

*Федір ПОТУШНЯК*

**Я  
і  
БЕЗКІНЕЧНІСТЬ**

*Нариси історії філософії Закарпаття*

МПП «Гражда»  
Ужгород  
2003

ББК 87.3(4УКР-43АК)

УДК 1(091)(477.87)

П 64

Видання склали кращі зразки досліджень історії філософської думки на Закарпатті відомого українського письменника і мислителя Федора Потушняка (1910-1960). Написані в українофобській атмосфері гортистського панування на Закарпатті (1938-1944) і «очисної» сталінської інквізиції, вони давно стали символом та яскравим проявом і карпатоукраїнського менталітету, і західноєвропейського стандарту філософського мислення поодиноких місцевих інтелігентів. Але до читача у пропонованому обсязі та зібранні йдуть уперше.

Видання адресоване широкому читацькому загалу і спеціалістам-філософам, усім тим, хто проявляє інтерес до Закарпаття — цього унікального закутка українського духу.

*Видавництво висловлює щире подяку  
**Михайлові Федоровичу ПОТУШНЯКУ**  
за надані з родинного архіву матеріали та сприяння  
в здійсненні цього видання*

ISBN 966-7112-45-4

© Роман Офіцинський, упорядкування,  
примітки та післяслово, 2003;  
© МПП «Гражда», 2003

## КОРОТКИЙ НАРИС ФІЛОСОФІЇ ПІДКАРПАТТЯ

Філософія подібно як література, історія, релігія, і п[одібно] з часом прибирає спеціальні знаки — зі загальної стає народною. Спочатку вони слідує загальній правді, стараються мати мимонаціональний, вселюдський характер, але з часом те народне спонтанно само дістається. Тому можемо говорити про народну філософію так, як і про народну літературу. Це проявляється повністю тоді, коли вона стає вже груповим проявом.

Філософія Підкарпаття — се прояв одиниць, але все-таки прояв, на дні якого також лежать своєрідні народні знаки, чим може вона стати підвалиною до нашої філософічної думки. А філософія сама по собі має глибоке значення для народу і його духовного життя. Духовне життя народу без належного обґрунтування — зі сторони філософічної, соціологічної, психологічної і п[одібного] є неясним, темним і невиразним. Тому даремно сказав один філософ, що народ без метафізики не є народом. І дійсно неозначена, темна маса, ведена інстинктами, без світогляду не може мати цілі.

Народ, між іншим, має сам свою філософію. Проявилася вона, передусім, у його віруваннях — в образній формі замість понятійної — в його уяві про чотири елементи, ворожках, віруваннях про душу, демонів і п[одібно], як також в його фольклорі, колядках, піснях, притчах, прислів'ях, загадках і п[одібному]. Народ має свій кріпкий

світогляд і йому для природнього життя цього вповні вистарчає. Таким і входить він у різні твори нашої старовинної літератури, котра його сяк або так відображає. Однак, до культурного вищого рівня життя потрібно й інше, як сам народний світогляд.

\* \* \*

Правдиві філософічні стремління з'являються в нас тільки наприкінці XVIII століття і стоять вповні під впливом західної течії мислення, чим здобувають собі провідне становище у філософії європейського сходу.

Перші початки філософічного думання сягають у нас у добу кантіанства. І нашій філософії припала роль бути поширювачем нових думок на сході Європи, класти підвалини під її нову філософію.

Перше місце займає Петро Лодій. Він працює на чужій культурній ниві, але при цьому залишається з духовної сторони наш. Він перший несе ідеї кантіанства на схід.

Петро Дмитрович Лодій (Lody) народився 4 травня 1764 року в селі Збої на Земплинщині, в сім'ї священика. Після закінчення середньої школи філософічний курс студій проходив у Великому Варадині. 1785 [року] перейшов на теологічні студії до генеральної духовної семінарії у Львові. Належав він до найліпших учнів семінарії. Бо коли 1787 року цісар Йосип II, навщививши Львів, а одночасно і генеральну семінарію, звідав про найліпших учнів, то проф[есор] І. А. Феслер визначив трьох і то з наших, із Підкарпаття, — І. Орлая, П. Лодія і В. Кукольника<sup>1</sup>. Той факт засвідчують і дальші події із життя Лодія, бо вже як друго-

---

<sup>1</sup> Finkel Z. Strazynsky S. Historia uniwersitetu Lwowskiego. — Lwów, 1894. — S. 88.

річного студента призначено його у тільки що заснованому «Studium Ruthenorum»<sup>1</sup> по відділенні богословсько-філософським для русинів екстремним професором теоретичної і практичної філософії. Пізніше викладав і математику поруч філософії, а, здається, навіть і нумізматику. А що Лодій був непересічною силою в школі, засвідчує і те, що 1797 року став він деканом філософічного факультету. Так, Лодій був професором у руській школі і, як засвідчує його тодішня діяльність, був також щирим руським патріотом. Був не лише діяльним членом Ставропигійського Інституту, але і був вибраний до ради старших. Про його духовний настрій засвідчують і його дві оди, пройняті щирим руським патріотизмом — Ономастикон Скородинському, а пізніше Ономастикон Ант. Ангеловичу. При тому хвалить він їх передусім за заслуги перед рідною літературою, де, між іншим, згадує (про Ангеловича):

*При Академіи лицей получаетъ.  
Гдѣ съ угророссами Волоховъ вселяетъ<sup>2</sup>.*

Написав також оду музам російським і оду тезоіменства.

Се була лише одна риса його літературної і культурної чинності. Друга — се його робота філософічна, котра полягає у навчанні філософії, а також у літературній діяльності. Початок її припадає до львівської доби і полягає у перекладі із латинської на російську мову книги Христіана Бауммайстра «Elementa Philosophiae» під титулом «Наставленія Любомудрія Нравоучительного

<sup>1</sup> Про «Studium Ruthenorum» гляди Записки Наук[ового] Тов[ариства] і[мені] Ш[евченка]. – 1927. – [Т. I] СХVI. – С. 86-90.

<sup>2</sup> Возняк М. До характеристики Петра Лодія // Записки Н[аукового] Тов[ариства] і[мені] Ш[евченка]. – Т. СХIII. – С. 154.

содержащая Любомудріе Практическое, всеобщее Право естественное, Итіку и Политику», яка вийшла друком 1790 р. Свій переклад присвячує він мукачівському єпископу Андрію Бачинському, пригадуючи його великі заслуги на полі підкарпатської культури, оборонцеві руської мови супроти латини, діячеві і патріотові. Ця присвята є щирим доказом того, що Підкарпаття лежало йому на серці. Своїм перекладом не лише дав Лодій учням і публіці філософічну книгу в руки, але одночасно заявив права народної мови при вивченні такої строгої дисципліни, якою все була філософія. Одночасно поклав він перші підвалини під філософічну руську термінологію. Переклад його тим важливий, що він ужив тут багато народних слів (наскільки дозволяла йому тогочасна мовна експериментація). Се признається всіма дослідниками за велику заслугу (напр[иклад], Головацьким).

Лодій — се дух правдивого вченого. Він жадає вищої наукової діяльності, як се вже помічаємо із оцих слів передмови до перекладу «Elementa Philosophiae», коли, звертаючись до Бачинського, каже: «Коликую склонность и щедроту Всѣмъ питомцемъ вашимъ, особливо же мнѣ въ наукахъ упражняющуюся показалисте».

За власним бажанням переноситься він 1802 р. до Кракова, де викладає як проф[есор] практичної і теоретичної філософії (а перед цим викладав математику по-польськи). У Кракові затримався П. Лодій всього один рік. Прикметно, що цей період життя Лодія, хоч як непомітний і незнаний з наукової сторони, та важливий тим, що тут Лодій виявився глибоким мислителем і ставав щораз більше звідомим. Бо недаремно потрапив він у славний роман Жеромського «Ророу», де характеризує його автор як чоловіка всеціло відданого науці, «з природною добротою, з'єдна-

ною з бездонною вченістю», якому і латинська мова вдалась плавно і легко. Все то не може бути без правдивої основи, як догадується Ю. Яворський, але дані взяті з уст сучасника або щоденника очевидця<sup>1</sup>.

Однак, здається, Лодій не був задоволений чужим оточенням (свідчення того і факт, що він не лишив після себе там літературних слідів). Тому вже 1803 [року] переселився він до Петербургу як професор філософії у Педагогічному інституті, а одночасно викладає право в університеті<sup>2</sup>. Тут його колегами були й інші наші визначні люди: Балудянський, Орлай і Кукольник. Ціла та акція прикликання наших учених на північ пов'язана з просвітною акцією Олександра П. На засновані високі школи князь Завадський рішив запрошувати учених із слов'янських земель (в чому йому помічним був князь Потоцький). Тут їм давали великі вигоди і вільний вибір.<sup>3</sup> Лодій і був першим деканом правничого факультету. Пізніше був також інспектором Комерційного Училища і Т[оварист]ва Благородних Дівиць.<sup>4</sup>

До петербургського періоду припадає і видання його головних творів: «Логическія наставленія руководствующія въ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго»

<sup>1</sup> Гл. : Яворський Ю. А. П. Д. Лодій в изображенні польского романиста //Карпатский свет. – Р. III. 1930. – Ч. 5-6. – С. 1017-1021.

<sup>2</sup> З учительської гімназії постав Педагогічний інститут, потім із нього – Головний Педагогічний інститут, накінець – 1819 [року] С[анкт]-Петербур[ургський] університет. Тому такий розподіл кафедр. Гл.: Фатеев А. Н. Академическая и государственная деятельность М. А. Балудянского в России //Карпаторусский Сборник. – Ужгород, 1930. – С. 168.

<sup>3</sup> Фатеев А. Н. Вказ. праця.

<sup>4</sup> Літературу до життяпису П. Лодія гл.: Яворський Ю. Значение и место Закарпатя в общей схеме русской письменности. — Ужгород, 1930. – С.14.

(Спб., 1815), «Теорія общихъ правъ содержащая въ себѣ философское ученіе о естественномъ всеобщемъ государственномъ правѣ» (Спб., 1828). «Полный курсъ философіи» и «Естественное право народовъ» залишилися в рукописах і десь загубилися. Крім того, перевів і видав Лодій «Частное естественное право Цейлера» (Спб., 1809) і «Уголовное право въ 2 ч[астях] Фейербаха» (1810).

Помер Лодій 10 червня 1829 [року] в віці 65 літ.

Лодій виступає в добі повного розвитку післякантивської німецької філософії, котра зразу всевладно захопила уми Європи і знайшла собі скоро всюди прихильників. Лодій був першим із тих, котрі ширили ідеї Канта на сході Європи. (Хоча ті ідеї одночасно спалахували всюди, знайомство з Кантом починається в Петербурзі і Москві пізніше, як на півдні). 1803 [року] виходить у перекладі Рубана Кантова «Grund[lage] der Methaphisica der Sitten» під назвою «Кантово основание для метафизики нравовъ»<sup>1</sup>. Очевидно, у Львові не дуже то займався Лодій Кантом (можемо здогадуватися), бо в Ономастиконі до Скородинського згадує він лише такі імена, маючи [нагоду] утішатися зі «храмини натури» росів: Перипатетик, Сократ, Платон, Гасейд, Картезій, Мешембрек і Ньютон. Чомусь Канта не згадує Лодій, хоч природньо, що коли би його добре знав і цинив як відданий учень, був би його згадав між величинами, тим більше, що назва «Кант» легко підходить до ритму як слово односкладове. Та і мимо то головна тяга філософії Лодія припадає до львівського періоду, а то на переклад його «Elementa Philosophiae» Бауммайстра. Цим перекладом дав він не лише підручник і книгу студентству і народу, котрий єдиний і є, поруч Ономастикона, літературним па-

<sup>1</sup> Гл.: Чижевський Д. Нариси [з історії філософії на Україні. – Прага, 1931]. – С. 66.



м'ятником руської мови у «*Studium Ruthenorum*», але дав основу для наукової філософичної термінології руської, в чому і видять головну його заслугу дослідники<sup>1</sup>. Докладний аналіз цього перекладу провів проф. І. Мірчук, де, між іншим, приходять до таких вислідів. Лодій переклав лише кінцеву частину праці Бауммайстра, тобто філософію моралі, природне право, етику, політику (без логіки і метафізики). Проти твердження Григор'єва, що Лодій дотримується лише Бруккера і не знає філософії Канта, за Вольфа не вийшов, підтверджує і доводить (за Шпетом), наводячи і місця з тексту, що Лодій був знайомий з Кантом і проявляє залежність на Бауммайстрові<sup>2</sup>.

Оригінальними його філософичними творами суть: «Логическія Наставленія руководствующія къ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго» (Спб., 1815). Є це підручник логіки для шкільного вжитку, однак оригінальний і переходить рамки школи. Тут, у Петербурзі, познайомився він докладніше з Кантом, згадує його в передмові, але до теорії його ставиться досить критично. Його критика близька до Шульцового «Енесидема» (Кант, після Шульца, не показав принцип, як предмети годяться з їх предметом, а також у контрадикторності їх, у головному, тобто речі в собі, котра є водночас реальністю і причиною, підпадають під категорію сензитивності).

Втім, Лодій дотримується, як у своїй «Логіці», так і в теорії права, системи Вольфа. Вольф засновує все на ясності і ставить в основу всього думання закон контрадикцій, бо філософія за ним — це наука про всі можливі речі, по-

---

<sup>1</sup> Возняк М. Вказ. праця.

<sup>2</sup> Мірчук І. Петро Лодій та його переклад «*Elementa Philosophiae*» Бауммайстра // *Abhandl[unen] des Ukr[ainischen] Wiss[enschaftlichen] Instit[utes] in Berlin*. – 1927. – Річник I. – С. 90-112.

казуючи як і для чого вони суть можливі (із фіналізмом в основі). Звідси у нього пряма дорога від онтології аж до економіки і природи, як ряд ступенів.

Його «Логіка» у порівнянні з іншими тогочасними логіками в Росії є досконалішою, має багато нового матеріалу в собі, значить крок уперед і прозирає автора досвіченого в думанні філософічному.

Лодій є першим підкарпатським філософом, що має загальне значення як великий мислитель, котрий в огні університетської атмосфери дійшов неабиякого оцінення і визначився скоріше як активний філософ-учитель, а не як письменник або творець оригінальної філософічної системи.

## II

Іншим нашим філософом, що отримав удома освіту, доповнив її за кордоном і працював у чужих університетах, був Дудрович.

Андрій Іванович Дудрович народився в сім'ї духівника 1782 року. 1803 р. закінчив Пештський університет і став тут урядником, але 1806 року на тій самій основі, що й інші наші вчені, переселився до Росії, де спершу став професором гімназії в Чернігові, а пізніше у Харкові. Він, як й інші тогочасні підкарпатські філософи (Лодій, а особливо Довгович), одухотворявся філософією німецького ідеалізму, котра панувала тоді в Європі і якої вони були сучасниками, з якою мав він познайомитися вже в Пешті.

