

**ЄПИСКОП ЮЛЯН САС-КУЇЛОВСЬКИЙ НА ВЛАДИЧОМУ ПРЕСТОЛІ В СТАНІСЛАВОВІ (1891-1899):  
ВИСОКА МІСЯ СВЯЩЕНИЧОГО СЛУЖІННЯ**

36. Відозва Комітету з обходу 300-літнього ювілею Берестейської Унії.-Львів: з друкарні НТШ, 1894. – 8 с.
37. Шематизм всечасного клира Єпископської дієцезії греко-католической Станіславовской на рок...-Львовь: Типографія Ставропіг. Ин-та, 1886; Станіславів: накл. Єп.Орд. з печатни І.Данкевича, 1887–1900.
38. Пастирський лист Єп. Ю.Сас-Куїловського з поводу 50-літньої річниці поховання Єго Величства Наймилостивішого Цісаря Нашого Франца Йосифа I (дано 4 жовтня 1898р.). – Станіславів:накл.Єп.Орд., 1898. – 3 с.
39. Пастирський лист Галицького Єпископату про 50-літній ювілей скасування кріпатства. – Львів: типографія Ставропігійська, 1898. – 8 с.
40. Пастирський лист Пресв.Єпископату Австрійського до всіх вірних католиків Австрії в справі виборів до Думи Державної (дано в січні 1896р.). – Станіславів:накл.Єп.Орд., 1896. – 8 с.
41. Чорновіл І.П. Польсько-українська угода 1890-1894рр.:генеза, перебіг подій. – Львів, 1995. – 22 с.
42. Пастирський лист Єп.Ю.Сас-Куїловського про Синод Діїцезальний, даний 5 жовтня 1897 р.– Станіславів:накл.Єп.Орд., 1897. – 7 с.
43. Борис В.О. З історії української трудової еміграції з Галичини в Бразилію в 90-х роках ХІХст.//Укр.іст.журнал. – 1970. – №8. – С.68–71.
44. Пастирський лист Єп. Ю.Куїловського про Великий піст, даний 20 січня 1894 р. – Станіславів: з печатні І. Данкевича, 1894. – 5 с.
45. Пастирський лист Єп. Ю.Куїловського до вірних і духовенства єпархії від 25 червня 1899 р.– Станіславів: накл.Єп.Орд., 1899. – 3 с.
46. Мудрий С.о. Нарис історії Церкви в Україні.-Рим-Львів, 1995. – 404 с.
47. Федорів Ю. О.д-р. Історія церкви в Україні. – Торонто, 1967. – 362 с.
48. Документи розповідають (Про антинародну діяльність уніатської церкви на Прикарпатті і Закарпатті, про боротьбу народних мас проти гніту католицької церкви)/ наук. ред. і передмова канд. іст. наук Ю.Ю. Сливки]. – Ужгород: Карпати, 1971. – 189 с.

**Кондратик Л.  
МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ ПРО РЕЛІГІЮ ЯК ФОРМУ САМОВИЗНАЧЕННЯ  
ОСОБИ ТА СПІЛЬНОТИ**

Проблема, означена у заголовку статті, стосується розуміння видатним українським вченим і мислителем сутності такого феномену духовного і соціального життя, як релігія. Вирішення її, щонайперше, пов'язане із завданнями відтворення цілісної історії вітчизняного релігієзнавства, а отже, й з потребами вироблення її концептуальних засад. Крім того, включення доробку М.Грушевського у науковий обіг збагатить сучасний релігієзнавчий пошук раніше незатребуваними ідеями й положеннями і може дати поштовх для нових здобутків.

На сьогодні у науковій літературі є розвідки, у яких звертається увага на оцінку істориком окремих релігійних течій в історії України, на його бачення соціальних та культурних впливів релігії, а також порушується проблема релігійності вченого та його ставлення до різних конфесій [Див.найважливіші з них: 1; 12; 14]. Однак відсутні дослідження, які б ставили своїм завданням відтворення грушевськівського бачення сутності релігії, що ґрунтувалися б не на окремих працях вченого, а на його науковому спадку в цілому.

