; 5) статті, що відображають сферу християнських переживань і настроїв; 6) статті з церковно-суспільних питань; 7) нариси, присвячені огляду релігійних пошуків сучасності; 8) огляди сучасної літератури та життя з погляду відображення в них релігійної стихії; 9) хроніка церковного життя в Росії та релігійного життя на Сході й Заході; 10) огляд преси та бібліографія» [Киевская мысль, 1916: № 3].

Зауважимо, що від двох інших згаданих київських видань — «Университетских известий» та «Трудов Киевской Духовной Академии», традиційно академічних, як за колом авторів, так і за стилем викладу, «Христианская мысль» відрізнялася певними рисами, які зробили її новим, непересічним явищем тогочасного інтелектуального ландшафту. По-перше, журнал об'єднував навколо себе авторів не за належністю до певних академічних інституцій, а за спільним світоглядом — сповіданням православ'я, по-друге, він був розрахований не на вузький сегмент професіоналів і не лише на православних, а на весь загал освіченої публіки<sup>2</sup>. Однак це не знизило інтелектуальний рівень його публікацій, оскільки вони були написані відомими богословами, філософами, релігійними письменниками, які змогли як уникнути апологетичної тенденційності, так і знайти рівновагу між зумовленою ґрунтовним вивченням предмета глибиною змісту і зрозумілістю викладу. Крім київських авторів, більшість з яких належали до Київського релігійно-філософського товариства (зокрема, В.І. Екземплярський, В.З. Завітневич, В.В. Зеньковський, П.П. Кудрявцев), серед авторів журналу — члени Московського (С.М. Булгаков, В.Ф. Ерн, М.О. Бердяєв, С.М. Дурилін) і Петербурзького (прот. Костянтин Аггеев, С.О. Аскольдов, В.П. Соколов) релігійно-філософських товариств.

З наведеного вище переліку розділів журналу на нашу увагу, безумовно, заслуговує другий: «статті з усіх груп філософських наук, наскільки вони стосуються релігійних питань». І хоч у значній частині його публікацій, не лише на філософські теми, є посилання як на відомі, так і на забуті на сьогодні твори та постаті західноєвропейської філософії, є серед них і ті, що спеціально присвячені її проблемам. Вочевидь, неакадемічний характер журналу і його прагнення бути органом православного світобачення зумовили специфіку вибору тем, у тому числі й для філософських статей. У фокусі уваги авторів перебували ті персоналії та напрямки тогочасної західно-

---

<sup>2</sup> На звороті обкладинки першого номеру «Христианской мысли» за 1916 рік вказано, що часопис є органом православної самосвідомості й має на меті служити зростанню християнської думки, відповідаючи на тогочасні релігійні запити та сприяючи усвідомленню й утвердженню християнських засад життя, а також що він розрахований не лише на осіб, обізнаних у богослов'ї, а й на широкі кола суспільства.

європейської філософії, які, на їхню думку, становили загрозу як для релігійної свідомості, так і для гуманістичної парадигми і водночас були надзвичайно популярними й активно пропагованими серед освічених кіл суспільства. Загалом статті, що стосуються вказаного сегменту західноєвропейської філософії, можна схарактеризувати як реакцію або ж застереження щодо поширення та рецепції певних напрямків чи ідей окремих персоналій. Якщо звернутися до синонімічного ряду до слова «рецепція», то окрім «запозичення», «сприйняття» і «пристосування» він включає також і «відтворення». Зазначимо, що у статтях подано детальний виклад, відтворення ідей як західноєвропейських мислителів, так і їхніх апологетів у тогочасній російській філософії, й ці матеріали ґрунтуються на опрацюванні першоджерел або у перекладі, або за його відсутності мовою оригіналу. Водночас висвітлення згаданих ідей супроводжується критичним аналізом з огляду на деструктивний характер цих концепцій не лише під кутом зору християнства, а й із суто гуманістичної позиції, і характерно, що саме останній момент нерідко є пріоритетним, оскільки, як згадувалося, журнал звертався до інтелігенції, у світогляді значної частини якої секулярний гуманізм витіснив релігійне світобачення.

Що стосується статей, присвячених окремим персоналіям західноєвропейської філософії, то це, зокрема, стаття «Питання вічності та позитивна наука» протоієрея Євгенія Капралова<sup>3</sup> про моністичну філософію німецького природознавця Ернста Гекеля, яка претендувала на те, щоб замінити релігію, і про теорію ортобіозу біолога Іллі Мечникова, а також стаття «Світло розуму» протоієрея Димітрія Сіліна про позитивістський антиметафізичний проєкт австрійського фізика-теоретика Людвіга Больцмана та його популяризацію російським ученим-природознавцем Климентом Тимірязєвим. У них розглядаються ідеї, авторами яких були всесвітньо відомі вчені — Е. Гекель та Л. Больцман, що саме по собі сприяло популяризації цих поглядів та було певним аргументом на користь їхньої істинності. Якщо ж врахувати, що їхніми апологетами виступали такі ж авторитетні російські вчені, то не дивно, що так масово й ефективно ці ідеї поширювалися на теренах Російської імперії.

Ще один важливий момент стосується особливостей публікації самих творів, що зумовлювало їхнє широке розповсюдження, — ціни, тиражів, форми викладу. Так, станом на кінець 1910-х років у Росії було опубліковано переклади 13 творів Е. Гекеля (включно з філософськими). Цікаве свідчення про одну з двох<sup>4</sup> таких його праць, які аналізує у своїй статті протоієрей Євгеній Капралов<sup>5</sup>, а саме — «Світові загадки», міститься у «Матеріалізмі та

<sup>3</sup> Стислий аналіз деяких статей на філософську та релігійну тематику прот. Євгенія Капралова див. у: [Пастушенко, 2017].

<sup>4</sup> Йдеться про: Геккель, Э. (1996). *Мировые загадки*. Москва: Изд-е товарищества Бр. А. и И. Гранат и Ко; Геккель, Э. (1908–1909). *Естественная история миротворения: в 2-х кн.* Санкт-Петербург: Книгоиздательство «Мысль».

<sup>5</sup> Протоієрей Євгеній Капралов (1868–1933) — випусник Київської духовної академії

емпіріокритицизмі» В.І. Леніна: «Сотні тисяч примірників книги, перекладеної одразу ж усіма мовами, що виходила у спеціально дешевих виданнях, показали наочно, що книга ця „пішла в народ“, що є маса читачів, яких одразу залучив на свій бік Е. Гекель. Популярна книжечка зробилася знарядом класової боротьби» [Ленін, 1968: т. 18, с. 370].