Тут, у Харкові, викладав тоді філософію за дорученням самого Фіхте його учень Йоган Баптист Шад (з 1804 [р.]). Шад був тоді центром університету. Дудрович, викладаючи у Харківському університеті, познайомився з ним докладно. Шад, сам із західної Європи, пізнав у Дудровичеві

здібного вченого. 1814 року пропонує Дудрович Шадові дисертацію «*Dé philosophiae gemino concertu nec non necessitate eius absoluta*», яка вийшла 1814 року. Дудрович пильно займався філософією, пізнав добре філософію Канта, Фіхте, Шеллінга та ін. Шад, видячи в ньому чоловіка талановитого і дуже освіченого в порівнянні з тою добою, думаючого зовсім на європейський лад, зробив його своїм ад'юнктом. Коли 1816 року Шад став жертвою доносу і його вислали за кордон, Дудрович став його наступником, зайнявши після нього катедру в Харківському університеті.<sup>1</sup>

Дудрович знав добре тогочасну філософію, написав і латинську дисертацію «Історико-критичний трактат про суч[асний] стан філософії» (1819). Прихилився до філософії Шеллінга (шеллінгянські думки ширив тоді в Петербурзі Велланський<sup>2</sup>). Ті думки виклав він у статті «Отрывки о животном магнетизме», надрукованій в «Украинском Вѣстнику» (1818). Однак і Дудрович не допрацював власного світогляду і не побудував власної філософічної

---

<sup>1</sup> Йоган Баптист Шад нар. 1758 [р.] в селі Мюрсбаху. Хотів посвятитися монашому життю, яке потім залишив. Зачитується Кантом, потім Фіхте. Стає прив[ат] доц[ентом] Єнського університету. 1804 р., коли закладено унів[ерситет] у Харкові за реком[ендацією] Фіхте, Гете і Шіллера стає він проф[есором] у Харкові. Тут упав він жертвою доносу і мусить повертати до Єни, де і живе до смерті [у] 1834 [р.]. Схилився він до філософії Шеллінга. Вона стає і головною вспругою його філософічного думання: вся природа перебуває у сталому русі до якоїсь мети, де дві сили змагаються зі собою, котрі для нас проявляються у природі як притягання і відштовхування, в орган[ічний] прир[оді] – подразнення і сприймання, в розум[овому] світі – хотіння і думка. До того підлаштовує він свою критику Канта і дальші свої погляди (Чижевський Д. Вказ. праця. – С. 59-73; Фішер К. Шеллінг; та ін. ).

<sup>2</sup> Чижевський Д. Вказ. праця. – С. 74. Та ін.

системи. Він інтерпретує лише думки Шеллінга, аплікуючи їх на означену тему, далше їх не розвиваючи.

Дудрович найбільше нахилився до думок Шеллінга там, де аплікує їх на психологічні явища і пробує звести філософію Шеллінга до згоди з християнським світоглядом. Однак сильної літературної чинності не проявив. Крім згаданих праць, надрукував він ще «De studii academici natura» (1815)<sup>1</sup>, яка була прочитана перший раз як промова.

Найліпшою його працею можемо вважати ту його працю про сучасну філософію («Tractatus de philosophiae statu praesente historico-criticus»). Учень Шада був також інший русин із Підкарпаття Авксентій Гавелич (десь між роками 1813-1825). Його книжка вийшла 1818 р. в Петербурзі під назвою «Объ Изящномъ».<sup>2</sup>

\* \* \*

Лодій, Дудрович, Гавелич та ін. хоч тут родилися, та все-таки працювали за межами Підкарпаття. З того погляду міг би дехто уважати їх не нашими, бо з нашим духовним розвоєм вони не суть у сумісності. Однак це не відноситься передовсім до Петра Лодія. Хоча Логіка його вийшла у Петербурзі, далеко від нас, але зате його переклад Бауммайстра — це книга, котра відноситься безпосередньо до нас. «Studium Ruthenorum» був призначений для русинів-грек[о]-кат[оликів] австрійської держави (поруч генерального семінара з латинською мовою викладання). Лодій прийшов туди як руський учень семінарії і став проф[есором] як русин, котрий мав там своє легальне у тім

---

<sup>1</sup> Літературу про нього гляди: Яворский Ю. Значение и место Закарпатья в общей схеме русс[кой] письменности]. — С. 15.

<sup>2</sup> Шпет Г. Очерк развития русс[кой] филос[офии]. — Петроград, 1922.

огляді право. Таким він себе і вважав, що виразно видимо у його перекладі «Elementa Philosophiae»<sup>1</sup>, котра так само була поширена і у нас. (У мене в руках примірник із підписом — Ioannis Csurgovich, 1817). Передовсім присвячує її своєму єпископові і «благодітелю» А. Бачинському: «Его Превосходительству Высокопреосвященнейшему господину Андрею Бачинскому епископу мункачевскому Г[осподнего] Апостола Петра от Таполцы Аббатства его кесарево-королевского величества внутреннему сана советнику милостивейшему благодителю и покровителю моему»<sup>2</sup>. На сторінці четвертій: «Превосходительнейший Господине Благодителю Милостивейший. Между прочим всеавгустейших кесарей и Апостольских Царей наших премногими благодеяниями имиже Грекокатолицкий клир и народы наши в Угорской и Горватской державе, в Галиции и Лодомерии и Седьмоградском княжестве обитающие в преходящие лета изобильно ущедрикася, с всеусердием почитаем общий и народный дом (семинариум) для совокупного воспитания и наставления юного клира помьянутых народов наших перее в царствующем граде Вене (1774)» і т. д. У подальшій частині присвяти він уклінно дякує своєму єпископу за заслуги його для церкви и для богословів:

---

<sup>1</sup> Це звичайна 16<sup>0</sup> ст. 438 і II ст. «оглавлення» і 2 ст. «поблужденія». Заголовок книги: «Христиана Баумейстера, славных горлицких училищ управителя. Наставления любомудрия нравочительного содержащая любомудрие практическое, всеобщее Право естественное, Итику и Политику, с Латинского на Российский язык переведена от Петра Лодия в Университете Львовском Любомудрия умозрительного и действительного Кесарево Царского Народного Професора в Льове. Типография Церкви Храма Пресвятой Богородицы Ставропигии. Лета 1790». (В оригіналі глаголицею – Р. О.).

<sup>2</sup> В оригіналі процитовано глаголицею – Р. О.

«Коликое тщание и труды в правлении угророссийской церкви за 19 [лет] положили... Аз предпомянутых общих и собственных благ участник сии первый плод сей науки моей в жертву принести»<sup>1</sup>.

В «предисловии» (перекладача до прихильного читача) так зазначає мету науки: «Человека в лепоту и благополучие создана быти вещь есть никое муже вомплению не подлежащая. Ничтоже убо человеку на земле живущу нужнее не имать быти, тако в тых вещах прилежати, имиже общий конец получитьи и получене удержатися может. Когда же истинное благополучие не иначе токми делающе истинное добро и беглюще истинного зла наследите есть мощно, сие паки несотворим, аще разумение в познании, воля же в избрании истинного добра и бегании истинного зла право не наставится, от сюду необходимая проистекает нужда в оных истинах наставить разумение и волю, от них же истинное висит благополучие». Стільки власних філософічних слів Лодія в цій книзі. Тому цікава передусім його термінологія і мова книги (в тексті всюди дотримується оригіналу). Вже Головацький відзначає: «Мова та була не слов'янська церковна, не руська народна, але книжна складена з обох... Сам усе мусів творити... хотів творити мову вчену, книжну проти народної»<sup>2</sup> і т. д.

До того долучає Мірчук: «Сам походив із Угорської Русі, яка має свої особливості, не міг би погодитися з галицько-укр[аїнськими] народними говорами»<sup>3</sup>. Зрозуміло, Лодій не міг знати інший народний діалект, як підкарпатський, бо де він у Львові за пару літ навчився би другий, коли розмовною мовою була загально ц[ер]-к[овно]-сл[ов'ян-

<sup>1</sup> В оригіналі процитовано глаголицею. – Р. О.

<sup>2</sup> Возняк М. Вказ. праця. – С. 149-150.

<sup>3</sup> Мірчук І. Вказ. праця. – С. 108.

ська]. (Напр[иклад], на ст. 300 книги — «от мужей твердо ученых навык получается упражнением»<sup>1</sup> і багато інших). Взагалі переклад Лодія має велике значення для філософської термінології якраз у нас, коли мова йде про ту термінологію. З того погляду Лодій зовсім наш із свого львівського періоду, в чому не може бути і сумніву. Тому його переклад має для нас усестороннє значення. Тільки на півночі тратить Лодій частину свого народн[ого] обличчя серед чужого середовища. З того часу походить його логіка — підручник з помітними кантіанськими впливами чи лише знайомством та першим у Росії (напр[иклад], згадка про Канта §§ 61, 69, 78 вступу; 45, 46, 47, 48, 67, 72, 76 і т. д.<sup>2</sup>), однак це не головна сторона його творчості, зовсім незначна супроти львівського періоду його чинності. Одночасно зауважуємо, що Лодій відійшов із Крак[івського] польськ[ого] універ[ситету] добровільно як улюблений проф[есор], а не як ненав[исний] русин, що наведені нами факти достат[ньо] засвідчують.

### III

Тоді, коли вище згадані вчені працювали за кордоном, у вогнищах культурного життя в університетах як професори серед ученої атмосфери і нових змагань, ряд мужів займався філософією, проявивши не менший інтерес, а почасти і ерудицію, як і попередні. Та приковані до фар без бібліотек і культурного середовища не могли вони проявити свій талант належно.

Напр[иклад], Теодорович і Довгович. Микола Теодорович народився 6. XII. 1755 р. (по старому стилю). Початко-

---

<sup>1</sup> В оригіналі процитовано глаголицею. — Р. О.

<sup>2</sup> Мірчук І. Вказ. праця. — С. 101-104.

ву науку проходив у монастирі отців василіан у Малому Березному, дальші школи в Ужгороді і Токаї. Два роки філософії проходив у Будині, чотири роки теології у Віденському Барбарей. Висвячений на священника 1779 р. Один рік був парохом у Великих Михайлівцях, а потім у Коритнянах, у котрих тих двох селах серед життєвських клопотів і студій пройшло його життя<sup>1</sup>. Теодорович був сучасником Лодія (десять літ скоріше від нього народився і десять літ скоріше помер). Мав він добрі наміри і письменничі інтереси, як це видимо з його життя і тих трьох фоліантів протоколів, що їх після себе залишив. Мав стремління до культурної і просвітної діяльності, що засвідчує і сам факт перекладу «Врача домашнього» («Hazi kulonos orvossagok»), на основі різних німецьких і латинських книг склав «Помощник у домовстві». Книги написані на підкарпатському діалекті його околиці з приміткою тут-там ст[аро]-сл[ов'янського] слова, та, на жаль, друком не вийшли<sup>2</sup>.

Також і до інших наукових тем брався Теодорович. Його все цікавить і звертає його увагу, тому він є скоріше полігістором, як обмеженим якоюсь дисципліною ученим. Таке його відношення і до філософії. В його протоколах знаходиться невеличкий твір із філософії під назвою «Miscellanea philosophica pro omnibus 1802 edita nunc renovata 1808», в якому автор висловлює ряд із собою пов'язаних філософічних думок (афоризмів). Але безперечно, що автор задумав видати свої «Miscellanea», як і попередні твори

<sup>1</sup> Життєпис його ним написаний по-латинськи в протокол[ах] I, II (ст. 217-235) перевів і надрукував – Лелекач М. Матеріали до історії культурного життя Підкарпатської Русі в другій половині XVIII і початку XIX вв. //Підкарпатська Русь. – 1932. – Р. XI. – С. 13-31.

<sup>2</sup> Помощник у домовстві. Вид. д-р Г. Стрипський. – Будапешт, 1919. – С. 4-16.



популярного обсягу, бо не лише написав їх 1802 р. і обновив 1808, але і сам у вступному слові говорить: «Тобі, вельмишановний читачу, це не нове, однак з моїми міркуваннями є зібраними воедино ці настанови, терези для очей, а чванливому посторонньому скажу: для того, аби ніхто інший не шукав даремно відоме»<sup>1</sup>.

І так воно справді є: автор не творить своєї системи, але виписує знамениті думки багатьох авторів, які доповнює своїми рефлексіями передусім релігійного конспекту. Хоч автор «Miscellanea» є сучасником Канта і наших кантіанців, але все-таки його «ессеї» засновані на старших авторах латинських, а також передкантівських. Є це ряд есе побудованих на основі різних філософічних думок, що побутують почасти у вигляді афоризмів, не суть вони відображенням якогось світогляду автора, випрацьованого на філософічній методі, ані прикріпленням його поглядів до якоїсь певної філософічної системи<sup>2</sup>. Нема тут ані згадки про сучасну філософію. Стрічаються тут такі імена, як Арістотель, Сократ, пару разів Демокріт, пару цитат із Томи Аквінського. Під прямим впливом Цицерона стоїть капітола «Amicus». Та при тому автор проявляє гостроту думок і вміння деякі капітоли влучно отримати, так само, як і афоризми. Трактат складається з 14 есе. Перше після вступу — есе про релігію, де автор подає свої загальні зауваження щодо релігії. Друга про «Мужність»:

<sup>1</sup> З латині перекладено нами – Р. О.

<sup>2</sup> Що на Підкарпатті були поширені різні латинські книги не тільки релігійного змісту, але світські і філософічні, то це правдивий факт. У наших священиків були і на провінції латинські бібліотеки. Мені самому довелося видіти різні філософічні твори в таких бібліотеках, напр[иклад], між іншими «Твори» Томи Аквінського навіть рідкісного міланського видання з 1500 р. Пуффендорфа, а передусім Цицерона та ін. лат[тинських] автор[ів].

«Мужність є найлегша добра справа, яка править живими, яка ніби коштовності засвічує, а гріхи прощає, заслуги винагороджує, вічність наближає... Ніколи не застигне, бо завжди в дії є... Від Платона і Арістотеля, а радше зі слів Сократа це вчення походить». Потім слідує: «3. Згода. 4. Неправильні суспільства. 5. Витримка. Витримка закликає працювати головою, щоб не перетворитися у м'ясо, не згинуту. Природа вимагає витримки і тому підсолоджує гнів, у всякому тілі витримка є природньою і необхідною».

З нею безпосередньо зв'язано: «6. Розсудливість. Хто є витриманим, той також і розсудливий. Хто втрачає владу над собою, той не є розсудливим і життя має неприємне. 7. Сила. Визначати, розрізняти все — значить мати розум, душу, зібрану воедино, котра само собі хазяїн, котра в кінці кінців подарує сама собі перемогу над собою, як Бог заповідав». Потім слідує: «8. Терпеливість. 9. Некрасиві витонченості. 10. Багатство, розкіш. 11. Хаос (вірш правдоподібно звідкись переписаний). 12. Знання, книги. Знання — це найбільша найщиріша душа, що говорить тобі який і хто ти є». За приклад дає Архімедове: «Що Піфагор і Платон говорили, як Демокріт вважав». Найдовша капітола: «13. Приятель. 14. Здоров'я. Коли тіло і душа — несхитні, тоді можемо уникнути всякого рабства, і це красномовно засвідчує, що про здоров'я треба піклуватись щонайбільше». Наприкінці додана «Прилога» і «Підсумок». Тут розводить на заключення він головні думки: «Немає нікого милостивішого за самого Бога. Найщедріше нагородить Бог кожного, хто звертає свої помисли до нього самого. А для людини Бог схожий на Розсудливість, Справедливість, Святість»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Текст і гасла в оригіналі приведені по-латині – Р. О.