Мета запропонованої статті вбачається в тому, аби на основі аналізу творчої спадщини М.Грушевського з'ясувати його розуміння сутнісних і специфічних ознак релігії. То ж перейдемо до викладу основних положень.

Вчений у своїх працях для означення феномена релігії уживає такі поняття, як “релігійний світогляд”, “поганський світогляд”, “тотемістичний світогляд” [2, с. 315-337; 9, с. 125-145]. Як бачимо, уже у цих підходах міститься розуміння релігії як способу самовизначення людини та спільноти у світі. А тому попередньо припускаємо, що релігію український вчений трактував, перш за все, як явище світогляду. Релігія, вважав дослідник, це – “система обрядів і відправ і той світогляд, що лежить в її основі” [4, с. 227]. Таку ж думку М.Грушевський висловлює і в іншій роботі, де вказує, що система обрядів і відправ впливає з релігійного світогляду спільноти [6, с.19].

Як М.Грушевський тлумачить релігійний світогляд? Специфічною ознакою релігії, на його думку, є віра в надприродне. Такий висновок ґрунтується уже на тому, що інтерпретацію будь-яких релігійних вірувань дослідник завжди розпочинав з характеристики духів, ідолів, богів тощо і зараховував їх до категорії надприродного. В працях М. Грушевського є й більш прямі вказівки на надприродне як домінуючу характеристику релігії. Так, оцінюючи звістку Прокопія про релігійні погляди слов'ян, він зауважує, що в ній можна зазначити два головні моменти їхньої релігії: “єдиний бог, єдиний владика світа, з котрим безпосередньо зв'язуються різні метеоричні явища ... і разом – численні дрібніші божества та взагалі надприродні істоти ... з другорядним значінням” [2, с. 317].

Якими ознаками наділяється “надприродне”, поняття якого виникає на тій стадії культурного розвитку суспільства, де вже усвідомилася різниця між природним і надприродним [4, с. 333]. Останнє у свідомості соціальної спільноти, перш за все, є тим, що перебуває поза і над природою і здатне впливати на природні явища. Так, характеризуючи надзвичайні властивості волхвів, відьом і відьмаків, дослідник звертає увагу на те, що вони, в увяленні загалу, “знають магичні тайни і вміють впливати на природні явища, знають надприродне” [2, с. 324].

Надприродне постає і як надлюдське, тобто наділене властивостями бути над людиною, визначати її життя. В цьому плані показовою є заувага вченого про те, що в слов'янським світогляді, окрім головних богів, існували нижчі божества, надлюдські істоти [2, с. 324]. В іншій праці історик звертає увагу на те, що, згідно з віруваннями стародавніх китайців, духи впливають на життя людей [11, с. 80].

Свідченням того, що в концепції вченого саме віра в надприродне постає тією ознакою, яка ідентифікує духовні явища або дії з релігійним феноменом і релігійними діями, є і його аргумент щодо віднесення магії до релігійних явищ. Адже деякі дослідники, ґрунтуючись на тому, що головна ідея магії – не ідея служіння силам, які правлять навколишнім світом, як це має місце на вищих стадіях еволюції релігії, а ідея повеління, керування тими силами з метою власного благополуччя, вбачали у магії явище передрелігійного світогляду. М.Грушевський, дотримуючись погляду, що релігія є способом ставлення особи до навколишнього світу, до сил, які ним керують, до соціального середовища і “до поколінь одшешдших”, зазначає з приводу вищенаведених міркувань: “Я не бачу для того підстави, вважаючи, що розуміння релігії як того, чим людина регулює свої відносини до всього не я, що поза нею, включає в себе і такий момент світогляду” [4, с. 228].