Відтак, з огляду на таку популярність і доступність матеріалістичних ідей Е. Гекеля стає зрозумілим, чому, наприклад, саме до розгляду їх звернувся протоієрей Євгеній Капралов. Аргументація автора вибудована не через просте протиставлення моністичної філософії Гекеля християнському вченню про світ, людину і суспільство, а через з'ясування того, чи здатна його філософія дати адекватну відповідь на вічні людські запитання — «звідки світ і для чого?», «звідки я і для чого?». Він лише зазначає, що для християнина відповіді на ці питання відомі та зрозумілі. При цьому Капралов ототожнює теорію Гекеля не з наукою, яка вивчає природу та її закони, а з науковою (позитивною) філософією, яка використовує науку для розгляду проблем, що виходять за межі її компетенції, «для розв'язання питань філософської природи, санкціонує ім'ям науки суперечливі та навіть хибні ідеї» [Капралов, 1917: № 5/6, с. 8]. Тим самим він демонструє, що насправді протиставлення існує не між наукою і релігією, а між різними типами філософування — секулярним і теїстичним. Розглядаючи відповідь Е. Гекеля на перше питання, автор статті вказує, що той, прагнучи замінити теїстичну космогонію, сам вимушений вдатися до низки припущень, які за своєї повної експериментальної недоведеності є чистими науковими догматами, предметом наукової віри, починаючи від питання про вічність і природу матерії й закінчуючи гіпотезою про походження Землі. При цьому відкриття Ле Бона про дисоціацію речовини, яке привело до визнання, що матерія повільно «помирає», є своєрідним вироком для теорії Гекеля. Але й без цього його теорія, що посилається на гіпотетичну матеріальну субстанцію, яка змінюється під впливом руху, є нічим іншим, за словами автора, як повторенням в оновленому вигляді старого міфу про творчий випадок, який настільки могутній, що створює світ, і настільки розумний, що зорганізовує його якнайкраще. Однак те, що випадково виникло, може так само випадково зникнути, — ось до якого висновку, за словами Капралова, насправді приводить нас матеріалістична філософія.

Що стосується запитання «звідки я і для чого?», така філософія «заперечує, зокрема, думку про виключну цінність людської особистості...: людина не є винятком поряд з іншими представниками тваринного світу. Як ті, так і вона всього лише ланка у ланцюжку механічного розвитку все тієї ж

---

(1893), законоучитель Київського Олексіївського військового інженерного училища, професор Вищих жіночих курсів. Член Помісного собору Російської православної церкви (1917—1918), обраний як клірик Київської єпархії. Починаючи з 1919 року кілька разів перебував під арештом, у 1931-му проходив у справі церковників Мало-Софіївського собору м. Києва.

матеріальної субстанції, ...момент у її саморозвитку», тому, цитує Гекеля Капралов, «науковий досвід... не знає ніяких сил, які були б позбавлені матеріальної основи; не знає він ніякого духовного світу, який існував би поза природою і вище за неї» [Капралов, 1917: № 5/6, с. 17]. Метою життя, за Гекелем, є смерть, що настає внаслідок природного зношення людського організму. Євгеній Капралов запитує, якщо смерть — це кінцевий підсумок життя, то що робити з питанням вічності, з поривами до ідеального, з муками сумління, у чому тоді виправдання життя людини, для чого жити і чим жити? Наука не спроможна відповісти на ці питання, тому «думка вченого, ... якщо вона не знає чи зрікається релігійної філософії, никне у повному безсиллі та збентеженні, коли постає віч-на-віч з цими питаннями» [Капралов, 1917: № 5/6, с. 20].

У статті наведено як приклад абсурду, до якого логічно доходить, як його називає автор, «науково»-матеріалістичне мислення у питанні про сенс людського життя, вчення Іллі Мечникова (який довгий час працював у паризькому Пастерівському інституті) — теорія ортобіозу, викладена у збірці статей «Сорок років пошуку раціонального світогляду». Мета цієї теорії — відкрити, спираючись суто на дослідження природничих наук, спосіб подолання страху смерті, гнітючого для безрелігійної свідомості. Капралов дає короткий огляд вчення Мечникова: людина є вершиною еволюції тваринного світу, але не є гармонійним створінням, і найбільша з її вад і дисгармоній — це страх смерті, який слід перебороти. Для цього потрібно вести здоровий спосіб життя, уникати фізіологічних та розумових перевантажень, щоб забезпечити свою старість, що згодом приведе до заміни інстинкту життя інстинктом природної смерті. Автор називає це вчення цинічно-епікурейською проповіддю, злим памфлетом, оскільки для подолання страху смерті людина має відмовитись від духовних запитів, визнавши аномалією вічні питання і відповіді на них, що містяться у багатовіковому досвіді релігії та філософії, протиставити і життю, і смерті блаженство тваринного спокою [Капралов, 1917: № 5/6, с. 22].

Завершуючи розгляд моністичної філософії Е. Гекеля і теорії ортобіозу І. Мечникова, показавши, що їхні намагання відповісти на питання про сутність світу, про сенс людського буття, спираючись на результати природничих наук, виходять за межі компетентності та предметного поля останніх, Капралов підсумовує: «І, як бачите,... сказано сумну для матеріалістичної філософії, але незаперечну правду: позитивна наука не лише безсила у розв'язанні одвічних питань людського буття, але примусове застосування її методів і даних до цієї сфери логічно правильно призводить до всецілого скасування авторитету і цінності морального та інтелектуального я людини» [Капралов, 1917: № 5/6, с. 22].

Загалом аналіз протоієреєм Євгенієм Капраловим моністичної філософії Е. Гекеля, своєрідної форми природничо-наукового матеріалізму, і за задумом, і за реалізацією виходить за межі дослідження окремої теорії окремого

мислителя. Він цікавий своєю аргументацією щодо розмежування науки і позитивної філософії, обмеження предметного поля наукового знання, безпідставності його використання позитивною філософією для відповіді на граничні питання буття світу і людини, а отже, сумнівності евристичних можливостей цієї філософії. Тим самим автор підважує водночас і усталену в суспільній свідомості думку про конфлікт науки та релігії, оскільки у такому разі вони говорять про різні предмети та розв'язують різні проблеми.