Те саме можемо сказати і про низку афоризмів, котрі ледве між собою поєднуються, під назвою «Маршрут життя для всіх обставин і людської поведінки» (1807).

А все-таки в Теодоровичеві відбився дух його доби, у цьому, з одного боку, і заключається його значення для підкарпатської філософії.

#### IV

Василь Довгович народився десь у березні 1783 року в селі Золотареві (Ötvösfalva) на Мараморощині в бідній селянській сім'ї. Дід його звався Бабич, батько — Довганич. Уже молодим хлопцем виникав, бо як музикант уже тоді грав на місцевих весіллях і гостинах. Спочатку він учився у місцевого дячка, потім ходив до школи в Драгові. Це все засвідчує, що він уже дитиною проявляв великі здібності. Згідно з переказом, пішов він сам учитися на попа.<sup>2</sup> Так в дійсності пішов він до Хуста і тут, служачи рівночасно у римо-католицького попа, відвідував латинсько-мадярську нормальну школу, що в ті часи не було рідкістю. До гімназії ходив у Сиготі. У гімназії проявився у нього, крім музичного, ще і малярський і поетичний талант, бо вже на шкільній лавці починає він писати латинські вірші. Малярство залишає, але музику плекає далше. Закінчивши 1805 року гімназію, переходить на філософічні студії до Великого Варадіна. Тут починає він передусім цікавитися філософією і цей нахил, коли він студіює теологію у Трнаві, а потім в Унгварі, змінюється просто у пристрасть. Як він сам пише у своїй біографії, це замилювання стає настільки сильним, що він вивчає латинську мову лише для того,

<sup>2</sup> Гл.: П[отушняк] Ф. Перекази про Василя Довговича //Літ[ературна] неділя. – 1942. – Р. II. – С. 177-178.

щоби читати твори Канта в оригіналі.<sup>1</sup> І віддається вночі і вдень тільки філософічним студіям, при цьому творить для власного вжитку «лексикон» (записи завчених ним філософічних пізнань і п[одібного]). 1811 року висвячується він на попа і переходить на фару спочатку до Довгого, де в чині пароха затримується аж до 1824 року. Тут протягом цілих десятих літ студіює він філософію Канта, а почасти Фіхте і Шеллінга, проявляючи інтерес взагалі до науки: астрономії, фізики (світло, магніт, електричність), антропол[огічної] природи і п[одібного]. Після 1824 р. переходить він на фару до Вел[иких] Лучок, де він між іншим організовує і церковний хор, як місцевий парох, а одночасно заступник мукачівського адміністратора. Потім як парох 1828 р. переходить до Мукачева. 1831 року був вибраний Довгович членом-кореспондентом Мадярської Академії Наук. У Мукачеві затримався у нього десь 1838 р. Константин Матезонський, а сам Довгович клопотав про його призначення хор-диригентом<sup>2</sup>. Звідси переходить 1843 р. Довгович до Хуста як парох. Тут і помер 14. XII. 1849 р. на 68 році життя, де похований не знати, бо хреста на гробі нема.

Довгович був у своєму часі найученішим мужем Підкарпаття, хоча, здається, не тішився великим признанням. Учні-богослови вчилися тоді у Віденському Барбарей, у Токаї або у Трнаві, де і приходили у безпосередній стик зі західною культурою (бо і більшість учителів були німці).

---

<sup>1</sup> Як пише в «Ремата...» («Biographia...»): «Це був потяг до вивчення філософії, який почав проявлятися ще у Варадині, а у Трнаві перетворився в пристрасть. У Трнаві, щоб розуміти Канта, дуже пильно вивчав німецьку мову, вдень і вночі студіював систему Канта...» (у першопублікації цитата подана мовою оригіналу – по-латині – Р. О.).

<sup>2</sup> Гл.: Гаджега В. К. Матезонський // Підкарпатська Русь. – 1929. – Р. VI. – С. 3.

Трнавські вчилися в школі єзуїтів, де, зрозуміло, скоро вчилися латинській і мадярській мовам. Повернувши додому, не багато з них діставалися на вищі місця, інші звичайно безрадно полишилися на фарах і падали духовно або спивалися, як згадує Довгович сам, що не може дати світу те, яке міг би за своїми здібностями, якби жив ближче до центру культури, бібліотек і т. д. і не був би зайнятий днями буденними ділами парохії «в Содому ворожом Музам».<sup>1</sup> Не знайшов його ані Теодорович, бо не мав він ані того щастя, що його мав Й. Чургович, славний Лучкай чи вже там Фогорощій. Та, здається, не мав він у консисторії і то визнання і протекцій, як інші згадані мужі. Це засвідчує почасти і та його ворожнеча до Чурговича, як і пасквіль з 1838 р.<sup>2</sup>

Залишив після себе, крім філософічних творів, і рукописний збірник віршів п[ід] н[азвою] «Поезія Василя Довговича в рукописі видана в Мукачеві 1832 року»<sup>3</sup> (190 віршів — 131 лат[инський], 41 мад[ярський], 18 рус[ьких]. Друковані між іншим деякі його вірші і в Лучкаєвій граматиці (Gramatika slavo-rutena), як взірці і в катехизі Кутки. Також написав він і 3 катехизми — великий, малий і середній (1835-1837), які залишилися в рукописі. Окремо вийшла його поема «Союз Любве» (Б[уда]п[ешт], 1807). Мав на м[ір] Довгович до 1694 [р.] пис[ати] іст[орію], однак біль-

<sup>1</sup> Гл.: «Biographia», де він передусім скаржиться на ті зовнішні причини, які не дали розвинутися належно його генієві: 1) родинні клопоти, 2) віддаленість від центру культури «in parochiis absurde desolatis», 3) клопоти урядові, а передусім недостача стику з культурними ученими людьми і бібліотеки і п[одібне]. Гл.: Бірчак В. Український філософ Василь Довгович //Ювілейний Збірник на пошану М. С. Грушевського. — Київ, 1928. — Т. 2. — С. 455-460.

<sup>2</sup> Гл.: Гаджега В. Михайло Лучкай: Життєпис і твори //НЗ т-ва «Просвіта». — Ужгород, 1928-1929. — Р. 6. — С. 89.

<sup>3</sup> В оригіналі подано по-латині скорочено — Р. О.

ша частина залишилася з того в рукописі. Надрукував Довгович і статтю етнографічного змісту під заг[оголовком]: «Статистично-філософічні роздуми про етнографію (проти Івана Чапловича, який ганебно образив русинів і волохів у публічному журналі). Дисертація 1. «Зауваження щодо етнографії як науки» (видана в Пешті в «Tudomaniyos Gyujtemeny» [Науковому збірнику] 1824 р. у 9 томі)<sup>1</sup>.

Але і те, що видруковане, свідчить про його глибокі знання і здібності, незвичайні на наші обставини.

\* \* \*

У часі виступу Довговича філософічна думка на сході Європи, як і в Угорщині, не була дуже сильною. І не мала за собою ще велику літературну спадщину, як і не відзначалася якимось підйомом або одностайним спрямуванням. Тут-там піднімалися поодинокі філософічні вогники або в більшості повторялися старі думки, наскільки це потребувалося для релігії.

Наприкінці XVIII століття (під філософ[ічним]) впливом Лейбніца та ілюміністів [просвітителів] починає в Угорщину слабо затягатися і нова філософія Канта, викликати нараз реакцію старших філософічних шкіл. Спочатку в Мадярщині була реакція сильна проти всього нового. Два профес[ори]-баварці навіть втрачають катедру через те, що визнавали філософ[ію] Канта (Й. Дерлінг, А. Крайль).<sup>1</sup> Інтерес до Канта зростав лише у Шарошпотоцькій і Папській академії, але поверхово (Й. Розгоній, Й. Мартон). Зате противники Кантового критицизму легко могли видіти тут не-

<sup>1</sup> В оригіналі назва приведена по-угорськи не повністю – Р. О.

<sup>1</sup> Тут і далі в дужках Ф. Потушняк приводить прізвища по-угорськи – Р. О.

безпеку для релігії та душі. А це було основним питанням. Тому кантизм посилювався в Мадярщині лише в пол[овині] XIX ст. перший раз у Коложварському університеті (Кароль Бем).

Отже, зацікавлення Довговича Кантовою філософією було з іншого джерела або як самостійний прояв. Отже, Довгович, займаючись філософією, зразу натрапляє на слід і приходить до філософії Канта. Вона робить на нього такий вплив, що це не можемо вважати згодою обставин, що він якраз нею зайнявся. У своїй фарській тишині студіює він протягом 10 літ філософію Канта та ідеалістичні системи і приходить вкінці до деяких оригінальних думок,<sup>2</sup> доповнюючи своє філософічне думання, між іншим, аплікацією його на сучасні науки (що так системі Канта відповідає). Про те, як Довгович займався серйозно філософією Канта, свідчать його «Виклад системи Канта» (два томи), що мав бути не лише виписками із Канта, але готувався як твір про філософію Канта. При цьому, поглиблюючи свою систему і свої філософічні пізнання, він мусить триматися також інших наук. Так постають його і «Наукові зібрання» (10 зошитів) та ще у Трнаві — «Філософічний словник» (1809). Однак, вони залишалися в рукописах, як приготований матеріал, і не доведені до основної мети. Суть це передусім влучні виписи із влучним оригінальним відходом (як це мені вдалося встановити).

<sup>2</sup> На парафії в Довгіві продовжив [вивчати Канта], поки нарешті сам не віддав перевагу системі Фіхте, а згодом системі Шеллінга. Ці три системи вважав кумирами, яким не переставав приділяти все своє старання протягом майже 10 років, але коли минув цей час, почав турбуватися про створення власної системи. [З автобіографії В. Довговича; процитовано у першодруці по-латині – Р. О. – Тут і далі цитати з віршів приводимо українською мовою].

Це засвідчують і його філософічні вірші, де він так висловлюється про Канта (взяті з «Поезії»<sup>1</sup>) (яким би тоном вони писані не були):

*Вирвав Франклін у громовержця скіпетр і блискавку,  
Кант забрав у нього всі чесноти.*

Про Фіхте:

*Фіхте, потерпи! Змилосьердься над Богом!*

*Справа небезпечна,*

*Якщо ти ще щось забереш, то він буде без зброї!*

(Система Канта, згідно з якою в Бога немає чеснот).

\* \* \*

*Група стародавніх гігантів даремно намагалась*

*Скинути великого Бога з небесного світу.*

*Це зробив хтось інший, і один стягнув Бога з небес —*

*З Кенігсберга був оцей, очевидно, гігант.*

(Згідно із системою Канта,

Бога немає в емпіричному світі, отже, також і на небі).

\* \* \*

*Так поступай, щоб твоє правило було*

*Законом для дії всіх істот у світі,*

*які сильні своїм розумом.*

*Отже, даються настанови всім,*

*хто проживає на небі,*

*Морі та суші, які сильні своїм розумом.*

*Ех, розум! Невдоволений видавати закони людині,*

*Він не може теж не видавати їх і всевишньому Богу.*

(Моральний принцип за філософією Канта).

---

<sup>1</sup> Гл.: Бірчак В. Вказ. праця. – С. 459.



*Кенігсберг породив одного,  
а іншого Корсіанський трикутник.  
Обидва проте добре грають свої ролі:  
Один, несучи світло критики, розбиває догми світу,  
Другий, почепивши меч,  
наводить страх на переможений світ,  
І скидають вони все із старих завісів.  
Цезаре, Вольфе, Нютоне!  
Піднесіть свої очі з печальної  
Могили і дивуйтесь зі структури нового світу!  
(Бонапарт і Кант).*

\* \* \*

*Від Юпітера великий Кант відрізняється тільки тим,  
Що те, що задумає, то те й творить.  
(Який великий розум у Канта?).*

\* \* \*

*Той, кого породила Прусія, заперечує світ,  
кого ж Галлія,  
Той перемагає його. Те і друге поріддя страшне.  
(Кант і Бонапарт).*

При цьому Довгович друкує і деякі свої статті, котрі суть виразом його філософічного думання і його філософічної системи. Першою з них була книжка п[ід] з[аголовком] «A vilag megnezesebol a Teremto» [«Творець з точки зору всесвіту»] — Buda, 1823. — 51 [Old.].

Доведення сутності Божої через аргументи фізичні в теологічному освітленні. Із розгляду устрою світу старається він привести читача до пізнання сутності Божої (чи властиво слухача, бо була се проповідь, яку автор виголосив на

відпусті в Імстичеві, а потім ті думки, належно опрацювавши, видав окремою книжкою «in forma orationis». Тут проявляється у нього вже та думка, котра і пізніше служить йому аргументом Божої екзистенції; основні сили природи (фактори) слідують вищому принципу, котрий їх націлює — природа не могла би без Бога закінчити ту працю, яку закінчить. (Три ступені піднімаються над природою — рослина, звір, чоловік; останній має волю і розум.) У природі, як не була би заснована, все відчувається втручання Божої чинності (тому в природі помітне «plus in effecta quam in causa»). Бог — великий керманч природи (Condiviselo), а та націленість природи Богом відбивається також і в самому житті природи, як так само і в душі людини. Там поміркованість і надприродна чинність природи, тут духовне стремління до творчості, котре переважає природу. В природі, як у процесі думання, відбивається необмежена робота, спрямована у безконечність, як і розум людський (Vernunft), є безконечною спрямованою і природу переважаючою силою. (Тоді він [Бог] не від природи). У людини свобідна воля. Він панує над природою. Від найменшого до найбільшого відбивається помірний процес гармонійний, що засвідчує про Божу екзистенцію. Природа сама не могла би те робити, що робить. А звідки у неї сила? Обмежене не може закінчувати необмежену роботу. У Довговича всюди грає роль проблема теологічна, роль Бога при творенні і докази його екзистенції. До проблеми доказу Божої екзистенції звернувся він і в іншій статті — «Isten letelenek megmutatasara valo torekedesek» [«Зусилля, спрямовані на підтвердження існування бога»] («Tud[omaniyos] Gyujt[emenu]») [«Науковий збірник»]. 1829. — Т. 9. — [Old.] 61-77).