Більше того. Дослідник спеціально займався питанням виникнення уявлення про надприродне в умовах родоплемінного ладу, що свідчить про прагнення вченого провести “демаркаційну лінію” між релігією та іншими формами духовного освоєння дійсності. Так учений звертає увагу на те, що слабка окремішність тогочасного індивіда сприяє тому, що між своїм родом й іншими родами живої і неживої природи, “людина приймає існування не помітних людським зовнішнім чуттям, отже містичних, надприродних на нинішній погляд, але вповні реальних на переконання тодішньої людини зв'язків залежності і обопільного впливу” [4, с. 68].

Отже, в релігієзнавчому спадку М.Грушевського поняття надприродного вживається для позначення такого стану свідомості соціального суб'єкта, для якого характерним є визнання існування сил, що перебувають поза природою і людиною й здатні впливати на природні явища і життя людей.

Однак з'ясування особливостей витлумачення вченим специфічної ознаки релігійного світогляду не знімає питання розуміння ним сутнісних ознак релігії. Визначення предметного поля релігії таким, яким воно постає у працях М.Грушевського, можливе, зокрема, через звернення до проведеного ним порівняльного аналізу передхристиянського світогляду української суспільності і християнської релігії. Застосування такого прийому доцільне з декількох міркувань. По-перше, український історик вважав світові релігії вищими в порівнянні з попередніми. По-друге, серед світових релігій він виділяв християнство, оскільки, на його думку, з моральним, суспільним і культурним значенням цієї релігії в історії цивілізації не можуть рівнятися ні буддизм, ні іслам [8, с. 141].

Зі сказаного ми припускаємо, що і на суть релігії М.Грушевський дивився, передовсім, крізь призму духовного досвіду християнства, а порівнюючи його з попередніми релігіями, він виокремлював ті ознаки, які на його думку, є сутнісними для релігії як такої. Однак немає підстав вважати, що таке тлумачення релігії носить своєрідний “християнствоцентричний” характер, оскільки при її з'ясуванні він брав до уваги й досвід інших світових релігій.

Характеризуючи зміни, привнесені християнством в українське життя, М. Грушевський пише: “... як головну зміну в релігійнім світогляді принесену християнством взагалі (не тільки самою офіційною церквою!) я піднесу поняття моральної відповідальності, так би сказати – морального білансу людського життя, посмертної кари або заслуги відповідно до моральної суми його, яке стало на місці старого погляду, що посмертне життя являється простим продовженням сьогосвітнього, у всім йому аналогічним. Ідея посмертного воздаяння, – продовжує історик, – взагалі здобула цілий переворот в психіці тодішніх людей, наповнивши їх уяву, а за тим і творчість масою нових образів і мотивів. Але я тут підношу саму ідею моральної оцінки людського життя, що не тратить свого значіння з матеріальним його закінченням” [6, с. 41–42].

Відмінними від язичницького світогляду були також “поняття очищення й залагодження заподіяного лиха через покуту”, “ідея універсальності людства, зв'язана із згаданим поняттям моральної оцінки людської діяльності” [6, с. 41–42]. Новим у порівнянні з поганством були християнські уявлення про відносини між чоловіком і дружиною, між різними соціальними верствами тощо.

Отже, в розумінні М.Грушевського, основними проблемами релігії є: відношення людини до життя (смісл і оцінка свого життя, моральна відповідальність за життя, гріх і спокута); оцінка людиною смерті (сутність смерті, ідея посмертної відплати); ставлення людини, соціальної спільноти до інших людей і спільнот (проповідь релігійної винятковості, милосердя-немилосердність, любов, гуманність); розуміння людиною людини і світу (аскетизм, солідарність). Ці проблеми М.Грушевський часто називав моральними. За своїм змістом вони є смисложиттєвими, оскільки торкаються найважливіших граней сенсу людського існування. Іншими словами, йдеться про ті проблеми, які кожна людина неминуче мусить вирішувати, аби виправдати своє буття у світі. Саме тому, як вважав учений, релігія є для кожної людини справою найбільш делікатною, “постає способом її заспокоєння в питаннях совісті” [7, с. 145].