Уже згадувана стаття «Світло розуму» протоієрея Димітрія Сіліна<sup>6</sup> присвячена критиці антиметафізичного проєкту, що належав всесвітньо відомому австрійському фізику-теоретику Людвігу Больцману, який з 1902 року очолював одночасно кафедри теоретичної фізики та натурфілософії у Віденському університеті. Вибір саме цієї теорії, як зазначалося, був не випадковим, оскільки не лише ім'я Больцмана, а й ім'я його апологета — російського вченого Климента Тимірязєва було свого роду символом науковості, що робило ідеї, висловлені чи підтримувані ними, не лише популярними, а й такими, істинність яких є практично безумовною для тих, хто претендує на освіченість. Саме К. Тимірязєв у своїй збірці 1908 року «Нагальні завдання сучасного природознавства»<sup>7</sup> надрукував статтю Л. Больцмана «Антиметафізик» (с. 442–464) (текст лекції, прочитаної у Віденському філософському товаристві у січні 1905 року), яку особисто переклав і до якої написав схвальну передмову, де, зокрема, цитує його Д. Сілін, наголошує: «нагальне завдання сучасного природознавства полягає у боротьбі з намірами метафізики знайти лазівку у сферу позитивного знання» [Силян, 1916: № 9, с. 24].

З трьох частин статті Д. Сіліна «Світло розуму» лише дві останні сфокусовані на критичному аналізі поглядів Л. Больцмана. Перша ж є розкриттям поглядів самого автора на те, що таке пізнання і яке місце в ньому належить науці та метафізиці, до якої той відносить філософію та релігію. Ці погляди заслуговують окремої уваги і є своєрідною преамбулою до його полеміки з австрійським ученим. Світлом розуму автор називає істинне розуміння сенсу життя світу та буття людини в ньому, що розкриває нам розумність і красу світу. На шляху до істини важливо навчитися свободи та незалежності судження від нав'язуваних нам думок, що потребує глибокої внутрішньої роботи над своїм світобаченням. Водночас, вказує він, існує інша точка зору: потрібно вивчати зовнішній світ, накопичувати знання про нього. Однак Д. Сілін вважає таку думку однобічною, оскільки піклування про внутрішнє вдосконалення — це водночас і піклування про істинність знання. Він використовує цікаву аналогію: «Хіба можна думати, що ми дуже цінуємо об'єктивні знання про світ, якщо ми не потурбуємося про те, чи правильні ті

<sup>6</sup> Протоієрей Димітрій Сілін (1872–?) — випускник Московської духовної академії (1897), викладач Тульської духовної семінарії.

<sup>7</sup> *Насущные проблемы современного естествознания. Публичные речи К. Тимирязева* (1908). Москва: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и Ко.

скельця, через які ми його споглядаємо?» [Силин, 1916: № 6, с. 78]. Для нього пізнання є оглядом світу Божого зсередини нашої свідомості, тому не можна пізнати ціле, відкидаючи частину (свідомість), яку неможливо усунути. Людина належить до світового цілого, вона потребує знання ідеї цілого, яка найкраще розкривається у свідомості людини, адже в ній відображається світ. «Тому-то суб'єкт є для нас центральним об'єктом, через який лежить для нас шлях до розгадки й усього об'єктивного світу в його цілому. Таким чином, внутрішнє самовдосконалення є гармонією суб'єкта і об'єкта, є володінням принципом, який все зовнішнє і внутрішнє приводить у стан єдиного... цілого, через що зрозумілий буває людині і світ Божий, і ясно їй буває у глибині її власного духовного єства. Це — найвищий органічний синтез, “зв'язок”, релігія» [Силин, 1916: № 6, с. 79].

Незважаючи на тяжкий шлях пізнання істини, людина має торувати його, бо без істини вона сліпа, віддає своє життя чужим силам, позбавляє себе свободи. При цьому Д. Сілін відкидає визнання існування неоднакових, навіть протилежних істин для різних людей (тобто фактично є противником релятивізму та плюралізму) і аргументує це тим, що природа людська одна, тому не може підкорятися різним принципам, а ілюзія щодо такої можливості призводить до сумних наслідків: «Тепло і світло дереву від сонця, і воно живе та квітує; тепло і світло йому від вогню, і воно в ньому згорає. Небезпечно плутати із сонцем вогонь, що спалює життя» [Силин, 1916: № 6, с. 83]. Він відзначає ціннісний характер пізнання, а саме те, що воно залежить від ідеалу, який людина покладає в основу свого світобачення: хто прагне матеріальних благ, той вивчає, як їх здобути, але для нього закрита сфера духовних цінностей, голод «внутрішньої людини».

Автор вказує на різницю між формами знання: наука — це поступове його накопичення, вивчення окремого, деталей, які врешті-решт поєднуються у ціле, а філософія і релігія формують цілісне світосприйняття. Тому його дивує негативне ставлення до філософії та релігії, що демонструють деякі представники науки: «“Позитивні” уми з гордістю називають “наукою” дослідження життя комашки і зі зневагою — “метафізикою” та “містикою” дослідження сутності і глибин нашого духу та свідомості» [Силин, 1916: № 6, с. 86].

Отже, перш ніж перейти до полеміки з Л. Больцманом, протоієрей Дмитрій Сілін виклав своє бачення того, як ми пізнаємо світ і яке місце в пізнанні належить науці та метафізиці, до якої включає філософію і релігію. Погляди австрійського фізика-теоретика він називає прикладом описаного ним зневажливого ставлення до двох останніх, у фокусі уваги яких перебувають питання про сенс і цінність людського життя. При цьому Сілін зауважує, що претензії Больцмана, які він висуває філософії в цілому, схожі на те, як у разі філософів вони б через окремі хибні теорії фізиків чи хіміків винесли вирок природознавству загалом та пропонували боротися з ним. На його думку, оскільки вести боротьбу з метафізикою можливо лише філософськими



засобами, тобто висуваючи замість одних філософських понять інші, то, «якщо ця боротьба — не фікція, то вона, вочевидь, ведеться не з метафізикою загалом, а *за свою* упереджену *метафізику*» [Силин, 1916: № 9, с. 26].

Страх перед метафізикою, переконаний автор, зумовлений хибним уявленням про неї як про відсторонені, далекі від реальності розмисли. Насправді ж учений і філософ роблять одну справу — пізнають світ, «але з двох його боків: з боку елементів і з боку цілого, з боку зовнішнього, видимого і з боку внутрішнього, невидимого. Метафізик не заважатиме фізикуві, не нав'яже йому своїх методів, позаяк чітко бачить, де їм місце. Але він не дозволить йому неточностей і придумування, упереджених висновків і довільного метафізиканства» [Силин, 1916: № 9, с. 28].

Саме такою, бідною і злиденною метафізикою називає Д. Сілін теорію Л. Больцмана, що проголошує тотожність духу та матерії, трактує самосвідомість і волю як дію часток матерії, які розвиваються і стають дедалі досконалішими, як вищі ступені розвитку фізико-хімічних сил матерії. Опонуючи такому розумінню духовного в людині, автор запитує, кому з учених вдалося в дослідний спосіб отримати таку дію часток матерії, яка б породила почуття, самосвідомість, волю. Він використовує кілька аналогій, аби показати абсурдність такого бачення: «Щоб вивчати землю, не на місяць їздять; щоб зрозуміти душу, не тіло анатомують, а саме досліджують психіку, йдуть шляхом самоспостереження. При самоспостереженні не видно “часток матерії”; при спогляданні останніх не видно “їхньої” самосвідомості...» [Силин, 1916: № 9, с. 30]. Тому абсурдно ототожнювати ідеальне та матеріальне, думку та рух часток матерії; саме це ніколи не дозволяла робити метафізика, і це було корисно для позитивної науки, оскільки оберігало її від хибного світобачення.