У теорії Канта органічно суть залучені докази сутності Бога, які Кант так влучно розбирає і мов на все встановлює

їх нерішимість, як чисті дані розуму. Кант схиляється все-таки до доказу фізико-теологічного, як єдино можливого (як *causa finalis*) за підпорою онтологічною, як найбільш можливого. Спершу Довгович говорив про різних філософів різного розряду, які тяжіли до доказу сутності Божої (Кант, Штенгель, Беллармін, Гранаті, Барлей, Штурм, Гофман, Гайстер, Фугерер, Гамберг, Шмід, Донат, Фоерлінг, Муракс, Лестер, Гелезіус, Дрелінерт, Маср, Литвайн, Зілен, Фенелон, Рамур, Рой, Галенус, Боде Зандер, Платон, Арістотель, Піфагор, Картезій, Ньютон, Лейбніц, Вольф, Боннет, Мендельсон, Фіхте, а також свого професора Мартина Варгу, якого думки Довгович продовжує<sup>1</sup>). Потім передає зміст дотеперішніх своїх праць. Його доказ сутності Божої заснований на припущенні, що діяльність природи уже сама передбачає екзистенцію і втручання Боже. Бо праця, яка в природі закінчується, передбачає екзистенцію Істоти розумної, вільної, духовної і всемогутньої, а це є Бог. Цього доказом є і саме постання світу творчим актом у часі (бо звідки матерія і план?) Довгович опирає свій погляд на фізико- і астроном[ічно]-теологічному доказі Божої екзистенції. Доказом сутності Божої для нього є сама природа, передусім астрономія — «щось величаве над чим уже нема [нічого]», немов «небеса повідають славу його», або Кантове «Зоряне небо...». Так переказує Довгович зміст своїх інших праць про доказ сутності Божої. Дальше друковані філософічні твори Довговича це — «A vilag alkot[manyarol] egy lepass[el] feljebb mintt Cartescis es Newton» і «Az egész lathato Vilag Rende» [«Про будову сві-

---

<sup>1</sup> Мій вчитель Мартин Варга вперше видав по-угорськи фізику (стислу згідно з шкільними правилами), що після всіх знаменитих праць з фізики чудово підносило читачів до Бога. (Переклад з угорської – Р. О.).

ту одним кроком вище, ніж Декарт і Ньютон» і «Порядок усього видимого світу в новому розумінні» (Felső Magy[ar]-ogoz[ag] Minerva) [«Верхньоугорська Мінерва». — Кошиці], 1825, 1828 — I-IV negy [у чотирьох].

Декартів погляд полягає в представі, що світ постав з заявленого кружіння в матерії. Тільця матерії перебуваючі у різних видах викликають тертя і постає так перший елемент з уламків — заокруглені частинки. Другий елемент — сполученням, так, накінець, і третій елемент. Перший елемент є найменший — наші зорові органи відчують його як світло. Так постають пізніше небесні тіла і весь видимий світ. Ньютон через гравітацію пропорційно до величини тіл установлює світову механіку. Пізніше (синтезом Декарта і Ньютона) Кант виводить нову теорію світу, відому під назв[ою] Кант-Лапласової — з мряковини через ексцентричну силу кружіння і п[одібного] з допомогою притягання і відштовхування творяться планети і т. д. після строгих фізичних законів. Це і лягло в основу погляду на устрій світу і в Довговича. Хоча він при цьому намагається побудувати нову систему світу (на противагу механіці), засновану на хімії. Висловивши свої думки в наведених статтях, а також подальших — «Liderocs, sarkany, tuzes-gilyobio, lampas, ugrokecske az egen: Meteorok, futo-'s szakakos csillagok' tunetjei, uj magyarazas szerent» [«Злий дух, вогняний змії, вогняна куля, ліхтар, стрибуха коза на небі: Метеорів, комет-симптоми, згідно нових розповідей»] («Fel[so] Magy[ar]orsz[agi] Minerva. — 1830. II kob. 5 f. — [Old.] 81-101); «Tenger dussadas tunetje» [«Причини морських штормів»] (F. M.-o. Minerva. 1830. III. 7 f. [Old. ] 47-65) і спеціально про комету в Tud[omanyos Gy[ujtemenyu]» (1829. — T. 10. — C. 96) і т. ін.

Довгович на початку дотримується філософії Канта, завчив його спадкоємців — Фіхте і Шеллінга, накінець відвертається від них і творить власну філософічну систему, якби під впливом Шеллінга, зовсім порвавши зв'язок з філософією Канта і Фіхте. Цим поступає, почасти, він значно вперед, бо своїм нахилом філософствувати на основі науки він вирізняється з ідеалістичної філософії, а навіть близько приходить до позитивізму.

Захоплюється він передусім побудовою системи про устрій світу, досконалішої від Декарта і Ньютона, хоча помітні у нього знаки і Канта... Однак своїм ставленням негативно до теорії Ньютона йде він значно назад так, що дістається до контрадикцій, а нам іноді здається, що маємо перед собою філософа з групи грецьких філософів йонських у новому науковому світі.

Виступає він проти Ньютової гравітації, яка йому здається надто абстрактною і окультною, а також його і Декартового механізму, який має в основі слабі недогляди.

Довгович відносно своєї філософічної системи сам проголошує її самостійною, ні від кого незалежною і пропонує таку конструкцію світу (*theoria, sistema*):

Весь світ — це немов суцільний організм, причому макрокосм і мікрокосм суть одно по суті. У світі панують дві сили (фактори) — складаюча (*alkoto*) і розкладаюча (*bontato*), тобто сила стягуюча воедино і розбиваюча (*composibilitas, resolutilitas*). Де закінчується чинність одної, там починається чинність другої (однак вони суть окремі від Нютонових *vires atractivae et repulsive*, бо Ньютон надав їм загадковий окультний характер). Однак порушуючим принципом усього є вогонь. Він є найчистіший флуїдум, осередок і стан розложуючої сили. По суті вогонь — властиво найплинніший стан світової матерії. Тіла мають два екстремні

стани — чіпкість і плавність (подібно як складаюча і розкладаюча сила). Тіла — це перехідні ступені між цими двома полюсами (станами). Вогонь, як найплинніший в своєму найчистішому стані, є світлом та іскрою. Тому вогонь є принципом, що порушує рівновагу тих двох згаданих сил-факторів, чим його роль в універсі дуже велика. (Полум'я — це лише частини елементів, флуїдичність-струміль — це наслідок напряду і п[одібне].) Тіла суть гетерогенні і гомогенні, а вплив вогню на них після того пропорційний — у тілах чіпких, коли їх перемагає — спалахує, інакше йде мимо, в гетерогенних проходить наскрізь. Центром чіпкості є земля, центром вогню (флуїдичності) — небеса. А серце світу — це сонце, якого джерело світла — вогонь, а тим [самим] усього руху в світі. (До нього все спрямоване не притяганням.) Воно в свою чергу — до вищого універсу наперекір гравітації. В світі панує вічна зміна — кругообіг перебігу одного стану в інший — одне живе смертю іншого, котрий то рух зв'язаний зі собою і правильно пробігає у цілому універсі зі внутрішньою досконалістю, бо основою світу все-таки є, як каже Довгович супроти Декарта і Ньютона, хімічна зміна, а не механізм (організм проти машини).

Світ постав творчим актом Божим у часі (хоча лише система і матерія), а потім стадіями розвивався далі і йде все до вищої досконалості.

Світи формуються з ефіру, в якому все, як у морі, плаває під впливом вогню. Витворюються закрути, а в них ядра (nucleus), а потім все своїм порядком. (Кругла форма небесних тіл, твердить Довгович супроти Декарта, постає від того, що така природа вже того явища: яким би ядро у своєму початку не було, все прийме круглу форму — частини, що осідають на чомусь, виповнюють спочатку заглиблення, а це помічаємо в усій природі.)

Тому і світло, величина і форма зірок залежить від довготи їх екзистенції і т. д. Світ по раз даному плану розмножується і росте. Постають нові світи, зірки, системи і п[одібне].

Світ сам, з того огляду, великий організм, піднесений над чимось механічним, а тоді має певну ціль у своїй екзистенції, проявляє Божу чинність у собі. Так приходить він до поняття Бога-Творця, котрий всьому є батьком, і все говорить про його сутність і екзистенцію (як сказано під час доказу екзистенції Божої). Бог єсть світ. Хоча він, [Довгович], приходить до того противним шляхом, як Спіноза і Шеллінг.

У світі панують дві сили — будуюча і розбиваюча, пробудження їх спричиняє вогонь, однак їх урівноваження і спрямування неможливе без вищого диригування (це вже висловив він у першій своїй роботі). Бог як головний диригент зводить усе до певного плану, як диригент у хорі. Про нього свідчить і саме життя, котре від найменшого організму до макрокосмічного устрою є гармонійно упорядкованим і спрямованим в одне, — закінчити необмежену роботу, (напр[иклад], там вічний рух, тут обіг крові).

Тоді у великому природньому процесі іде вічна зміна, але над нею стоїть буття — вмирають форми, щоби зродилися нові — і так смерть одного є основою для буття іншого. Бог стоїть між двома факторами як управляючий принцип, головний агент, з цього і виходить фіналістичне спрямування світу.

Тому Бог є компасом у всіх явищах (і приклад для людини).

Образ зовнішнього світу будує Довгович «згідно з новим порядком», тобто творить свою систему. Тоді, коли гравітація Ньютона видиться абстрактною і окультною, видить він прообраз світової сили у «спорідненні» —

«affinitas»-«atyafisag» (щось на манір магнетизму: магніт деякі тіла притягає одним полюсом або відштовхує — як також електричність). На основі того він приходить до висновку, що в цілому універсі тіла подібні собі — споріднені тягнуться до себе, а різнорідні віддаляються. Такими центрами суть земля і сонце. (Тому і не падають на себе небесні тіла, а стоять від себе на певну віддаль залежно від свого складу, тобто чи суть гомогенні, чи гетерогенні, чому перешкоджає і повітря.)<sup>1</sup>

Довгович окремо від інших ділить небесні тіла на:

1) стоячі (Sidera centralia) — котрі стоять — сонце, довкола яких інші ходять, — планети, хоча і вони довкола центральних;

2) місяці і драбанти;

3) нейтральні, що з ніким спільного не мають і вільно ходять по небесному просторі, також і форма їх нестала тоді, коли перші та другі різняться від них і тим, що мають досконалу кулясту і означену дорогу. Сонце якби по середині них, але у Довговича все в русі і ніщо не стоїть, тому і воно стремить (є у відношенні) до іншого, вищого центру. Його оточує довкола море вічного вогню, від нього тепло і світло.

---

<sup>1</sup> «...тіло В краще притягується до С, аніж до А, а до іншого У залишається індиферентним. Хімічні дослідження показують, що першооснова залишається чистою, коли С притягується до В або В притягується до іншого чи відштовхується (приблизно так, як магніт до заліза). Всередині того співвідношення є більше спільного, аніж у відношенні до іншого. До нього дане співвідношення є слабим. Чистота першооснови цієї суміші виражає однорідну половинчатість пропонованої композиції. Зміна першооснови приводить до появи неоднорідності. (Про порядок Всесвіту. §109. //Верхньоугорська Мінерва. — Кошиці, 1828. — С. 1688-1689). (Переклад з угорської — Р. О.).



Такий шар світу оточує у вищих сферах і землю, тільки він слабший. Сонце віддає своє світло планетам, драбантам і т. д.

Тут відбувається свого роду маніпуляція (не еманация). Планети отримане нагромаджують. Тому нема втрат. Тіла небесні обертає повітря своїм впливом.

Однак ясний образ життя всесвіту, а також опору для його пояснення дають Довговичеві роздуми над третім розрядом небесних тіл, тобто нейтральними небесними тілами. Сюди належать передусім комети і метеори, котрі в своїй основі однакові, хоча і прийнято іншими вченими розрізняти багато таких небесних формацій, різного походження. Комета народжується, як й інші небесні тіла, в небесному просторі (де також не порожнеча, але повітря) під впливом закрутів, викликаних вогнем у повітрі матерії і т. п. Тут з матерії, які там знаходяться (з елементів усе складається і розкладається на елементи), під впливом вогню і тиску повітря, що припиняють розкладаючу силу, формується спочатку газове ядро (nucleus), потім — атмосфера і хвіст або борода комети. Це вже комета.

На початку ні до якого небесного тіла не прихилиється, бо вогонь ще не встиг розділити в ній матерію (тому вона тягне проти себе і нікуди не прихилиється на основі спорідненості). Через її величезну масу (але рідку і легку пропорційно до її величини) повітряні струмені легко відносять її у світовий простір, у котрому вона і блудить. Число комет у небесному просторі безмежне. Вони постійно народжуються і зникають: властиво перемінюються в метеори (літаючі звізди). Останні в свою чергу суть не що інше як комети, які передчасно постаріли. Це значить, що ядра їх вистигли, а гази розплинулись, залишивши тільки тугі ядра-метеори, що падають на нашу землю (тому вони і бувають різної величини та, як правило, круглі, подеколи

здеформовані). Коли вони плавають так світовим простором і натраплять, напр[иклад], на нашу землю, котра їх через незначну величину не відкидає своїм ротаційним рухом, а, як і споріднені, тягне до себе, вони тоді падають на землю. Пройшовши крізь атмосферу землі, нагріваються і творять ті прояви, котрі видяться вночі в просторах над нами і котрі люди називають різними іменами. Тому твердить Довгович проти інших, при ньому ще живих теорій, що метеори не можуть бути каменями, які вилітають з вулканів, а ті світільні явища, котрі видимо, — проявами електричності і т. п. Оті світільні явища роблять падаючі метеори в атмосфері над ними; відпадає також поняття комет, як таких, що постійно кружляють і повертаються, котре одночасно є знаком і того, що в універсі не панує та закономірність, яку передбачає Нютон.

На тій основі виступає Довгович проти Дісмана<sup>1</sup>, критикуючи його, що комета, котра має появитися 1832 року, не може зіткнутися зі землею, бо земля на викладених вище принципах відкине її від себе вже як велике тіло, хоч би й вона була споріднена зі землею, бо комета не стремить до жодного центру і т. п.

---

<sup>1</sup> Дісман передбачав, що комета, котра має з'явитися 1832 року, зіткнеться з нашою землею. Вона може стати драбантом землі (як буде менша), а як – більша, то зіллється зі землею. Від того зіткнення можуть проявитися різні катастрофи на землі: бурі, вітри, розлив моря, а через збільшення маси настануть нові відносини (наслідком сили притягання) в обертанні землі довкола сонця. Ймовірно, що комета безмірної ваги зможе віддалити землю від сонця, внаслідок чого бракуватиме достатньої кількості тепла для вегетації рослин і звірів і т. п. (Назва статті Довговича – «Про комету 1832 року» //Науковий збірник. 1829. – Т. X. – С. 96-101. Назва перекладена з угорської – Р. О.).