Окреслені проблеми, на нашу думку, є мінімумом тих ознак релігії, якими користувався у своїй творчості М.Грушевський при з'ясуванні сутності та описанні її функціональної природи.

Це припущення підтверджують й інші аргументи. Зокрема, відмінність релігій видатний історіософ вбачав у своєрідності трактування ними смисло- і життєзначущих проблем. Так, вивчаючи історію індійських арійців, дослідник звертає увагу на те, що вся їх духовна робота була спрямована на релігію і філософію, на осягнення одвічних таємниць існування. Аналізуючи ж ідейний бік буддизму, М.Грушевський підкреслює, що він “опирається на брахманських поглядах на життя як на страждання і доводить їх до крайніх виводів” [11, с. 142].

З вищесказаного можна зробити такий висновок: у науковій спадщині М.Грушевського релігія постає способом усвідомлення й вирішення соціальним суб'єктом тих проблем, які становлять для нього смисл і мету буття, визначають його ставлення до світу. Відтак релігія і постає як форма самовизначення соціаль-

ного суб'єкта, специфічною ознакою якої, як вже зазначалося, є віра в надприродне. Тут необхідно зробити певні уточнення.

Коли учений досліджує конкретну форму релігії, а йдеться насамперед про його студії у сфері історичної соціології, то він окреслює умови виникнення та зміст уявлень про надприродне. Коли ж мова заходить про філософське осягнення дослідником феномена релігії, що ґрунтувалося передусім на вивченні її світових типів, то на перший план виступає уявлення про неминущість Вищих Смислів, Вищих Цінностей і Вищих Ідеалів, які є трансцендентними по відношенню до індивідуального буття людини і які виступають орієнтирами її життя – і світовідношення. Тому у спадщині М.Грушевського ідеться про релігію як душевно-духовну творчість людини, яка вічно невдоволена своєю недосконалістю і своїми вадами й вічно прагне до Абсолюту (Бога) як взірця досконалості та втілення вищих добродітностей. Таке бачення релігії перегукується з думкою Е.Кассіра, який розглядав релігію як символічний вираз наших вищих моральних ідеалів [13, с. 703].

Ідея М.Грушевського, що головна суть релігії світоглядно-моральна, а не догматична, червоною ниткою проходить через усю його творчість. Підтвердження цього можна знайти при характеристиці ним духовного життя українського народу певного періоду, при аналізі вченим ставлення української людності до православної церкви, чинників занепаду української церкви і утворення унії, обставин боротьби православної церкви з католицькою і уніатською, у його способі аналізу літературних творів тощо.

Так, значення початкового періоду братського руху в справі піднесення духовного життя українства, таких дій братств, як піклування бідними і хворими, опіка над церквою тощо, вчений вбачає, передовсім, у тому, що вони “давали багату поживу релігійним і моральним інтересам сучасної людини” [3, 508]. Не випадково вчений називає цей час періодом одухотворення, напруження ідеальних струн людської душі. Оцінюючи реформу львівського братства, дослідник звертає увагу на те, що вона мала “служити цілям релігійно-моральної науки і поправи” [3, с. 508].

Отже, при аналізі ролі братств у розвії духовності українства М.Грушевський дотримується тези, що визначальні характеристики релігії – світоглядно-моральні, а не догматично-віресподівні. Саме тому він і послуговується термінами “релігійно-моральні інтереси”, “релігійно-моральна наука” тощо. Саме релігійно-моральні засади мислились ученим як одні з головних у становленні ідеології власної української церковної організації. А тому зрозуміло чому одним з основних негативних наслідків зміни характеру братської діяльності після прийняття унії для М.Грушевського постає її церковність і консервативність.