Д. Сілін розглядає твердження Л. Больцмана про філософські питання як оману розуміння, ілюзію розуму, зумовлені тим, що у людей є схильність запитувати, навіть тоді, коли в цьому немає сенсу, коли відповідь відсутня. Він наводить слова Больцмана: «Успадковане прагнення шукати причину всього... б'є мимо цілі, коли ми запитуємо про причину всезагальності закону причинності, як і коли ми запитуємо, для чого взагалі існує світ, чому він такий, яким він є, чому ми самі існуємо, й саме зараз і т. ін.» [Силин, 1916: № 9, с. 32]. Вибудовуючи контртези, автор формулює кілька запитань: невже прагнення пояснювати є законним щодо деталей і незаконним стосовно світу як цілого; невже прагнення створити цілісне світорозуміння дійсно схоже на тертя жорен без зерна, як каже Л. Больцман? І відповідає, так само, як і опонент, використовуючи аналогію: «Ми нібито маємо право говорити про ідею і природу тієї чи іншої окремої речі чи явища, але не в змозі ставити питання про ідею і сутність усього світу як цілого. Ми нібито можемо розбирати фрази, навіть сторінки книги буття, але не маємо права ставити питання про головну думку цілої книги... Це — ... демонстрація проти людського розуму» [Силин, 1916: № 9, с. 34–35].

Протоієрей Димітрій Сілін констатує, що особливо неприйнятним для антиметафізиків є одне з найголовніших філософських питань — питання про мету, сенс і цінність людського життя. Так, Л. Больцман вважає питання про цінність людського життя абсолютною нісенітницею: «Цінним є саме те, що сприяє життю. Питання про цінність самого життя позбавлене будь-якого сенсу» [Силин, 1916: № 10, с. 3]. За словами автора, той, хто так говорить, забуває про смерть — причину, з якої перед нами постає питання про цінність життя: чи варте чогось життя, якщо його повністю поглинає смерть, чи наше існування ефемерне, чи воно безсмертне? Знову ж таки, як і у випадку з питанням про сутність світу, він вказує на суперечність між дозволом формулювати цілі для окремих моментів, періодів життя і табу на пошук сенсу життя в цілому.

Д. Сілін опонує загалом також ідеї Л. Больцмана про те, що необхідно працювати над зміною законів мислення, аби вони відповідали нашому досвіду, що зробило б неможливою, нелегітимною саму постановку питань метафізики, тобто вивело б їх за межі знання, сфери істинного. Автор цитує австрійського фізика: «Тоді зникне те занепокоєння, те болісне відчуття, що все довкола нас — це загадка, що є загадковим, чому ми існуємо, чому існує світ і чому він саме такий, яким він є... Тоді людина позбудеться тієї розумової мігрені, ім'я якої метафізика» [Силин, 1916: № 10, с. 8]. Д. Сілін називає це прагнення диктаторською спробою обмежити розум зовнішнім досвідом, змовою проти розуму, намаганням насильницькими, штучними методами кретинізувати його. «У старовину проти мислителів готували цикуту, тепер винаходять більш страшне — цілу систему глибокої загальної атрофії метафізичної свідомості» [Силин, 1916: № 10, с. 8].

Водночас, повертаючись до тези «цінним є те, що сприяє життю», Д. Сілін зауважує, що людині мало тваринного життя, що обмежувалося б турботою про плотське існування та матеріальне благополуччя. «Якби Больцман почав розвивати своє питання про те, що сприяє життю, він неминуче прийшов би до оцінки життєвих ідеалів і до встановлення загального нормального ідеалу; а все це неминуче пов'язане з загальними завданнями... людського життя, з його сенсом і цінністю загалом... Для людини як суб'єкта розуму і любові життя і радість можливі лише за існування *вічних цінностей*. Де вони і в чому? Ось сутність питання про цінність життя. Життя наше набуває своєї справжньої вартості за умови нерозривного зв'язку з вічно живим і безумовно цінним» [Силин, 1916: № 10, с. 5]. Заперечення вічних цінностей в ім'я боротьби за плотське існування, поширення й утвердження ідеї, що людина — лише вищий щабель у тваринній еволюції, врешті-решт, твердить протоієрей Димітрій, призводить до того, що хтось перетворюється у цій боротьбі на звіра, злочинця, а хтось, відчуваючи абсурдність такого життя, стає самогубцем<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Автор нагадує, що й сам Л. Больцман покінчив життя самогубством 5 вересня 1906 року.

У зв'язку з проблемою самогубства<sup>9</sup> увагу Д. Сіліна привернули дві тези з допису в газеті «Русские ведомости» (1910, № 62), що був переказом деяких ідей з книги «Самогубство»<sup>10</sup> Еміля Дюркгайма, французького соціолога і філософа, послідовника О. Конта — засновника позитивізму. Перша фактично проголошує необхідність елімінації питання про сенс життя як певного каталізатора, що спонукає людину до самогубства, а також вказує на спосіб її реалізації. Йдеться про закономірність, зафіксовану Е. Дюркгаймом, стосовно того, що чим тісніший зв'язок індивіда з певною колективною групою, тим менший ризик самогубства, а також, що у революційні періоди, коли соціальні контакти зростають, кількість самогубств зменшується. Д. Сілін цитує публікацію: «Суспільство чи група говорять суб'єктові: ти наш, будь з нами, перенось неприємності з нами чи навіть для нас, у цьому твоє існування; у тебе не можуть поставати питання про сенс життя... Але якщо цього заклику він не відчуває, якщо він один, якщо зв'язок перервано, — перед ним постає страшне питання про сенс життя, опори немає, темним силам душі надано простір» (див.: [Силян, 1916: № 10, с. 10]). На це він зауважує, що деспотія суспільності, яка вбиває особисту свідомість і волю, нав'язує індивідові певні ідеї й лише на деякий час, доки існує така спільнота і зв'язок з нею, може захистити людину від питання про сенс життя, але не скасовує ні саме питання, ні «загрози» зустрічі з ним. За його словами, людство давно сформулювало відповіді на це питання. Не називаючи прямо християнство, він, вочевидь, говорить про нього, коли стверджує, що «запалено вже немеркнуче світло розуму і знання про сутність і правду життя; і якби люди не закривали від нього очей своїх..., то вони давно злились би в один союз живих, з якого... не був би поглинутий темрявою і смертю жоден член»<sup>11</sup> [Силян, 1916: № 10, с. 11]. За його словами, людина не може жити одна, а лише в общині, в церкві, що мають бути не бездумним, примусовим, а вільним союзом, а в його основі має бути віра в одні ідеали, ґрунтована на переконанні, а воно твориться внутрішньою духовною роботою.