Побудувавши свою космогонію таким чином, приходить він поволі і до більш спеціальних наукових проблем, менше-більше пов'язаних з його космологічною системою і пояснює їх згідно зі своїм новим розумінням світу. Так і пояснює він у згаданій вище статті приплив і відлив моря (tenger duzzadas, aestus maris, Fluth und Ebbe) і на противагу теорії Ньютона про притягання твердить Довгович, що тут не притягання грає роль, а натиск місяця на атмосферу (якийсь наплив повітря і т. п.) землі, чим вона натискає на поверхню моря, внаслідок чого море піднімається і настає приплив, а коли перестає — то відплив. Подолавши всі труднощі, які випливають з теорії Ньютона в цьому відношенні, спритно виходячи зі свого принципу, Довгович вміє влучно і геніально пояснити поставлену ним проблему (схиляючись тут частково до Декарта). Однак пропоновані ним принципи не все вистарчають, тому трапляються непослідовності, напр[иклад], у барометрі ртуть понижує електричність і т. п. Це можемо сказати і про його пояснення землетрусів (Tud. Gyujt. 1829).

Довгович дійсно побудував свою власну систему світу на філософській основі (як це видимо в інших філософів — Декарта, Ньютона, Канта, а почасти Лейбніца і Шеллінга, із системами яких він був добре знайомий). У його (хоча і не багатьох) писаннях проблискує геніальна глибина думок, що проявилася вже у красному і вичерпуючому завдання стилі. Він говорить із повним переконанням і вірою у правоту своїх думок і виступає проти Ньютона та ін. з реальною силою поставлених ним принципів; знаходячи слабкі місця пануючих думок, виставляє зі свого боку доведені приклади. Тим Довгович у дечому передбачав те, що пізніше наука поставила за правду і підперла важними доказа-

ми. Про них Довгович міг лише здогадуватися, але й сам би привів, коли б не був тільки парохом довжанським, великолучанським, мукачівським і, як деколи підписується у «Мінерві», унгарським. Та, безперечно, на свій час був Довгович великим ученим (посмертну бесіду про нього вголосив у Академії Ференц Толді) і філософом, наділеним творчим духом, думки якого западають у ланку західної філософії, як її наслідок і як її продовження.

Задумав Довгович видати і книгу про людську душу (*Librum philosophico-psychologicum*): «Підсумкове дослідження про природу розумної душі» і хотів її присвятити «на честь новоствореної угорської Академії». Так був би він дав сформовану і викінчену філософічну систему. Як сам зазначив, хотів тут він подати свої спостереження над проявами розумної душі, зрозуміло, згідно з новим поглядом. Як це Довгович хотів зробити, можемо лише догадуватися. Міг він подати уяву про душу згідно зі своєю системою, як твір Божий, як найвищий ступінь у ряді живої природи, зарядивши її у схему свого вчення про універс, а тоді пояснити її як залежну від проявів фізичних, поставивши їй за мету слідування мудрості Божої, що відбивається в універсі. Як він згадує в одному місці, прояви душевні (головні болі, кровотечі і т. п.) спричиняє тиск повітря і зміни в атмосфері. Отже, Довгович виразно відчував залежність душевного життя від макрокосмосу, не входячи у парапсихічні проблеми, зовсім реально на основі фізичних законів (тому і ставиться він до «забобонів» Ньютона так упереджено).

Нарешті на завершення можемо дати характеристику Довговичу як філософа і як людини. Довгович відзначався передусім високим стремлінням до величавого і досконалого. Він будує теорію небес, а з нею і «храми Божіе» у

Довгому, Задньому, Березнику, Великих Лучках, закладає і основу для храму в Мукачеві<sup>1</sup>, де планував і школу заснувати. З іншого боку це — практичний господар, садівник, виноградар і бджоляр, побудував фарський дім у Довгому, в Мукачеві, де розвів іще сад і винницю; у рукописі залишилася після нього і книга «Колекція бджоляра»; годинникар. Муж усесторонньо чинний, якого цікавлять і справи єпархії; у цьому погляді і літературно чинний. Написав життєпис еп[иско]па Поповича для «F. M. Minegva» (1827), далі — латинські та ін. оди визначним особам (напр[иклад], «Угорський леоніно-елегійний вірш на честь Агнеси Візер», (Варадин, 1807), «Руська ода до пам'ятника Й. Ковачич» (Буда, 1807), «Елегія на ім'я пана Яна Станковича, професора теології» (Трнава, 1809), «Епідекій на смерть його Преосвященства Андрія Бачинського, Єпископа Мукачівського» (1810), «Написи на катафалку з нагоди похорону Бачинського» (Кошиці, 1810), «Сапфічна ода угорська на честь Преподобного пана Івана Чурговича, капітулярного вікарія» (1831).

Він одночасно добрий і пильний священик (залишив після себе книгу проповідей у рукописі «Похоронні та святкові проповіді в 4 великих частинах на латинській мові складені»), і патріот (пише проти Чапловича), музикант (компує пісні, засновує хор), маляр і т. п.

Довгович дуже любив точність, щадив час (не хоч кого приймав на авдієнцію), але любив і загуляти (як стверджують перекази його знайомих, а також його вірші). Ці всі суперечності у характері та діяльності Довговича стануть нам зрозумілі, коли уявимо себе на його місці. У нас усякий вчений проявляв різносторонню чинність, мусів не раз виконувати різні функції, і є помітним скоріше по зовніш-

<sup>1</sup> Був побудований [у] 1857 [р.]

ній, аніж по внутр[ішній] стороні<sup>1</sup>. Також ясно чому писав Довгович переважно по-латинськи і по-мадярськи. Переріши своє оточення, він не міг знайти інший спосіб для виявлення своїх духовних сил (як писав і Лейбніц по-французьки для німців, будучи німцем, що у науці, а передусім у філософії практикується і тепер). Треба взяти до уваги і те, що це була латинська доба руського письменства. Однак його біограф лише частково має правду, коли характеризує так: «Безсмертныя его заслуги составляют многообразныя умственныя произведенія и неутомная дѣятельность его на поприщѣ литературном. Судя по чрезвычайной живости его ума и отсюда происходящей перемѣнчивости в преприятіях, мы легко можем объяснить себѣ, почему он не занимался одного рода наукою, а гонявся будьто за всѣма таинствами ея. Он увлекался поезією, уже тут же покидает ее и береться за филозофію. Вдруг переходит к теологіи, отсюды устремляея к астрономіи, вскорѣ становится естествоиспытателем, и уже возвращаея к серіозным и положительным предметам...» («Церковная Газета». — 1858. — № 8. — С. 62). Філософія потребує всесторонності, а передусім знання інших дисциплін; це у Довговича лише засіб філософствування і для вибудування своєї системи. А Довгович посилено до цього стремів.

Тому значення Довговича для підкарпатської науки велике, і сміло можемо поставити його поруч великих його сучасників, хоча його почасти і забули. У Довговичеві відображається і характер його народу — стремління до ве-

---

<sup>1</sup> Родинні справи Довговича: жінка його була донькою Івана Ляховича, пароха унгарського, який рекомендував і Довговича на фару унгарську, але завадив Лучкай. Мав сина Адама, що помер дитиною, дві доньки і сина Антонія, священника.

личавого і загального — більше, як в інших наших славних мужів.

## V

По Довговичеві і Лодієві філософічна думка і ширші наукові стремління зупиняються. Приходить доба інших інтересів — доба після [18]48 року, бурхлива і повна культурних змін. Настає доба більшого зацікавлення красною літературою і народом. Починається доба національного усвідомлення, а звідти — звернення до просвіти народу, пробудження ширших народних мас, де бере перевагу наука про народ. Те занурення у теоретичну науку, чим характерна у нас латинсько-мадярська епоха, тепер випадає і розпливається. На поверхню виступає ряд загальних проблем, котрі може вирішити передусім література, філологія, історія і т. п. Під натиском нових обставин у ту сторону обертається весь духовний інтерес нашого інтелігента. Духовне життя конкретизується у церкві, котра (як грецька церква) в основі має характер філософічний. Такою вона передається і в ширші маси народні через зрозумілу книжну мову, проповідь і т. д.

Тут треба пригадати твори Духновича, які відображають у собі певну філософічну думку (чи лише лектуру), а часті і його рукописи (один із них відкрив і описав А. Кралицький<sup>1</sup>). «Нічні роздуми Олександра Духновича, священника Пряшевської єпархії» походять десь із 30-их років. Природно, що й інші роздуми, які десь пропали, теж несли у собі частину його світогляду. У поезії Духновича відбивається той релігійно-містичний світогляд, що і в інших наших поетів: віра у вічність буття, вищого, розумного прин-

<sup>1</sup> Листок. — 1892. — № 4. — (Кореспонденція із Мукачева).

ципу в світі, де всяка зміна це лише форма, в якій проявляється вічний принцип — Бог. Так характерний нам містицизм. Його представляє ода «Бог»<sup>1</sup>, котра, очевидно, зі всіх областей впливу знайшла у нас найбільш сприятливий ґрунт.

Була друквана вона декілька разів у нас — у «Поздравлені русинов» (1852), потім у «Місяцеслові» (1868) та ін. (а у «Церковній газеті» (1857 р., ч. 4, с. 34) і «Гимн Богу» Д[ержавіна]). Вона не лише була знана і сприйнята усіма, але й знайшла відголос у наших визначних поетів: у Духновича («Мысль о Бозѣ»), Павловича («Воздыханіе», «Истина»), Ставровського («Вечерный звон»), Фенцика («Источник»), Сільвая, Злоцького та ін. Вона стала показником того духовного стремління наших письменників до осібної філософії.

Разом із зміцненням духовного життя росте поволі і самобутна, під покровом церкви культура, тези якої переходять у народ і перебираються народом, і так формується народний світогляд. Церква формує погляди наших широких мас, передаючи свою внутрішню філософію. Література чинить навпаки. Із того і черпає наша література свої характерні знаки і самостійність.

## VI

З усього, що писалося потім із більш-менш філософічним підходом до теми, на першу увагу заслуговує творчість Василя Гаджеги, автора двох визначних підручників філософії.

---

<sup>1</sup> Францев В. Державин у славян. — Петроград, 1924. — С. 77 та ін. (Бог Державіна — це Верховна Істота без початку і кінця, як у Спінози).



Василь Гаджега народився 1864 [р.] в Руській Полянї на Мараморощинї. До гімназії ходив в Унгварї та у Левочї. У 1881 р. поступив до богословської семінарії в Унгварї. Після закінчення доповнив ще свої студії у Відні та в Інституті Августинеум, де у 1887 р. досягнув докторату з богослов'я. Був десь десять літ священником у Сиготї, в Уйгелї та ін. Потім дістався до канцелярії єпископа як секретар. Пізніше став професором богословської семінарії, причому опікувався й інтернатом. Пізніше був парохом цегольнянським і став каноніком. Василь Гаджега, окрім літературної діяльності, був надзвичайно чинним. Перед війною — у Товаристві Василя Великого, редагував «Науку» і т. п. Як письменник був чинним у всіх тогочасних виданнях (передусім, як історик). Лише після війни написав більше як 30 цінних студій з історії. Помер у 1938 р. загально визнаним і великозаслуженим ученим. Будучи професором богослов'я, написав він, між іншим, два підручники з релігійної філософії — «Lenyutan-Ontologia» (Унгвар, 1903) і «Tarneszetbolcselet es vilagnezet» (Унгвар, 1909). Обидві книги писані з теологічного боку і з тою метою, щоби служили добрими підручниками у богословських семінаріях. У першому («Lenyutan-Ontologia») дає автор конспект онтології з оглядом на томїстику. Як сам у вступі відзначає, він нічого не додає від себе, а написав після інших: взяв за основу передусім підручники А. Штокля, Ф. Еггера, М. Россета та ін., а передусім беручи до уваги вчення святого Томи Аквінського, його «Summa contra Gentiles» і «Summa Theologica». Книга ділиться на чотири розділи: 1) що таке сутність; 2) які властивості сутностей; 3) походження сутностей; 4) які є сутності. У цих чотирьох розділах Гаджега подає томїстичну католицьку онтологію, не ставлячи нових правд і доказів, стараючись тільки без суперечок і внут-

рішних протиріч ясно і глибоко представити дану систему в її викінченій будові (без головного огляду на неотомізм). Цей підручник онтології вдався дуже добрим і влучним. Не тільки тому, що був схвально зустрінутий фаховою критикою, але і тому, що був єдиним у свій час.

Є це властиво наука св. Томи про сутність у модерному освітленні, котра припускає, що сутність є частиною і проявом загального, як число і безкінечність. Тому звідси прямо слідує і сутність екзистенції Божої як сутності необмеженої і т. п.

Далеко більшою і складнішою є його друга книга «Натурфілософія і світогляд». Чоловік, згідно з Томою Аквінським, є посередником між природою і Богом, як з'єднуюча ланка, тому і метою його є стремління до Бога, яке у дійсності лежить у всій природі. А природа у свою чергу є відображенням того стремління: образ Божий — природа, як зеркало, відбиває Божу думку. Тоді світ — це книга, в якій можемо читати Божі думки, видіти його величність, мудрість і справедливість. Чоловік по своїй натурі стоїть між природою і Богом. Однак ці прості чи вічні думки потребують сталого пояснення і висвітлення, бо книга природи складна — передусім треба рішити суперечки, викликані різними науковими поглядами і думками. Природа, коли до неї підходити з боку чисто наукових розумових тверджень, все свідчить про ту Божу присутність у Всесвіті, причому всякі твердження з філософічними основами не встоять, як наприклад, монізм, котрий, крім одухотвореної матерії, не знає жодну іншу екзистенцію. Матерія сама у собі має мету, а дух чоловіка — се лице, окциденція матерії і т. п. Але наукою, врешті, монізм був визнаний не витриманим. У науках більше панує здогад і сліпа віра під різними означеннями, як раз на все ясна правда. Щодо сис-

теми світу та інших природних явищ, то тут сутність, початок сили і т. п., які і при інших явищах природи, не вдається вияснити без припущення екзистенції Творця, принципу, котрий є над природою. Це відноситься і до розвойової [еволюційної] теорії, наукова критика якої вказує не на її слабкі сторони, а доводить на ній творення чоловіка в часі, якщо, навіть, розвій і був насущним фактом. З того погляду і чудо в природі є настільки реальним, як й інші явища, бо й в природі є реальним фактом, назв'ємо його хоч якоюсь неозначеною силою. Так Гаджега розбирає все природне вчення про чоловіка, урівноважуючи його з основними твердженнями релігії, проявляючи при цьому глибоке знання і спритність думання.

Філософія Підкарпаття у сучасності (згадаємо її тут принагідно) відзначається тим, що і у минувшині. Вона виростає як принагідне явище, яке походить з інтересу одиниць та, водночас, як прояв загальнолюдської культури, але не прив'язується до жодної традиції.

У сучасності займається у нас стислою філософією д-р Стефан Фенцик, який цікавився частково інстанцією сутності. Він автор ряду праць, наприклад, книги «Свята гора Геллерт та історія філософії» (Будапешт, 1918). Відзначимо також, що наша університетська молодь останні роки живо віддавалася студіям філософії, переважно у Празі, де панували тоді позитивізм і релігізм. З наймолодшої генерації стислу філософію популяризував Ф. Потушняк, який схиляється часто до ідеалізму — філософії духу феноменологізму. З чужих філософів працювали у нас якийсь час соціологи А. Сорокін та І. Шаповал («Основи суспільності»).