Показовим є аналіз вченим полеміки між оборонцями і противниками українського православ'я в першій половині XVII ст. Йдеться зокрема про ідейно-релігійні суперечки між А.Мужилівським, який написав “Антапологию”, автором “Антапологи” – з одного боку, і М.Смотрицьким – з другого.

Відомо, що супротивники православ'я вказували його прихильникам на слабкість догматичного обґрунтування їхньої віри, нерозвиненість доктрини тощо. Такої думки дотримувався і відступник від православ'я М.Смотрицький. З огляду на це, деяку невпевненість у боротьбі з католиками й уніатами відчувала і тодішня українська інтелігенція, в тому числі і А.Мужилівський, на чому якраз акцентує увагу вчений.

Критично оцінюючи полеміку цих діячів, вказуючи на слабку аргументацію А.Мужилівського, дослідник у той же час її сильні сторони вбачає в таких провідних думках протопопа: “схоластичні тонкості не потрібні православним, вони і без них певні свого спасіння, воно черпається з Євангелія, з апостольських писань, і ті питання, в які заглибився Смотрицький, принижуючи православних богословів, не приносять нічого важливого” [5, с. 86]. Ця позиція була протилежна також пізнішій церковній політиці П.Могили.

Позитивні положення цієї аргументації були продовжені автором “Антапологи”. Їх суть М.Грушевський вбачав у тому, що “Антапологию”, на відміну від католицизму, спасіння людини вбачає не в точному і докладному знанні догматів віри, а в тому “щоб люди були добрими і побожними: провадили моральне християнське життя і свідомі були головніших основ християнської доктрини...” [5, с. 97].

У способі аналізу братського руху, наведених полемічних творів чітко простежується грушевськівська концепція сутності релігійного світогляду. Зasadничі позиції в ній посідає світоглядно-моральний компонент. На цьому розумінні й ґрунтується, зокрема, ретроспективний аналіз істориком релігійної боротьби. Саме тому вчений виокремлює ці, а не інші, з його погляду, найбільш перспективні досягнення в цій боротьбі для функціонування релігії української спільноти.

Отже, за М.Грушевським, релігія, передовсім, світоглядно-моральне явище. Реально функціонуюча релігія, на переконання вченого, не повинна бути втиснута в жорсткі догматичні і доктринальні рамки, які не дають змоги самовизначитися людині в світі. В цьому контексті характерною є оцінка дослідником духовної ситуації Нового часу. Її властива ознака, зауважує дослідник, “можна сказати – головна прикмета нових часів: кінець підпорядкування своїх поглядів під готову догму, під чужий авторитет. Середньовічне християнство неустанно накликало людину до сього, щоб вона відложила власну гадку й піддала ся сліпо, на віру тому, що проповідує церква” [11, с. 71]. Відтак є підстави стверджувати, що релігія в концепції М.Грушевського, – це спосіб духовно-практичного самовизначення людини в світі.

У такій якості релігія є основою вирішення смисложиттєвих проблем людини. Однак важливо наголосити, що ця душевно-духовна діяльність не зводиться вченим до такого заглиблення особи у свій внутрішній світ, коли самість і навколишній світ постають як гріховні сутності. Ось чому М.Грушевський критично висловлюється про “афонський містицизм”, “християнський аскетизм” тощо. Смисложиттєва творчість – це осягнення високої духовності, моральності, що спонукають до соціальної активності та відповідальності за своє земне буття.

У цьому контексті показовим є аналіз дослідником збірки І.Копинського і, зокрема, його “Ліствиці Духовної”. В ній автор намагався означити шлях морального удосконалення християнина. Проте М.Грушевський з жалем зауважує: “Але ідея морального поступового підіймання не відчута і не проведена автором. Він починає з дуже високих тонів, але не витримує цього високого рівня і спускається в сферу

практичних моральних поучень, доволі плутаних і банальних в котрих ніякого морального ступенування доглянути не можна” [5, с. 141].