Друга теза, яка викликає заперечення у Сіліна, пов'язана з критикою релігійної проповіді, що нібито, з одного боку, заперечує можливість і необхідність змін у суспільному житті, а з іншого — проokuє самогубство, коли спонукає людину до внутрішньої роботи над собою: «Нова проповідь наставляє людину: заглибся в самого себе, зроби себе кращим, що тобі до форм,

---

<sup>9</sup> Якщо за статистикою самогубств у ХІХ столітті Російська імперія посідала одне з останніх місць серед європейських країн, то на початку ХХ століття відбувалося зростання цього показника серед населення великих міст, що зробило цю тему предметом суспільного обговорення, зокрема й на шпальтах газет.

<sup>10</sup> Книга, написана Е. Дюркгаймом 1897 року, у російському перекладі вийшла друком у 1912-му: Дюркгейм, Э. (1912). *Самоубийство* / Пер. А.Н. Ильинского. Санкт-Петербург: Н.П. Карбасников.

<sup>11</sup> Як доказ того, що Д. Сілін говорить саме про християнство, можна навести слова з Євангелія від Луки: «Бог же не є Бог мертвих, а живих, бо в Нього всі живі» [Лк. 20:38].

у яких ти живеш?... Вона заглиблюється в себе і закінчує ціаністим калієм» (див.: [Силин, 1916: № 10, с. 11]). Натомість Сілін зауважує, що це хибне уявлення про внутрішню роботу над собою: вона не лише не перешкоджає пошуку кращих форм життя, а й необхідна для нього, оскільки вони є практичним втіленням нашого розуміння людського життя. Саме тому, на його думку, вічні питання про сенс людського буття через свою складність, актуальність і неминучість потребують не замовчування та елімінування, а обговорення і вивчення, а тому «потрібно зняти пута і заборони з людської свідомості та проголосити, що немає куточка і питання у світі Божому, які не могли б бути осяяні світлом розуму» [Силин, 1916: № 10, с. 14].

Як і аналіз Є. Капраловим моністичної філософії Е. Гекеля, полеміка Д. Сіліна з антиметафізичним проектом Л. Больцмана включає в себе як один зі складників розмежування цілей науки, з одного боку, і метафізики (філософії та релігії) — з іншого, у вивченні світу та людини. Якщо Є. Капралов, йдучи за логікою Е. Гекеля, фокусує увагу на онтологічних проблемах, то Д. Сілін, знову ж таки враховуючи аргументацію Д. Больцмана, зосереджується й на гносеологічних відмінностях між ними — вивченні деталей чи осягненні цілого, зверненні до зовнішнього (природи та людини як її частини) чи до внутрішнього (людської свідомості як духовного феномену, що не може бути редукованим до матеріального). Критика спроб елімінувати не тільки у філософському дискурсі, а й загалом у світогляді питання про сенс життя, заперечити його як аномалію на підставі логічних методів у Л. Больцмана (через трансформацію законів мислення) та соціально-психологічних — у Е. Дюркгайма (через залучення особистості до соціальної групи, де спільна мета витісняє і табує це питання) — ця критика була з боку Сіліна не лише обґрунтуванням штучності та хибності таких підходів, а й намаганням спростувати упереджене ставлення до релігії, розкрити зміст релігійного шляху як способу осягнення сенсу життя і його повноти.

На особливу увагу з-поміж інших публікацій, безумовно, заслуговує стаття Василя Петровича Соколова<sup>12</sup> «Свобода волі і творчість життя» [Соколов, 1916: № 7/8], присвячена критиці як засад модерної європейської філософії — класичного раціоналізму та ідей Просвітництва у розумінні свободи людини та моралі, так і їхнього «сліду» в такому ірраціоналістичному напрямку, як філософія життя, зокрема у А. Шопенгауера і Ф. Ніцше. Соколов починає з твердження: «Колись німецький філософ говорив, що ідеї потребують двохсот років для того, щоб проникнути в маси: сто років необхідно, щоб ідею

<sup>12</sup> Соколов Василь Петрович (1883–?) — випускник Київської духовної академії (1907), викладач духовних і світських навчальних закладів Києва (до 1914) та Петербурга (1914–1917), редактор журналів «Церковь и жизнь», «Церковно-общественный вестник», член Петербурзького релігійно-філософського товариства. Повернувся до України в 1918 році, рукоположений у священники в 1920-му. Неодноразово був заарештований, останнього разу — у 1931-му, засуджений до 3-х років таборів. Подальша доля невідома.

зрозуміли та оцінили, і сто — для того, щоб її прийняли у коло свого світо-споглядання» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 40]. І додає, що, на його думку, й дотепер і в науці, і в суспільстві, хоча це не завжди усвідомлюють, панують ідеї, ґрунтовані на просвітницькій філософії XVIII століття — від раціоналізації думки як символу науковості до гасел про свободу, рівність і братерство, близьких до інтерпретації Вольтера. Водночас ці ідеї засвоюються у суспільній свідомості фрагментарно, не на підставі логічних міркувань, не на тих засадах, якими керувалися їхні творці, а нерідко під впливом почуттів, асоціацій. Тому світогляд багатьох, як каже автор, схожий на клаптикову ковдру. Однак, наголошує він: «Культурна свідомість не може не ставити питання про логічний зв'язок тих ідей, якими вона живе в даний момент, про послідовність її теоретичних поглядів і принципів життя. Просто кажучи — вона має прагнути послідовного втілення в життя... надбань думки... Це прагнення... є й перевіркою цінності теоретичної істини: істина, що руйнується життям, — погана істина» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 42].

Виходячи з того, що найважливішою для людини є саме істина про себе і, водночас, що саме уявлення про людську особистість докорінно відрізняються у християнстві та у модерній європейській філософії, В. Соколов пропонує проаналізувати кожне з них, оскільки, на його думку, це є важливим не лише з теоретичної, а й із практичної точки зору. Головні постулати наукового світорозуміння, як він називає класичний європейський раціоналізм, в інтерпретації автора є такими:

— Світ є чітко зорганізованою машиною, де всі частини взаємопов'язані і підпорядковуються одним законам. «Наука ... всі процеси зводить до небагатьох груп однорідних і встановлює закон причинності, за яким будь-яке явище виникає не випадково, а тому, що воно підготовлене низкою попередніх; причинний зв'язок поєднує всі світові явища в єдине... ціле» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 43], що робить кожен елемент необхідною ланкою між попереднім та наступним.