Підкарпатська філософія як цілість хоча і є проявом одиниць, які часто не знали один про другого, та все-таки має у собі окремішні знаки, що характеризують народ. Це

— стремління до вищого (свого роду містицизм) з перевагою розуму над серцем і стремління до широкого горизонту людської думки. Загально можемо її характеризувати як випадкове, не групове явище, яке вповні виростає із пня окцидентальної філософії, як прямий, без сторонніх впливів її прояв, та при цьому самостійний, незалежний від інших народних філософій. На тій основі можна говорити про самостійну підкарпатську філософію.

## СКОВОРОДА І ЗАКАРПАТТЯ

(Перший період його творчості)

***Все не наше, все погибнет и саміи  
болваны наши. Одни только мысли  
наши всегда с нами, одна только  
истина вѣчна, а мы в ней, как  
яблоні в своем зерні, сокрѣмся.***

*Басни Харьковскія [з передмови]*

Значення Сковороди для розвою української та російської філософської думки вичерпуються безпосередньо приведеними словами Ерн:

«В лице Сковороди происходит рождение философскою разума России, и в том первом лепете звучат незнакомые новой Европе ноты»<sup>1</sup>. Філософія Росії та України показує прямо на отців церкви, що не мають відношення до раціоналізму, тому для неї незвичний той пласт, який підняв, за Ерном, Сковорода. Він виступив як геній-самітник, ведений просто силою свого таланту. Сковороду характеризує «старанность и тривожность мысли», інтерналізм (на відміну від екстремізму), завдяки чому приходиться до символізму, який в російській літературі прийняв спеціальний відтінок і знайшов вираз передусім у літературі (Тют-

---

<sup>1</sup> Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – М., 1912. – С. 332.

чев, Достоевський, Вс. Іванов, Соловйов). Сковорода перший заговорив «о женственности сущности мира», «о таинственном отношении к деве, превосходящий разум премудрых». Це прозріння є основою нової чисто російської метафізики, а звідси прямо показує на В. Соловйова і С. Блока. Також Сковорода «первый заговорил о целом человеке», а тим самим і він є батьком слов'янофільства... Ми додамо, що він великий діалектик і тим має відношення до сучасної філософії. Є у нього і виразні матеріалістичні думки.<sup>1</sup>

Філософічне становище Сковороди своєрідне. Він перетворив прихоплені ним думки Європи, пропустивши їх через фільтр свого генія, створив зовсім своєрідну філософічну систему. Став образом генія полум'я, що дає могутні паростки зі своєрідного пня. Але все-таки, який би геній не був, він зв'язаний з духом свого міліє, на якому росте. Його сила в тім, наскільки він осамостійниться там і зможе чинити зворотній вплив. Ознаки ці знаходимо і в Сковороди.

Обставини історичні так склались, що нова філософічна думка у ХІХ ст. йшла до України, а також Росії зі Закарпаття, так, як ішла з південних земель слов'янства культура в старовину. Це можна сказати і стосовно філософії Григорія Савича Сковороди. І Угорщина була таким краєм із географічного і культурного боку, звідки могли перехоплюватися нові думки до Росії і робити там свого роду відродження, як країни прямо з'єднаної зі заходом, а через закарпатських українців — зі східним слов'янством.

---

<sup>1</sup> Трахтенберг С. Очерк философии Григория Сковороды //Под знаменем марксизма. – 1944. – №4-5. – С. 36-50; Його ж. Нарис філософії Григорія Савича Сковороди //Тичина П., Попов П., Трахтенберг О. Г. С. Сковорода: 3б. доп. з нагоди народж. 1722-1942. – [Уфа]: Вид. АН УРСР, 1943. – С. 10-20.

Року 1750 був Гр[игорій] Сав[ич] Сковорода відряджений дяком до Токаю, при тамошній православній церкві. Власне з 1714 року почалося пряме постачання токайського вина у російський царський двір, бо Петро Великий так влюбився в нього під час перебування в Карлових Варах, що пив його цілими глеками. Від 1733 року постачання того вина у кількості 150 анталів у рік було доручено Ф. С. Вишневському. Вже у 1745 році справі приділили ширшу увагу, передали затвердженій комісії, яка не тільки закупо[ву]вала високі сорти домашнього вина, але й сама займалася виноградарством і почала посилати у тодішній Петербург до 100 000 пляшок у рік. Єл[изавета] Петрівна Вишневському послала на поміч і його сина Гаврила, щоби привчався і міг заступити батька в припаді хвороби. Після смерті батька у 1749 р. він зайняв його місце і досяг успіхів. З ним пішов туди і Сковорода напевно 1750 року.<sup>1</sup> Але розширення доставки і закладення виноградника потягло за собою і збільшення персоналу. Крім самого генерал-майора, його помічника і 15 драгунів, жило там багато помічників майстрів і прислуги. Отже, постала потреба і в священникові та дякові, молилися вони спочатку в церкві, яку побудували грецькі купці, що поселилися були в Токаї. 1751 р. вони якраз просять дозволу на будівництво нової церкви, бо ця не вмещала тоді вже і половину вірників, число яких збільшилося через москвичів. Колонія руська від початку була тереном в оці рим[о]-кат[олицької] церкви та державним урядом, які бачили в ній джерело, з котрого може ширитися схизма між тими, що тільки вступили в унію (напр[иклад], закарп[атські] укр[аїнці]). Зрозуміла ненависть до схизматиків, та не менший страх був перед шпигунством, а

<sup>1</sup> Петров А. К биографии украинского философа Григория Саввича Сковороды // Киевская старина. – 1903. – Т. 81. – С. 10-18.

в припадi i претензіями російського царя на частини, заселених слов'янами (закарп[атські] укр[аїнці] та ін.). Схизма була тут тільки прикриттям страху i ненависті. Хоч як не любилося урядам, колонія ця втрималася аж до кінця xviii в.<sup>1</sup> Багато з москвичів там поселились, а їх нащадки живуть i донині, сліди яких знаходимо в архівах міста.<sup>2</sup>

Перший раз був там священиком Корнелій Романов із дяком Микитиним. Після нього прийшов священик Юстин Фальківський. У нього дяком-церківником був Сковорода (1750-1755). Від 1753 до 1768 р. священиком був Езекіїл Дяківський. Ковалинський, найбільш правдивий i найстарший біограф Сковороди, каже: «Круг наук, преподаваемых в Киевѣ, показался ему недостаточным. Он возжелал видѣть чужіе краи. Скоро представился повод к сему, и он воспользовался им всеохотно. От двора отправлен был в Венгрію к Токайским садам, генерал-маіор Вишневській, который для находившейся там греко-россійской церкви хотѣл имѣть церковников, способных к службѣ и к пенію. Сковорода, извѣстен знаніем музыки, голосом, желаніем быть в чужих краях, разумѣніем нѣкоторых языков, представлен был Вишневському одобрительно и взят им в покровительство. Путешествуя с генералом сим, имѣл он случай, с позволенія и с помощію его, поѣхать из Венгрии в Вѣну, Офен, Презбург и прочія окольныя мѣста, гдѣ, любопытствуя по охотѣ своей, старался знакомиться наипаче с людьми, ученостью и знаніями, отлично славивыми тогда. Он говорил весьма исправно и с особливою чистотою латинским и немецким языком, довольно

---

<sup>1</sup> Гл.: Петров А. К истории «русских интриг» в Угрии в XVIII в. //Карпаторусский Сборник. – Ужгород, 1930. – С. 124-125.

<sup>2</sup> Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань, 1914. – Т.1. – С. 369-370.



разуміл еллинській, почему и способствовался сими доставить себѣ знакомство и пріязнь ученых, а с ними новыя познанія, в своем отечестве не имел и не мог имѣть... Возвратясь из чужих краев, наполнен ученостію, свѣдѣніями, знаніями, но с пустым карманом, в крайнем недостаткѣ всего нужнѣйшаго, проживал он у своих прежних пріятелей и знакомых».<sup>1</sup> Легко може бути це і правдою. Сковорода ці, недалеко розташовані місця, навщивляти міг. Презбург [Братіслава] лежить від Токаю 300 км, Відень — 350, Оффен [Будапешт] — 200, для чого потребував він пішки, будучи добрим ходаком, 10 днів). У тім часі в Угорщині не було сполучення поштою, шляхи були дуже погані, а до того небезпечні, саме це утруднювало подорожування. Як довго перебував Сковорода в цих місцях не можна сказати, але що це недовго тривало можна здогадатися, беручи до уваги службу Сковороди. Політичні обставини того часу в Угорщині та в навколишніх державах, як і службове становище Сковороди, не могли допустити його далеких мандрівок із Токаю. Не мав на це він можливості, часу і способу. Тодішні умови самі виключать це, тим більше мандрівки по Німеччині, Польщі, Італії, про що пише Гесс де-Кальве.<sup>2</sup> «Про ці мандрівки не згадує Ковалинський, — пише Багалій, — і зовсім неймовірно, щоб він промовчав про це перед своїм улюбленим учителем і другом.»<sup>3</sup> Тим більше, що сам Ковалинський бував за кордоном і певно був би торкнувся цьо-

---

<sup>1</sup> Ковалинський М. Житие Сковороды Григория написано 1796 г. в древнем вкусе. — Харків, 1934. — С. 3.

<sup>2</sup> Гесс де-Кальве Г., Вернет И. Сковорода, украинский философ //Украинский вестник. — Харьков, 1817. — Ч. 6. — С. 108-110.

<sup>3</sup> Багалій Д. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. — [Х.]: Держвидав України, 1926. — С. 43.

го. Вказівки Гесс де-Кальве хоч і заперечити не можемо, все-таки це ближче до легенди, якими він викликає до себе недовіру,<sup>1</sup> бо пише життєпис Сковороди з поетичним підходом, а не строго науковим стилем. Щодо подорожі по Німеччині, то на це є вказівки у ще одному неавтентичному джерелі — Вел[ико́му] Унів[ерсальному] Словнику П'єра Ларуса (1865-1876). Тут говориться, що Сковорода після завершення духовної академії даремно прохав дозволу поїхати за кордон, аби завершити свої студії. Тому потаємно від свого начальства помандрував до Пешту, а звідти, завчивши німецьку мову, — до Галле, де досягло тоді найвищого блиску навчання Хр. Вольфа. Сковорода віддавав тут протягом трьох літ студіям метафізики і теології, виконав переклад творів І. Златоустого і написав також байки, що до тепер збереглися в устах жителів України. Далі там говориться про те, що він боровся з уніатами, але відмовився вжити насилля на пропозицію думи, попав у немилість, повинен був переховуватися і п[одібно], передбачив своєю смертю, сам викопав собі могилу і п[одібно].<sup>2</sup>

Тоді, коли звістка про Токай, Оффен, Пресбург є безперечною, то подорожі за кордони Австрії можна вже з вище наведених фактів віднести до байок. Які були тяжкі та довгі подорожі засвідчують і записки мандрівних дяків, до котрих вчені причисляють і Сковороду. Життя Сковороди було саме по собі життям мандрівного філософа, глибокого народного філософа, таке, що давало поштовх для постановлення легенд про нього. Раз був Сковорода за кордоном в

---

<sup>1</sup> Эрн В. Вказ. праця. — С. 57.

<sup>2</sup> Про цю звістку правдиво пише Ковалівський як про дотепний романс про Сковороду (Гл.: Ковалівський А. Легенда про Сковороду у французькому словнику //Червоний шлях. — 1923. — №1. — С. 226-227).

Угорщині, як же не злучити його мандрівки з Німеччиною, центром філософії, або з Італією, джерело філософії Сковорода — це також жива загадка, що дало поштовх до прийняття цих легенд за дійсний факт як Гесс де-Кальве, так і автором статті у словнику Ларуса. Від цього неохоче відмовлялися й інші дослідники. Однак і сама його творчість не подає до цього приводу. Ковалинський пише, що Сковорода, відбувши три роки у Токаю, сам захотів повернути додому і, мабуть, мав на це обумовлене право.

У тодішній Угорщині міг Сковорода зустрітися майже з такими думками, що й у Німеччині і т. д. Тут було завжди таке напруження думок і проблем, що й на Заході. Угорщина та інші області були резонансом духовним Заходу. Про вченість Сковорода багато не знаємо. Його приманювала античність. Знав Платона, Ізократа, Демосфена, досократиків, Арістотеля, Епікура, Плутарха, Марка Аврелія, Філона (єврейського), Лукіана, Цицерона, Діонісія Ареопіту, Максима Конфесора, Григорія Богослова, Йоана Злотоустого, Ізідора, Василя Великого, Євгарія, Августина. У його творах зустрічаємо згадки про Ньютона, Коперніка, про циркуляцію крові, електрику, астроном[ічні] обсервації і т. д. Але при цьому, пише Ерн, він і малої уваги не звернув на пануючі в Європі розумові настрої.

Сковорода сам нічого не говорить про впливи на нього нової філософії. Але це не значить, що їх не було. Раз він знайомився з філософією і вченими людьми в Австро-Угорщині, пізнав тоді і ті філософічні течії, які там панували.<sup>1</sup> Хоча у своїх писаннях Сковорода про мандрівку не згадує, але у байці 28 — «Олениця й Кабан» суть слова: «В польських і венгерських горах Олениця увидів домашняго

---

<sup>1</sup> Собрание сочинений Г. С. Сковороды / [Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича]. — Спб., 1912. — Т. 1. — С. 64.

кабана...» та слово «іштен», яке споріднене у нього зі словом «істина». Мусіло його цікавити, що думали місцеві філософи. Тим більше, що перебував там у віці, в якому у філософічно думуючої людини зав'язується світогляд. Д. Чижевський, який працював на Заході, такої ж думки: Сковорода далі Оффену, Пресбургу не був, але все-таки допускає вплив на нього німецької містики (Вейгеля, Екгарта, С. Франка, Сілезіуса та ін.), твори яких міг читати на Україні, бо були в бібліотеках)<sup>1</sup>.

У тодішній Угорщині жили ті самі філософічні зацікавлення, що й в інших західноєвропейських місцевостях, студенти з Угорщини ходили звичайно навчатися до чужих країн, передусім до Німеччини, а повертаючи додому, приносили з собою нові думки, нові книги, поширювали їх і по-своєму трактували. Точилися тоді жваві суперечки між картезіанцями, лейбніціанами і старшими теологічними школами, взагалі августиніанцями. Все, що на Заході було на овиді, знаходило свій живий і гарячий відгомін і тут. У тій добі після сильного протикартезіанського наступу езуїтів починає приходити до поваги наука Декарта. Вже від самих початків стрічаємо її вплив на території Мадярщини в ряді філософів, природознавців, протестанських теологів. Ім'я Декарта було тоді незвичайно голосним. Тоді тільки закінчується боротьба між декартівською і нютонівською системою світобудови. Ньютон переміг як астроном, Декарт — як філософ. І, звичайно, на окраїнах спалахує те, що починає погасати в центрі.