Ця заувага має методологічний характер. Вона не тільки виявляє розуміння вченим визначальної ідеї релігії, а й акцентує на тому, що самовизначення повинне бути високоморальним, гуманістичним. Звідси також випливає, що основну функцію релігії М.Грушевський вбачав у її здатності бути фактором саме гуманістичного самовизначення особи в світі, чинником активної життєтворчості.

Якщо до теми нашого дослідження припасувати положення Е.Фромма про авторитарні й гуманістичні релігії, а також його думку, що названі елементи зустрічаються в різних релігіях [15, с. 166–185], то можемо висновувати, що в основі грушевськівського образу релігії лежить етичне ядро великих релігій.

Особливий предмет наукових зацікавлень М.Грушевського – проблема соціальності релігії, тобто віднайдіння таких її якостей, здійснення яких сприятиме позитивній солідарності людей. І вчений приходить до висновку, що релігія як соціальне явище є осередком любові, гуманності, моральності.

Таке твердження є цілком логічним у концепції вченого, якщо взяти до уваги його роздуми про сутність релігії. Уже наголошувалося, що на неї він дивився, передовсім, крізь призму світових релігій. Такот, одну з найвеличніших ознак християнства він вбачав в ідеї універсальності людства, пов’язаної з поняттям моральної оцінки людської діяльності. “В родовім життє об’єктом якого не будь морального відношення, – читаємо у дослідника, – вважається тільки член свого роду або роду з ним зв’язаного якимсь спеціальним зв’язком. Поняттю ж морального обов’язку до кожної людини без різниці походження було великим дарунком християнства, і хоч релігійна виключність ... дуже його затісняла і викривляла, та все таки дещо лишалося з нього” [6, с. 42]. Високо цінував учений і буддизм, який своїм вченням звертався не до обраних, а до всіх людей, долаючи етнічні, соціальні й інші відмінності.

У світлі сказаного слушною буде думка, що у концепції вченого, релігія – спосіб представлення, репрезентації людства в людині, осягнення нею своєї родової сутності, а отже, і найважливіший чинник солідарності людей. А оскільки М.Грушевський як учений-гуманіст мислив історичний розвиток як висхідну гуманістичного поступу, як своєрідний “похід людства до щастя і правди” [10, с. 58] то й становлення людства у нього постає по суті як здобування людяності. Не випадково ж у вченого зустрічається таке пояснення терміну “універсальність людства”: “так як говорить, що всі люде собі браття” [6, с. 189]. Цим й зумовлюється проблема моральної відповідальності людини за своє життя, визначаються шляхи єднання людини з іншими людьми – любов, гуманність, правда, милосердя.

Вищенаведене дає підстави твердити, що специфічність релігії М.Грушевським вбачається у такому життє- і світосприйнятті, яке ґрунтується на вірі в надприродне, тоді коли виявом її сутності є такі світоглядно-моральні якості, як любов, гуманність, солідарність, які у якості Вищих Цінностей зорієнтовують соціального суб’єкта у його індивідуальному та суспільному бутті. Ось чому дослідника і не захоплює віросповідний, догматичний, обрядовий аспекти релігії.

За М.Грушевським, релігія, сутність якої вбачається у світоглядно-моральній зорієнтованості, є соціальним явищем. На формування такого підходу вплинула західна філософсько-соціологічна думка, особливо ж ідеї Г.Спенсера, Е.Дюркгейма, К.Маркса. Твердження про релігію як соціальне явище передусім означає, що її як соціальний факт необхідно пояснювати соціальними ж фактами, що у своєму функціонуванні вона залежить від панування в суспільному житті тенденції інтеграції чи диференціації та постає як надбудова життя [9, с. 86]. Соціальність релігії виявляється і у виконуваних функціях, особливо ж у її здатності бути фактором солідарності людей.