— Людина, яка є найвищим шаблем тваринного світу, так само вплетається у загальний світовий порядок, у ланцюжок причинно-наслідкових відношень. У такому разі, щоб знайти відповідь на питання про роль особистості, немає потреби (як у християнстві) шукати її у відповіді на питання про походження людства. Якщо людина — ланка у причинно-наслідковому ланцюжку явищ світу, то важлива кожна окрема людина як сукупний результат тих причин, які зумовили її фізичну та духовну організацію (батьки, середовище тощо), а врешті-решт і спричинили її поведінку. Все в людині наперед задане, а тому: «Якби ми могли повною мірою вивчити умови, у яких людина виросла, з яких вона утворилася, ми могли б з такою самою точністю передбачати її вчинки, думки, настрої, з якою передбачає астроном затемнення сонця чи місяця» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 44].

— Оскільки дії людини абсолютно зумовлені, то нічого нового вона в життя не вносить. У людини є ілюзія, що їй притаманна свобода, їй видається,

що вона діє зі своєї волі, однак це відбувається тому, що людина не відділяє себе від причин, які зумовили її дію. «Сила передана нам причинними явищами і стала нашою — ось справжній сенс відчуття нами свободи» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 44]. Як приклад такого підходу автор наводить цитату, що належить німецькому філософу-ірраціоналісту ХІХ століття А. Шопенгауеру, тим самим відкриваючи «сліди» класичного раціоналізму ХVІІ–ХVІІІ століть у його концепції: «Як вода може здійснити всі ці явища<sup>13</sup> лише в тому випадку, коли знаходяться причини того чи іншого, так і людина може робити лише те, що вона вважає потрібним вибрати зі своєї волі за наявності певних умов. Поки не існує причини, це рішення для людини неможливе; але, коли ця причина є, вона, як вода, змушена робити це, а не щось інше» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 45].

— Якщо людина і всі її дії повністю зумовлені, якщо все у її житті — результат певних причин, що автоматично, без її волі приводять до певних наслідків, то питання про її моральну осудність (про добрі чи злі наміри та вчинки) є хибним, оскільки осудність передбачає таку особисту дію, яка ґрунтується на свободі волі, на свободі вибору — вчиняти чи ні. У цьому сенсі найбільш послідовним, на думку В. Соколова, був один із систематиків класичного раціоналізму нідерландський філософ Б. Спіноза, який з абсолютної зумовленості людської діяльності виводив і заперечення свободи волі, і заперечення моралі. Автор подає добірку його висловлювань, які досить чітко ілюструють позицію філософа: «В душі немає необмеженої чи свободної волі, але душа до бажання того чи іншого визначається якоюсь причиною, яка, своєю чергою, визначається іншою причиною, а ця знову іншою, і так у нескінченність»; «Якщо немає свободи вибору між тією чи іншою дією, то немає і моральної свободи і немає моральних цілей, які ставить собі можливість вибору і які наша уява порівнює з нашою поведінкою, яку називає хорошою чи поганою, зважаючи на те, відповідає вона цим цілям чи ні... Добро і зло у сенсі звичайної моралі є обманом. Судження цієї моралі, у яких йдеться про добрі чи злі вчинки, безпідставні й позбавлені будь-якого сенсу, бо вони беруть свої рішення з уяви і приписують явищам те, що не притаманне природі останніх» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 45]. Тому хвалити людину за щось чи дорікати їй у чомусь за умови абсолютної спричиненості її життя не має сенсу так само, «як безглуздо засуджувати цеглину, що впала з будівлі та задавила... генія, як безглуздо... дякувати сонцю за те, що воно навесні знімає з землі сніговий покрив» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 45]. У такому разі будь-яку дію, будь-яку справу потрібно оцінювати лише як таку, що приносить користь чи шкоду, є досконалою чи недосконалою.

Знову ж таки «сліди» такого утилітаризму як альтернативи моральності, що впливає із засад класичного раціоналізму, зокрема з детермінізму, В. Соколов знаходить у ірраціоналіста Ф. Ніцше. Визнання ним фактичної

<sup>13</sup> А. Шопенгауер перераховував стани води — бурю, кипіння, течію тощо.

тотожності добра і зла, розуміння альтруїзму (добра) як підробки егоїзму так само ґрунтується на принципі корисності. «Будь-яке альтруїстичне почуття, згідно з цим ученням, є лише колективним егоїзмом, у якому люди допомагають один одному настільки, наскільки це їм особисто вигідно; зрікаючись незначного на користь інших, вони мають на меті з допомогою цих інших зберегти цінніше» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 51]. Саме тому, на думку автора, Ніцше піддає критиці християнство, яке в особі та заповідях Христа Спасителя вчить безкорисливому добру.

В. Соколов пропонує додумати до кінця ці ідеї класичного раціоналізму і формулює кілька висновків. По-перше, якщо кожна людина, її дії повністю зумовлені, то так само як у фізичному світі, у психічному має діяти закон збереження енергії, й тому кількість добра і зла (або ж корисного і шкідливого) є постійною величиною, а отже, зло незмінно існуватиме у світі. По-друге, абсолютна залежність людини від зовнішніх причин «веде до повного фаталізму, визнання сили зовнішнього світу та внутрішнього безсилля людини. Покірність долі — ось останнє слово науково-раціоналістичного світорозуміння» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 47].

Поряд із цією оцінкою він також наводить приклади, які є своєрідними контраргументами проти утвердженого класичним раціоналізмом детермінізму як принципу, що безумовно визначає і має визначати життя окремої людини та суспільства в цілому. Один із них фіксує несподіваний наслідок задекларованої раціоналізмом детермінованості людського життя. В. Соколов зазначає: «За останні десятиліття, коли проповідь наукового фаталізму стала звичною справою популярної книги та статті, відбувся дивовижний зрив європейського людського у прірву Карамазівського “все дозволено”. Є ціла низка творів справжніх художників<sup>14</sup> — спостерігачів життя, які виводять таких “вільних від моралі” героїв, що бачать у собі плід середовища, впливів і тому вільні від усякої совісті й будь-якої відповідальності за своє життя» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 50]. На його думку, така реалізація в художній формі перетворення людини на «вільного звіра» як один із результатів додумування до кінця тих принципів у розумінні людського буття, що їх започаткувала філософія Нового часу, визначивши подальшу спрямованість європейського філософування, свідчить про аномальність теорії, про її суперечність із життям і небезпечність для нього<sup>15</sup>.