Суть картезіанства становить і суть філософії Сковороди. Долучаються до неї лише пізніші поняття, протилежні

---

<sup>1</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Прага, 1931. — С. 35; Його ж. Філософія Г. С. Сковороди. — Варшава, 1934. — С. 206.

мислі, самостійно додумані або запозичені з містиків. З цього приводу примітна стаття О. Єфименко, у 2 главі котрої авторка, аналізуючи його філософічну систему, твердить, що «он был мистиком и был рационалистом», а намагання пояснити все Біблією є лише додатком до його пантеїстичної концепції — «как только мы отвлекаем концепцию Сквороды от сопровождающих ее внешних наростков, дух великого еврея (Спинозы) властно навязывается сознанию»<sup>1</sup>. Вона вбачає також дуалізм у Сквороди.

Взагалі погляди, які встановилися тепер про нього, можна звести на декілька груп. Одні вважають Сквороду раціоналістом (О. Єфименко), другі містиком (І. Срезневський, І. Снегирьов, В. Ерн, Д. Чижевський), треті — філософом без системи (Ф. Кудринський), четверті — філософом уповні самостійним, ні від кого незалежним, який демонструє оригінальну думку, доповнюючи її з різних систем — «странный философ» і т. д.

Беручи все це до уваги і приділяючи кожному долю правди, мусимо признати, що у першому періоді творчості у нього в'язка філософічна система, її витoki — нерозривні із пануючою лінією філософії, котра йде від Платона через синкретизм (Філон Александрійський), Августина, середньовічних новоплатоників до Декарта і його школи.

Безперечно, через знайомство з цими творами усталюється в розумі Сквороди система, овіяна релігійним символізмом, що киває на Августина-Декарта. Його думки йдуть тим напрямом самі від себе, розвиваються у твердження, які нагадують Мальбранша, але не залежні від нього. Із цієї лектури і піднятий спосіб виразу в Сквороди. Пізніше цей первісний вплив суттєво вичерпується і

<sup>1</sup> Єфименко А. Философ из народа //Книжки недели. – 1894. №1. – С. 7, 19-21.

переходить у релігію — моральне пошукування. Досить розглянути його перші твори, аби переконатися у цьому. Той період творчості проходить під гаслом «пізнай себе». Перший його філософічний твір «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе» мав бути написаний приблизно 1769 року. Сковорода підбирає відповідний символ для свого діалогу. Нарцис — це молодець, що вдивляється у себе і сам закохується у себе. Таким чином, і Сковорода хоче привести читача до пізнання своєї сутності, а значить задивитися в себе, пізнати свою природу — «чудо явленное во водах Наркіссу». Людина звичайно не видить себе, тому що їй доступна лише зовнішня сторона. Однак то не ціла людина, бо тут випадає найголовніше: суть, яка становить її розум, серце. Людина звикла признавати дійсність те, що сприймає помислами, забувши зовсім за сутність — внутрішню у природі та у відношенні до себе. Вона не знає іншого, окрім того, що зразу схоплює. Лиш те пізнання є правдивим, яке виходить із пізнання суті: розумове та самопізнання, а через себе і світу. А це не що інше, як декартівська «інтуїція», по-своєму пережита і виправдана. І Лука у діалозі, до котрого повчання і звернене, дивується: «Как то возможно, что человеком есть не внешняя или крайняя его плоть, как народ разсуждает, но глубокое сердце или мысль его: она-то самым точным есть человеком и главою. А внѣшняя его наружность есть не иное, что как тѣнь, пята и хвост». З того виходить, що єдиний шлях до самопізнання, а так і світу, це — розумове пізнання. Але тут постає зараз проблема, яку не може оминати жоден філософічний ум, який закладає свою теорію пізнання цим шляхом: чи те, що є змістом розуму, є дійсністю саме по собі, чи лише розумовим змістом, і як можливий перехід від розуму до світу.

Філософи доби Сковороди (як і сам Декарт) не можуть уповні спуститися до думки, що світ даний є розум, є дійсний світ, невидимий помислами. Тоді ще не відбувся перелом у філософії, зроблений Кантом. Тому вони глядають запоруку для розуму, а нею для них є Бог. Августинське *cogito-sum*, що значить: наш розум — частина Божого розуму, а тому через Бога пізнається світ, — звучить виразно у Декарта і Сковороди, думка сама по собі — порожня, вона оживає і наповнюється вірою — «Віра, світ во тмї видящая, страх Божій, плоть пробождающій, крїпка, яко смерть, любов Божія — вот единственная дверь к райскому вкусу». Розум, становлячи сутність людини, вірою з'єднується з Богом і через нього — вірою — видим дійсний світ. Через неї людина стає дійсною людиною — «истинным человеком». «Но если бы ты имѣл истиннаго в себѣ человека, мог бы ты его оком во всем усмотрѣть истину ...Мысль! Дух! Сердце! Видь се твой человек... Не только в одном человеке, но и в прочих тварях невидимость первенствует... Его невидимая сила вся исполняет и все владѣет». Без цього допущення безсильним був би Сковорода будувати далі свою систему. І це наближає Сковороду до Декарта, а передусім до його школи: Гелинке, Клавбере, а найперше Мальбранш, в яких є прояви ново-платонські.

Ідея Бога — це перший опорний пункт і Декарта. Вона грає провідну роль і ніяка певність неможлива, коли не опирається на екзистенцію Бога. Декарт не додумав свою систему. Її додумали тільки «філософи духу», бо розум для нього був лише частиною світу. І Декартові бракує тут тільки один крок до неоплатонізму (августинізму, який не-свідомо повторив). Він оминає це так: Бог — запорука дійсності (не продукція), певність екзистенції Бога — це запо-

рука всіх певностей. Це помічне припущення Декарта зробило його систему практичною для тогочасного теологічно забарвленого світу, спомогло їй розширитися і пустити паростки. Його школа і подальша філософія опирається переважно на це припущення. Звідси вдається пояснити і той факт, що Сковорода не бере прямо за вихідну точку сумнів Декарта. Але його перемиг Декарт. Світ пізнає людина у фізико-математичних відношеннях, даних розуму — «если видишь на старой в Ахтыркѣ церквѣ кирпичь и вапну, а плана ея не понимаешь, как думаешь — усмотрѣл ли и узнал ея?.. Никак!.. Одну только крайнюю и последнюю, наружность вижу в ней, которую и скот видит, а симметрію ея ...не разумѣю».

Цих думок дотримується він і далі: без плану ніщо не пізнається, «хотя бы ты всѣ Коперниканскіи мѣры перемерѣрил». Тут Сковорода вже не в силі подібно Декарту розвивати свої думки свobodно від теології, творячи, дальшу послідовність тих думок — «план есть в Богу, в мысли Божій». «Слово Божіе, совѣты и мысли его — сей есть план, по всему материалу вовсе вселенной не чувствительно простершейся, всесодержащей и исполняющей... И что может обширнѣе разлиться, как мысли? О сердце, бездно всѣх вод и небес ширшая!..».

В одному місці написано, що коли горшок розпадається — розпадається матерія, але горшок, як план, зостає вічно в Бозі. (Натяк, між іншим, на ідеї Платона; Сковорода влучно знає погодити із собою висловлювання різних філософів.) Або: «Не вѣрь, что рука твоя согниет, а вѣрь, что она вѣчна в Бозѣ». У Сковороди часто зустрічаються і думки, які можна віднести до томізму: «Один труд в обоих сих — познать себе и уразумѣть Бога, познать и уразумѣть точнаго человека, весь блуд и обман от его тѣни, на



кото́рой всѣ́ останавлівае́мся. А вѣ́дь істинный чело́вік и Бог е́сть то́жде».

Люди́ну, в я́кій не відбу́вся ще́ духо́вний процес чо́го пробудже́ння, порі́внює́ Сковоро́да зі́ слі́пим, що́ відчу́ває тільки́ сті́ну (ма́терію) і́ бі́льше ні́чого про не́ї не мо́же зна́ти, ду́х, не́ясний, за́туманений у ма́терії (зна́чить, я́кий не ма́є ясо́ї предста́ви), це́ – немо́в птах, що́ не мо́же лі́тати. Але́ коли «у́смотрел ты́ но́вым о́ком и і́стинным Бо́га, то́гда ты́ уже́ все́ в не́м, ка́к во исто́чникѣ́, ка́к в зерца́лѣ́, уви́дѣл то́, что́ все́гда в не́м бы́ло, а ты́ нико́гда не ви́дѣл». Перебува́ння Бо́га в люди́ні ви́яснює́ Сковоро́да на прикла́ді́ зерна́ — як си́ла Бо́жа перебу́ває в ко́лосі́, та́к перебу́ває і́ в люди́ні. «Си́лу зерна́ умным ты́ о́ком уви́дѣл. Откро́й же́ о́ко вѣ́ры и уви́дишь в се́бѣ́ то́жь си́лу Бо́жію, де́сни́цу Бо́жію, за́кон Бо́жій, гла́гол Бо́жій и сло́во Бо́жіє́, ца́рство и вла́сть Бо́жію, та́йную, не́видиму́ю, а, у́знав сы́на, у́знаешь и отца́ его́».

Розу́м, думки́ — це́ части́на Бо́га і́ як та́кі во́ни — ві́чні, безко́нечні́. «На́чало му́дрости́ разу́м Госпо́да» і́ спо́кій ду́ші́. Пробудже́ння у люди́ні на́зиває́ Сковоро́да «воскресе́ніє́м». А коли́ ця́ і́скра впа́ла у́ серце́-розу́м, воно́ від то́го вста́ло і́ ним о́жило («мо́жет і́скра Бо́жія па́сти на те́мну бездну́ сер́дца на́шего и в́друг о́зарить»). І́ Сковоро́да ви́крикує́: «Со́храни́м сі́ю Бо́жественну́ю і́скру в се́рдцѣ́ на́шем! По́бере́гим е́я, да́бы пра́х и пе́пел гробов на́ших не́ за́тушила́ е́е». І́ тепе́р Сковоро́да на́ сьомо́му не́бі́ зі́ сво́го відкриття́ Бо́га в со́бі́ (Бо́г у́ нього́, як і́ в і́нших то́гочасних фі́лосо́фів, пере́дусі́м — «те́рмі́нус те́хні́кус»), за́кликає́ спі́вати сла́ву но́вому чо́лові́ку. Це́ — мі́стичне́ підня́ття, найви́ще ща́стя фі́лосо́фа, я́кий зна́йшов і́стину. Ві́н, як Архі́мед, впа́дає́ у́ духо́вне захо́плення́ зі́ сво́го відкриття́. «Симфо́нія, си́рѣ́чь со́гласі́є́ свяще́нных сло́в со́ слѣ́дую́-

щим стихом: рїх, сохранию пути моя, еже не согрїшати языком моим...».

Тут і обривається філософствування Сковороди. Він у захопленні переходить у поезію і проповідь.

Примітним є ще вчення Сковороди про «рїх» — слово, котре має глибокий внутрішній зміст. Бо вже за своїм походженням думка не є матеріальною — «мысль движет грязь твоего языка и, она-то говорит оным, не грязь — так, как молоток часы на башнї бьет». Це виразно виступає у філософії Сковороди, хоч і нагадує оказіоналізм Мальбранша. «...Выходит из нутра часовыя машины побудительная сила, коєю нечувственный движется молоток», — це відноситься і до життєвої чинності цілої людини. Из нутра виходить сила — думка: «Отсюда-то исходят помышления, всю нашу крайню плоть и грязь движущи. Помышление, владїющее наружным твоим оком, есть главное твое око, а плотное так, как бы одежда послїдующая своей внутренности. То же разумїй и протчих частях».

Після цього філософічного напруження можна було в Сковороди очікувати дальший розвиток думок і у тому строго науковому будівництві закінченої системи, а також підпертя сказаного. Одначе наступна книга, яку зачисляють до першого періоду, розчаровує. Сковорода змінив свою дорогу — подався у символіку Біблії, менше щасливу. «Книга Асхань» («Симфонія, нареченная Книга Асхань о познании самого себе, рожденна лїта 1767-го») — це переважно ряд цитат із Біблії на тему, що через пізнання себе пізнаєш Бога, іноді гвалтуючи Біблію по-дяківському на свій лад.

Сковорода належить до тих філософів, які через поетичні думки стараються інтуїтивно проникнути у ядро чогось. Вони не йдуть до своєї мети систематично, а через інтуїцію. Вони не схоплюють розумом складних систем, але

виловлюють їх основну думку. Головною проблемою для Сковороди є відношення розуму і світу — пізнання суті всього. Пізніше в нього з'являється і закон контрадикцій — теорія протилежності, як подальший рушій його філософії (скоріше як у Гегеля). Сковорода органічно включається до розвою окцидентальної філософії. Він перший філософ Східної Європи, що проявив своє дійсне філософічне «я» і принагідно своїм законом протилежностей став передтечею і діалектичного матеріалізму.

А своїм філософічним пробудженням зв'язаний він частково із Закарпаттям.

**АНДРІЙ ІВАНОВИЧ  
ДУДРОВИЧ**

Закарпатський українець завжди глядів на Східну Слов'янщину як на свою велику, а на Закарпаття — як на малу вітчизну. Цього доказом є вся наша культура. У старих часах у нас була одна книжна культура з Великою Руссю у церковнім і публічним житті. Пізніше на початку XVI-го століття, коли правила культурна течія церковщини, закарпатський українець дивився на схід, як на свою велику вітчизну, незважаючи на те, що живе за її кордоном майже цілих 700 літ, цікавиться її культурою, читає руську та українську книгу, вчиться її літературі і творить в її дусі. Закарпатський українець не тільки знайомився з розвитком мови, але і вбирав у себе дух культури східних слов'ян. Навіть друга еміграція, еміграція до Будапешту, хоч і не була корисною для нас, а все-таки показала здібності закарпатських українців. Ті люди на скільки могли і далі залишилися слов'янами, поширювали слов'янську культуру між мадярами, хоч їм не раз судилось виступати проти політичних тенденцій закарпатських русинів, може, за наказом влади — Іляшевич, Годинка, Стрипський, Бонкало і багато інших.

Тільки в усвідомленні єдності треба шукати першопричину еміграції закарпатських учених на схід. Не за заробками ішли вони туди, але йшли, щоб своєю науковою працею, своїми здібностями та, безперечно, своїм знанням допомогти своїй великій вітчизні, ішли вони туди, бо думали,

що коли будуть працювати там, то будуть працювати для свого народу. Інші причини другорядні.

Ми зі свого боку гордимся тим, що вони зробили для культури нашої вітчизни, і що ми народ здібний, тільки були б умови для цього і добра воля. Їх праця раз і назавжди спростувала теорію про «глупого русина».