Отже, в концепції М.Грушевського сутність релігії полягає у її здатності бути чинником самовизначення соціального суб’єкта на принципах любові, гуманізму, милосердя, відповідальності за своє земне життя, що уможлиблює входження в світ трансцендентних Вищих Смислів, Цінностей, Ідеалів та позитивну солідарність суспільності.

Наступний крок у дослідженні порушеної тут проблеми – порівняльний аналіз грушевськівського підходу з концепціями тогочасних українських і зарубіжних вчених.

#### Джерела та література

1. Гирич І., Ульяновський В. Релігія та церква в житті й творчості Михайла Грушевського // Грушевський М.С. Духовна Україна. Зб. тв. – К., 1994. – С. 521–544.
2. Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / ІНУ України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім.М.С.Грушевського та ін.– К.: Наук. думка, 1991.– Т.1: До початку XI віка.– 648 с.
3. Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / ІНУ України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім.М.С.Грушевського та ін.– К.: Наук. думка, 1995. – Т.6: Жітє економічне, культурне, національне XIV-XVI віків. – 680 с.
4. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / Упоряд. В.В.Яременко. – К.: Либідь, 1993. – Т.1. – 391 с.
5. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / Упоряд. В.В.Яременко. – К.: Либідь, 1994. – Т.4, кн. 2: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII-XVII. – 319 с.
6. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 192 с.
7. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII віці // Духовна Україна: Зб. тв. – К., 1994. – С. 136-255.
8. Грушевський М. Всесвітня історія в короткім огляді. В 6 ч.– К.:Українознавство, 1996. – Ч.1.– 228 с.
9. Грушевський М. Початки громадянства (Генетична соціологія) / Укр. соціол. інст-т. – Відень, 1921. – 330 с.
10. Грушевський М. Історія й її соціально-виховуюче значення // Грушевський М. На порозі нової України. Гадки і мрії. – К., 1918. – С. 55-70.

11. Грушевський М. Всесвітня історія в короткім огляді. – К.: Б.в., 1917. – Ч.І. – 180 с.
12. Домбровський О. Процес розвитку релігійної думки в інтерпретації Михайла Грушевського // Укр. історик. – 2002. – № 1-4 (152-155). – Рік XXXIX. – С. 257-265.
13. Кассирер Э. Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Религиоведение: Хрестоматия. – М., 2000. – С. 676-721.
14. Паславський І. Реформація та її впливи на українське духовне життя в історіософії Михайла Грушевського // Михайло Грушевський. Зб. наук. праць і мат. – Львів, 1994. – С. 167-175.
15. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989. – С.143-221

### Рыскельдиева Л.Т. ЭСТЕТИЗМ ДЕОНТОЛОГИИ Н.ГАРТМАНА

Всякое обращение к деонтологическим вопросам практической философии в наше время, грозящее релятивизмом и деструктивностью, является *актуальным*. Философская мысль в Украине всё чаще демонстрирует внимание к классическим образцам моральной философии. Данная статья имеет *целью* реконструкцию и общую оценку деонтологического ядра этического учения Н.Гартмана. К сожалению, массив отечественных историко-философских исследований не содержит достаточного количества работ по этой теме. *Задача* статьи – восполнение указанного пробела.

Этическое учение Н.Гартмана (1882–1950), которое он сам называет «практическим», есть яркий пример заинтересованной и грамотной критики морально-философских установок кантианства. Неслучайно сам Гартман термин «практическая» по отношению к своей этике довольно часто берет в кавычки – по нашему убеждению, это учение можно назвать глубоко «феоретическим», созерцательным и, в конечном счете, репрезентативным по отношению к современным вариантам *этического эстетизма*.