Інший приклад — суперечливе *поєднання* в історичному матеріалізмі *визнання абсолютної спричиненості суспільного життя*, що передбачає, як зазначалося, неможливість усунення зла (оскільки баланс зла і добра зберігається у суспільстві, адже закон збереження енергії діє і тут), *і водночас надії на земний рай, тобто на викорінення зла*. В. Соколов, запитуючи, звідки така непослідовність, знаходить відповідь у тому, що категорично відкидалося

<sup>14</sup> Далі він називає кілька імен, зокрема М. Арцибашева та В. Винниченка.

<sup>15</sup> Додамо від себе, що вже в середині ХХ століття цей «вільний від моралі звір» втілює принцип «все дозволено» у концентраційних таборах та газових камерах.

класичним раціоналізмом, — у людській свободі не як усвідомленні необхідності, а як її подоланні: «Ми визнаємо наше життя не лише таким, що не відповідає ідеалові, але й таким, що підлягає нашому впливу, таким, що може змінитися залежно від зусиль нашої волі... І в цьому відчутті виступає інший бік світової правди — не тільки ми залежимо від світу, а й світ залежить від нас. Ця залежність полягає в тому, що ми *творимо щось таке, що у жодному разі не передбачалося ніякими причинами, крім нашого особистого вибору, нашого активного зусилля*. Є у людини якась внутрішнє переконання в цій силі, в цій божественній властивості творення з нічого. І лише в цьому переконанні знаходить собі вихід загальна віра у прогрес, у зміну умов життя в бік ідеалу. Інакше залишилося б схилитися перед силами природи й відкинути будь-яке особисте ставлення до найвеличніших подвигів, до найобурливіших злодіянь» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 50].

В. Соколов стисло викладає інше бачення людської особистості та її ролі в історії, що значною мірою ґрунтується на ідеях російського релігійного філософа Володимира Соловйова, зокрема його «Виправданні добра». Соколов протиставляє механістичному розумінню історії як вічного двигуна сприйняття світу як живого організму, що оновлюється і змінюється. І ці зміни вносить саме людина, якій притаманні як несвобода, так і свобода, як зумовленість вчинків певними причинами, так і дії за власною волею, кожна з яких не просто підлягає моральній оцінці, а є онтологічним актом, що трансформує картину всього світу, змінюючи співвідношення добра і зла в ньому: «Як, за біблійною оповіддю, людина спотворила світовий порядок актом свободи, так і дотепер кожна людина спрямовує світову історію у певний бік» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 53]. Саме тому кожна людина є відповідальною перед усім світом, а отже, зв'язок з минулими та майбутніми поколіннями не є суто біологічним, оскільки ми вступаємо у світ, який змінили інші, і змінюємо його для тих, хто прийде після нас. Таким чином, підсумовує автор, лише визнаючи притаманну людині свободу творчості, а не просту детермінованість усіх її вчинків, «можна серйозно говорити про перетворення життя, про майбутнє вдосконалення його, про боротьбу як обов'язок, про підлість і героїзм як прояви особистості. Тільки таке світорозуміння може поєднуватися з дійсно етичною оцінкою людських вчинків. Інакше... “все дозволено, ні за що засуджувати не можна”» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 54].

При цьому В. Соколов зауважує, що сутність творчої природи людини стає зрозумілою через визнання «Абсолютного Творчого начала світу, з якого народжується і наша творча сила» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 54], тобто через визнання творення Богом світу і людини як Свого образу. І водночас саме так розкривається і та величезна відповідальність, яку несе людина за своє буття у світі. Автор нагадує біблійну історію гріхопадіння, Боготвілення і спокути: «Знищити раз створене і таким чином повернути світові початкову красу не міг навіть Абсолют; і світ, зіпсований людиною, неминуче



покотився похилою площиною. Знадобився новий творчий акт... Спокута, явлення Христа — справа виправлення світу» [Соколов, 1916: № 7/8, с. 54–55]. Саме в релігійній площині, наголошує В. Соколов, відкривається не лише те, що кожна людина так само не в змозі знищити зроблене, що воно залишається у вічності, а й те, що кожен акт людської волі має есхатологічний сенс не лише для долі тієї особистості, що його здійснила, а й для світу в цілому. І саме в цьому він убачає цінність кожної людської особистості та сенс її життя.

Таким чином, стаття В. Соколова — це спроба продемонструвати суперечливий та антигуманний характер уявлень про людську особистість, що базуються на постулатах класичного раціоналізму. Визнання абсолютної детермінованості людської діяльності, показує він, не лише призводить до заперечення свободи особистості та її моральної відповідальності, а й відкриває шлях її ерзацові — сваволі («все дозволено» всупереч табу традиційної моралі, оскільки всі дії людини — результат певних незалежних від неї обставин), наслідком якого врешті-решт стає дегуманізація суспільства. Водночас він розкриває суперечливість поєднання в історичному матеріалізмі декларування абсолютної спричиненості суспільного життя (збереження балансу між добром і злом, корисним та шкідливим) із програмою перебудови суспільства на засадах задоволення потреб кожного (корисного для всіх). І лише потім як альтернативу пропонує християнське розуміння людської особистості та її ролі в історії, що легітимує і свободу людини, і її не лише моральну, а й онтологічну відповідальність за те, що відбувається у світі, адже своїми діями вона здатна змінити баланс добра і зла у ньому.

Зазначимо, що загалом філософські публікації в «Християнской мысли» попри неакадемічну форму викладу (яскравий стиль, іноді емоційну полемічність) є академічними за своїм змістом, оскільки, з одного боку, критика антирелігійних за суттю філософських концепцій в них позбавлена тенденційності, побудована на розкритті притаманних їм суперечностей, схематизму, вульгаризації людської особистості, а з іншого — в них обґрунтування слушності релігійного світобачення, зокрема у розумінні людини та її буття, виходить не з апологетичних міркувань, а з демонстрації його евристичних можливостей у подоланні згаданих суперечностей, у гуманізації суспільного життя.

І наостанок — ще кілька слів про журнал «Християнская мысль». Його 12-й номер, що вийшов друком у грудні 1917 року, виявився останнім, хоч, як свідчить редакційна стаття на його обкладинці, планувалося продовжувати видання. Однак матеріальні труднощі (журнал друкували за рахунок приватних пожертв і частково коштом самого редактора-видавця В.І. Екземплярського) і та історична катастрофа, початок якій поклала більшовицька революція 1917 року, завадили цим планам здійснитися. Бачення духовної причини цієї катастрофи редакція пророчо виклала у своєму, як виявилось, останньому зверненні: «Завдання всіх церковних людей зробити

все можливе, щоб утамувати... спрагу духовну, коли вона прокинеться, з чистого джерела Христового вчення і поставити перед народною свідомістю світлий образ Господа Ісуса, тому що немає сумніву, що прийдуть у середовище народу інші люди не з проповіддю Христа та Його Євангелія, але з ученнями суто людськими».