Следует сразу отметить, что «Этика» Н. Гартмана, написанная в 1925 году, является одним из самых серьёзных этических сочинений 20 века – это обстоятельство существенно на фоне начавшейся со времени деструктивного «Бытия и ничто» Ж.-П. Сартра борьбы с «духом серьёзности» в моральной философии. Консервативную и классическую серьёзность размышлениям Н.Гартмана, на наш взгляд, придаёт деонтологический аспект его учения, так как оно начинается с вопроса «что я должен делать?» и этот вопрос, по его выражению, «становится до наглядности серьёзным» [1, с. 89]. В этом его учение наследует традициям феноменологии и аксиологии М.Шелера [2], [3], однако, как отмечает Г. Шпигельберг, Н.Гартман никогда не отождествлял себя с участником феноменологического движения [4, с. 390], демонстрируя свою самобытность и верность классическим образцам.

Осмысленность и значимость для Гартмана кантианского вопроса «что я должен делать?» связана с принятием им осмысленности дихотомии «сущее-должное», а также «реальное-идеальное». Эти метафизические по происхождению различия важны Гартману для нахождения в сущем, реальном мире некоей метафизической «точки соотнесенности», «Архимедовой точки, опираясь на которую идеальная сила может двигать реальное». Она и должна быть топосом творения, порождения должного в сущем или «бытия должного». Их всего многообразия сил и способностей естественного человека культуры, *Homo naturalis*, он выделяет, безусловно, способностью к творчеству и часто называет человека «со-взятелем наряду с demiургом, со-творцом мира» [1, с. 90]. Однако, опорой человека-творца, имеющего особую миссию в мире, является, по Гартману, человек-субъект, человек познающий, однако, «не как метафизический субъект вообще, но именно как эмпирический, реальный» [1, с. 222]. Именно поэтому на вопрос «что я могу знать?» ответить легче, но ответ этот необходим для постановки и ответа на вопрос «что я должен делать?». Только человек знающий, живой, погруженный в реальность, имеющий внутренний мир, рефлексированный, способен на некое, мы бы сказали, «метафизическое отстояние» от реальности, отстояние, из которого «видны» **ценности**. Именно видение ценностей, имеющее для Гартмана феноменологическое происхождение и характер, делает человека собственно разумным – «если понимать под разумом внутреннее «восприятие» ценностей» [1, с. 229]. Человек, участвующий в этическом дискурсе, и человек, достойный быть предметом и содержанием этического дискурса – это, по Гартману, субъект, «видящий» ценности, субъект, ставший нравственной личностью.

«Ценности» - ключевое слово для этики Гартмана, в нём – реальный и заметный её пафос. Взятое из живого и метафорически насыщенного языка («...быть причастным полноте, восприимчивым к значительному, открытым ко всему, что исполнено смысла и ценности» [1, с. 93]), оно становится больше, чем термином, а его содержание делает его больше, чем понятием. Идея ценностей выполняет функцию скрепления теоретического и практического в философии Н.Гартмана и функцию фундирования деонтологии в онтологии. В этом отношении она есть смысловое ядро и источник смысла всего гартмановского учения. Именно видение ценностей помогает ответить на основной вопрос этики, кто их «видит», понимает, что такое «бытие ценностей», то есть их деонтологию (ценности должны быть) и какое тогда отношение к их бытию имеют Я. Другими словами, именно ценности становятся «до» долженствования: «Что я вообще должен делать, я могу понять, только если «вижу», что вообще ценно в жизни» [1, с. 101]. Таким путём Гартман как бы переформулирует основной вопрос этики, производя как бы «наложение» онтологии на деонтологию – не так, как свойственно теоретической философии вообще («как должно быть?» в отличие от «что я должен делать?»), а несколько иначе: «*что должно быть?*» В результате этого «наложения», а можно сказать, «раздвоения» сфере сущего и идеи бытия (из рубрики «онтология» в разделе «теоретическая философия»), по Гартману, противостоит не сфера должного и идея поступка (из рубрики «деонтология» в разделе «практическая философия»), а область «должного бытия» как бытия ценностей, которая, в свою очередь, и определяет ответ на вопрос «что я должен делать?». Такой онто-деонтологический «посредник» появляется только тогда, когда видение ценностей подготовлено особого рода мудростью в по-