#### ДЖЕРЕЛА

- Гене́за філософських студій у Київському університеті* (2009). Київ.
- Капралов, Евгений, прот. (1917). Вопросы вечности и положительная наука. *Христианская мысль*, 5/6, 3–22.
- Киевская мысль* (1916). Киев: Изд. Р.К. Лубковский, Ф.И. Богданова.
- Ленин, В.И. (1968). *Полное собрание сочинений* (т. 18). Москва: Политиздат.
- Мозгова, Н. (2004). *Київська духовна академія 1819–1920: Філософський спадок*. Київ: Книга.
- Пастушенко, Л. (2017). Релігійно-філософська публіцистика вихованця Київської духовної академії Євгена Капралова. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 192, 43–47.
- Силин, Д., прот. (1916). Свет разума. *Христианская мысль*, 6, 75–87.
- Силин, Д., прот. (1916). Свет разума. *Христианская мысль*, 9, 24–35.
- Силин, Д., прот. (1916). Свет разума. *Христианская мысль*, 10, 3–14.
- Соколов, В.П. (1916). Свобода воли и творчество жизни. *Христианская мысль*, 7/8, 40–56.
- Ткачук, М.Л. (ред.) (2019). *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819–1924): досвід археографічних і бібліографічних студій*. Київ: Києво-Могилянська академія.
- Филиппенко, Н. (2009). *Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории*. Киев: Изд. ПАРАПАН.
- Філіпенко, Н. (2015). З історії філософської спільноти в Україні: Київське Науково-філософське товариство (1914–1919). *Філософська думка*, 3, 74–88.

Одержано 04.04.2020

#### REFERENCES

- Filippenko, N. (2009). *Kiev Religious and Philosophical Society (1908–1919). Essay on the History*. [In Russian]. Kiev: Publishing House PARAPAN. [= Филиппенко 2009]
- Filipenko, N. (2015). From the History of the Philosophical Community in Ukraine: Kyiv Scientific and Philosophical Society (1914–1919). [In Ukrainian]. *Filosofs'ka dumka*, 3, 74–88. [= Філіпенко 2015]
- Genesis of Philosophical Studies at Kyiv University* (2009). [In Ukrainian]. Kyiv. [= Гене́за 2009]
- Kapralov, Yevgenii, archpr. (1917). Questions of Eternity and Positive Science. [In Russian]. *Khristianskaya mysl'*, 5/6, 3–22. [= Капралов 1917]
- Kievskaya mysl'* (1916). [In Russian]. Kiev: Ed. R.K. Lubkovskii, F.I. Bogdanova. [= Киевская мысль 1916]
- Lenin, V.I. (1968). *Complete Works*, Vol. 18. [In Russian]. Moscow: Politizdat. [= Ленин 1968]
- Mozgova, N. (2004). *Kyiv Theological Academy 1819–1920: Philosophical Heritage*. [In Ukrainian]. Kyiv: Knyga. [= Мозгова 2004]
- Pastushenko, L. (2017). Religious and Philosophical Publicistic Works of the Graduate of the Kyiv Theological Academy Yevhen Kapralov. [In Ukrainian]. *Naukovi zapyski NaUKMA. Filosophia ta relihieznavstvo*, 192, 43–47. [= Пастушенко 2017]

- Silin, D., archpr. (1916). Light of Reason. [In Russian]. *Khristianskaya mysl'*, 6, 75–87. [= Силин 1916]
- Silin, D., archpr. (1916). Light of Reason. [In Russian]. *Khristianskaya mysl'*, 9, 24–35. [= Силин 1916]
- Silin, D., archpr. (1916). Light of Reason. [In Russian]. *Khristianskaya mysl'*, 10, 3–14. [= Силин 1916]
- Sokolov, V.P. (1916). Free Will and Creativity of Life. [In Russian]. *Khristianskaya mysl'*, 7/8, 40–56. [= Соколов 1916]
- Tkachuk, M.L. (Ed.) (2019). *Philosophical and Theological Heritage of the Kyiv Theological Academy (1819–1924): Experience of Archeographic and Bibliographic Studies*. [In Ukrainian]. Kyiv: Kyuevo-Mohylyans'ka akademiia. [= Ткачук 2019]

Received 04.04.2020

*Nataliia Filipenko*, Candidate of Sciences in Philosophy,  
Senior Research Fellow at the Department of History of Philosophy in Ukraine,  
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,  
4, Triokhsviatytelska St., Kyiv, 01001  
natalia.filipenko2305@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2955-2090>

FROM THE HISTORY OF KYIV PHILOSOPHICAL  
PERIODICALS IN THE EARLY 20th CENTURY:

the ideas of Western European Philosophy on the pages  
of the “*Khristianskaya mysl'*” journal (1916–1917)

The article considers such a largely unknown page in the philosophical history of Kyiv in the early 20th century as philosophical periodicals. The researcher proposed a new approach to the analysis — representing each journal not as a source for studying the work of one or another author, but as a separate, integral phenomenon, a certain type of philosophical discourse. Although there were no special philosophical periodicals in Kyiv at that time, she put forward the idea of the specifics of philosophical publications on the pages of particular journals — “*Universitetskie izvestia*”, “*Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*”, “*Khristianskaya mysl'*”. The author proved it using philosophical articles devoted to the ideas of Western European philosophy in the “*Khristianskaya mysl'*” journal (1916–1917). Firstly, she characterized the features that distinguished the journal from other periodicals: 1) its authors were united not by belonging to a certain academic institution, but by the commonality of the Orthodox worldview; 2) it had a scientific and educational character, i.e. it was intended for both professional and amateur philosophers. Secondly, the author noted the characteristic features of the analysis of Western European philosophy in “*Khristianskaya mysl'*”. She demonstrated that both the choice of topics and the perspective of the study were not determined by the purely academic interests of the authors of the articles, but by their understanding of the threat of certain ideas to both religious consciousness and the humanistic paradigm. In particular, she showed that such an approach was characteristic: 1) for criticizing certain types of science materialism (monastic philosophy of E. Haecel, anti-metaphysical project of L. Boltzmann) as an attempt to replace religion and as a tool for opposing science and religion; 2) for criticizing the anti-humanism of secular philosophical anthropology, based on the postulates of classical rationalism, and substantiating Christian anthropology as its alternative.

**Keywords:** *history of Kyiv philosophy in the early 20th century, “Khristianskaya mysl'” journal (1916–1917), Western European philosophy, science materialism, secular philosophical anthropology, Christian anthropology*