Ми в праві й навіки будемо гордитися такими діячами русько-української культури, як Орлай, Балудянський, Гуца-Венелін, Дешко, Дудрович та ін. Юрій Гуца-Венелін пробудив болгар своїми науковими працями. На його пам'ятнику в Одесі є напис: «Он первый напомнил свету о забытом, но некогда славном племени болгар и пламенно желал его возрождения». Отже, Венелін — великий подвижник слов'янської ідеї. Тоді думали вже, що слов'яни на Дунаї не існують. Орлай був магістром словесних наук і доктором філософії у Кенінгзберському університеті, почесним членом Академії наук, дійсним членом товариства історії та російської старовини. Кукольник випрацював російську правничу термінологію, а Лодій — термінологію філософічну. Балудянський, професор і ректор університету в Петербурзі, є автором іменитої книги «Изображение различных хозяйственных систем», редактором 15-ти томів Зводу законів Російської імперії. Дешко був професором у Симбірську і написав «Граматику мадярського языка в сравнении с черемышскими и чувашскими языками», чим дав імпульс до дальшого розвою угро-фінської філології.

Андрій Іванович Дудрович народився у 1783 р. Учився в гімназії у Буді та в університеті в Пешті, де студіював математику, фізику, природничі науки, техніку, філософію, світову історію, латину, нумізматику, дипломатику, право, котре пізніше вивчав і в правничій академії в Кошицях. За-

кінчивши філософський факультет, Дудрович віддався студіям права у Кошицькій академії, щоби мати практичне заняття (право викладалося тут після Уфендорфа і Вольфа з піднесенням мадярським патріотизмом). Якийсь час він був присяжним нотарем у Будапешті.

1804-го року був заснований Харківський і Казанський університети. Для них потрібні були нові наукові сили, які до тепер запрошувались із Німеччини. Але якраз у цих часах настає реакція проти німців. Мабуть, російські міністри пересвідчилися, що вони не виправдали себе, бо вчили на чужих мовах, гордо себе вели і т. д. Тоді міністром шкільництва стає Завадовський, який задумав запрошувати вчених із західних слов'янських земель. Він виразно видів, як добре справа стояла в університеті Львівським. Тоді тут, наприклад, викладав Лодій. Отже, Завадовський звернувся до графа Северина Потоцького, який був найбільш близьким до західних слов'ян, щоби той спричинився до запрошення вчених. Потоцький, мабуть, звернувся до Орлая, котрий і порадив йому Лодія та Балудянського. В журналах департаменту народної освіти є й документ, де мова йде про те, що треба запрошувати вчених із Карпатської Русі. Будучи «попечителем» Харківського університету, Потоцький висилає сюди професора богослов'я Филиповича кликати людей на вільні кафедри. Филипович знайшов тільки чотирьох — Дудровича, Павловича і двох братів Білевичів.

Переїхавши в Росію, Дудрович учив спочатку в Чернігівській гімназії. Пізніше перейшов до Харкова (1811 р.), де викладав природничі науки, технологію, комерцію і латинську мову.

Указом 1804 року заведена була в Росії німецька система автономії університетів. Університет вибирав свого рек-

тора, деканів, інспектора. Професорська рада вибирала професорів, робила розклад занять і плани, давала наукові титули (кандидати, магістри, доктори і т. д.), стипендії студентам. Але скоро ці права стають тільки мертвою буквою. З 1819, а потім із 1835 р. взагалі, в університетах починає панувати влада тих, які очолювали реакцію — різного роду люди, може і російські патріоти, але не широких наукових горизонтів.

Харківський університет (заснований у 1805 р.) скоро пізнав дух пануючого в тодішніх університетах Росії. За міністерства Голіцина, який був за передове виховання молоді, після Потоцького «попечителем» університету став З. Я. Карнієв. Андрій Дудрович не сам із Угорщини був у Харківським університеті. Ректором університету був тоді Стойкович, професор фізики (написав, між іншим, книгу «О воздушных камнях и их происхождении», яку, мабуть, читав Довгович). Був тут з ним і Павлович, котрий читав лекції про право стародавніх і сучасних народів. Однак, у 1813 р. Стойкович був знятий з ректорства, через те що перепродував угорське вино, але професором і до того ж впливовим професором залишився і надалі.

Угорські слов'яни, зрозуміло, не дуже чулись на чужині, тримались разом і, найважливіше, наукою і поглядами були передовими людьми, чим знаходили симпатію у німців. Стойкович був прихильником Канта, як пише Осиповський в обвинувальному акті Шада: «Стойкович свой курс физико-механики припутал к философии Канта». Шад у 1813 р. зробив Дудровича ад'юнтом, що викликало бурю в професорській корпорації, як і вчення Шада про мораль. Бо не було по правилах це проведено і, по-друге, огляди Дудровича на системи Канта, Фіхте, Шеллінга не любились багатьом. Дегуров пише в доносі на Шада: «До сведения

мого дошло, что Шад рекомендовал Дудровича как сведущего в системах Канта, Фихте, Шеллинга».

Хоч хабарі були ділом частим в університеті, все-таки це мусимо заперечити у Дудровича. У цьому переконує його подальша діяльність, а потім він був тільки чужинцем. Шад у ньому видів просто талановитого учня і відданого науці. Дудрович співпрацював з ним і далі. Наприклад, зі Шадом звинувачується і Дудрович, що приймав іспит у студента Ковалевського, який списав дисертацію з творів Шада. Шад, заперечував і був увільнений, доручивши свої гроші 12 000 р[ублів] передати в руки Дудровича для переслання у Німеччину і т. д. В університеті цвіло хабарництво в повній силі. Багаті родичі прямо купували титули синам, які їх як титули і вживали. Навіть одному купцеві було видано докторат. Отже, Дудрович зараз із початку був у невідгіднім становищі як чужинець і як новатор, учень Шада. Тому він і Павлович не могли свою позицію зміцнити інакше, як через відданість течії, що виходила від Голіцина і Карнієва, і надіятись на їх оборону. Далі, Шад, котрий сподівався на свою знатність, будучи активним і творчим філософом, міг їм бути добрим прикладом до чого приводить висловлювання своїх думок або їх поява в пресі. І так Дудрович, почавши блискуче літературну діяльність, мабуть тому більше нічого не писав. Доля Шада була тяжкою, того свідками суть його оборонні листи. Тому Дудрович відмовився від літературної діяльності і співпрацював з напрямом Карнієва. Неприятелем його був і сам ректор Осиповський, ненависник нової філософії, представник так званого реального напрямку в університеті. Він пише таке: «Новейшая немецкая философия, начиная с Канта, отняв у разума естественные понятия, оставляет разум производит одни лишь мечты».



Осиповський і реалісти виділи в Шаді своїх неприяте-лів у філософії, вогнище і сили позиції Карнієва. З тих при-чин, зрозуміло, були упосліджені Дудрович, Павлович та ін. З тим зв'язаний і донос Дудровича та ін. на Осиповсь-кого — за насміювання над владою, релігією, внаслідок чого Осиповський був звільнений з ректорства. Взаємна ворожба, заздрість і доноси були звичайною справою в уні-верситеті. З ними одночасно також зв'язаний факт недопу-щення до кандидатури Остроградського, учня Осиповсько-го, пізніше академіка, через те, що не відвідував лекції Дудровича про релігійну філософію. Дудрович і Карнієв донесли це в міністерство.

Ці обставини спричинилися до того, що Дудрович му-сів ховатися зі своїми поглядами, хоч усім було відомо, що він учень Шада. Він мусів триматися релігійного напрямку, утриматися від літературної діяльності та різними спосо-бами боротися за місце в університеті. Тим більше, що міс-тичний напрям був вирішальним в університеті. Його при-хильники збиралися у Карнієва, крім того він знаходив жи-вий відгомін між студентами. Кілька літ існувало й товари-ство релігійно-моральне під опікою Карнієва (засноване 1821 р. з ініціативи Джунковського і Дудровича). Також серед студентства знайшла відгук ідея Карнієва і Дудровича — «Украинский вестник», задуманий новим ректором Джунковським «для распространения в общество нравственных понятий о благочестии и христианской добродетели и истинно полезных и приятных сочинений», виходив два рази в місяць. В нім поміщені статті, художня проза і студентів.

Дудрович був якийсь час інспектором гуртожитку сту-дентів казенного кошту. Такі студенти отримували 200-300 руб. підпори, не рахуючи ще мале господарство при гурто-

житку. В той час Павлович був призначений інспектором своєкоштных студентів. У роках 1829-30 Дудрович був ректором університету. Однак, 25-го травня 1830 р. він помер ще молодим у віці 47 літ, будучи 17 років префектом Харківського університету. Був похований на німецькому цвинтарі, отже, вважався чужим і не був православним. Помер у чині колежського радника і кавалера. Кафедру після нього зайняв Чанов, а потім Гренберг. Пройде шість років і на його могилі буде поставлено дійсно прекрасний пам'ятник із таким написом: «Воздвигнут 1836 году на месте, где покоятся останки ректора имперского Харьковского университета, доктора умозрительной и опытной философии, колежского советника и кавалера Андрея И. Дудровича, родившегося 1783 г., иждивением его почитателей». Другий напис такий: «Жил так, как учил: вождение мудрости возводит к царству вечному. Блаженны умирающие о Господе, да почиют от трудов своих, дила их ходят вслед за ними». Портрет по нім як ректорові не заховався.

Завдяки Шаду Дудрович став його ад'юнктом у 1813 р. (поруч Ланга, який став ад'юнктом у 1811 р.). Після відходу Шада став Дудрович його наступником. Заступаючи кафедру, як було прийнято, оголосив він друком у 1814 році дисертацію під заголовком «Dissertatio inauguratis de philosophia gemino conceptu nec non necessitate eius absoluta». А в 1815 р. написав річ «De studii academici natura», яка не була надрукована. У правилах університетів було, щоби професори тримали зв'язок зі станом науки на Заході, а вже потім розвивали свої ідеї. Тому літературно чинними були лише Стойкович і Шад, а інші оголосили тільки інаугуральні дисертації або нічого не оголосили (Павлович). Причиною був, мабуть, режим. Коли це проходило для

фізика Стойковича, що дотримувався чужих думок, дуже легко, то досить тяжко відбивалося на філософові Шадові, бо якраз мораль та релігія — це поле, яке найбільш збуджувало, і професор був вільнішим на лекціях.

Тоді, коли Шад читав логіку, психологію, філософію, історію, природничі науки по своїх записках, то Дудрович, як ад'юнкт Шада, викладав логіку по його книзі, психологію по Шеллінгу, практичну філософію — за книгою Аста. Крім того, за прикладом Шада, робив він і практичні виступи з логіки, якийсь час читав лекції про природне політичне і народне право. Записки Дудровича по логіці, мабуть, мали найбільший успіх. Певний час по них викладав Протопопов та ін.

Дудрович як професор філософії мав в університеті великий успіх. Один з сучасників пише в своїх записках, що Дудрович зачаровував своїх слухачів багатством думок, простотою і ясністю викладу, хоча й вирізнявся «сербским выговором» і подеколи неправильними зворотами мови. Між іншим, Дудрович числився серед найталановитіших викладачів в університеті, а вплив його як передового філософа спричинився до формування нових думок, розширення світогляду молоді, давши імпульс для дальших пошуків і через те має своє місце у філософії. Тогочасна мова, як пише Костомаров, була нахилена до таких думок, які голосив Дудрович, а займатися філософією стало в моді. Ті, котрі успіли познайомитися з німецькою мовою, жадібно читали німецьку філософську літературу, хоча, зрозуміло, через її туманність не все розуміли і підпадали під впливи часто різних тлумачень. Тут, безперечно, велика заслуга Дудровича. Він поставив у Харкові філософію на ноги, збудив до неї широкий інтерес. У цьому його заслуга

перед філософією може більша, коли б він написав безплідні товсті томи.

Про Дудровича нічого особного не написано. Хіба тільки згадується про нього в енциклопедичному словнику діячів Харківського університету Багалія, російській енциклопедії, книзі Чижевською «Нариси філософії на Україні», Ф. Потушняка «Короткий нарис філософії Закарпаття». Справа в тому, що Дудрович не залишив після себе ніяких творів. Він належав до типу філософів, які поширювали нові думки чужі, причинилися до усвідомлення і філософського підняття в своїм міліє, але не лишили після себе творів. Ми знаємо повністю тільки одне, що Дудрович надрукував інаугуральну працю (мала 47 стор.), виголосив річ «Про природу академічного вчення», а також написав більшу працю «Трактат про сучасну філософію», але не дав її університету, побоювшись нерозуміння, котре вона могла зустріти (Багалій). З того погляду після Дудровича не зістали ніякі праці, які свідчили б про його світогляд, які б перетинались би з його діяльністю практичною, його дисертація за того стану, який тоді був на ідейному полі Харківської університету, не могла нічого, крім офіційного, твердити.

Про Дудровича-філософа ми безперечно знаємо, що він був незвичайно талановитим. Знав добре Канта, Фіхте, Шеллінга, був учнем Шада, симпатію якою собі і здобув. Ця філософія загально тоді ширилась в Угорщині, хоч офіційно не приймалась, і це ми виразно бачимо в Довговичеві. Особа Шада — явище не випадкове у філософії. У нього незвичайна для філософії внутрішня експериментація — селянський син, пізніше монах-аскет, що мріє стати святим, але під впливом духовної і фізичної кризи виступає проти церковного уряду і монашого життя. З ним стається чудо, він втікає з монастиря. Це — філософ-ентузі-

аст, самоук, який далі став доцентом Єнською університету. А в той час це було рідчю надзвичайно тяжкою. Лише ті, що проявили своє незвичайне думання чи ставлення до філософії, удостоювались тої честі. Дальше рішення Шада — йти працювати на схід, ширити там нові думки, до чого його закликали Фіхте, Гете, Шіллер. Шад зажив за свої погляди тяжку трагедію — переслідування і вигнання. Це все вносить його в історію окцидентальної філософії як особу цікаву і визначну (Купо Фішер та ін.).

Дудрович — це помічник і наступник Шада у Харківському університеті, який продовжував його боротьбу. Крім того, по-своєму знаменитий і впливовий. Його ім'я переплетене з ім'ям Шада, потрапляючи теж в історію окцидентальної філософії. У цьому значення Дудровича. Шад, Дудрович одночасно боролись за той напрям у зовсім новім середовищі, який приготував ґрунт для виступу Гегеля, що без систем Фіхте і Шеллінга не прийшов би до основного поняття тези, синтезу і антитези. Цю думку Гегеля і підхопила пізніше «ліва» сторона, з якої вийшли Маркс і Енгельс. Примітно, цей напрям перемагає передусім у Росії, а починається виступом Герцена, Чернишевського та ін. Дудрович, хоч і несвідомо, взяв у тому участь. Він виступає тоді, коли гегельянство не було ще в силі. У цьому значення Дудровича — не як творця систем, автора книг і т. д., але як борця за нову філософську ідею.

**ІВАН  
ЧУРГОВИЧ**

*(Причинок  
до історії філософії на Закарпатті)*

«Латинська доба» на Закарпатті відзначається великим культурним підняттям. Не знаходячи вдома відповідного ґрунту для діяльності, частина нашої інтелігенції на основі того, що знає російську мову і чується спорідненою з росіянами, іде в Росію шукати кар'єри. А друга частина, залишившись дома, плакає і свою домашню культуру і не пориває з культурою, в якій вихована — культурою західноєвропейською. Всі вони знають добре латинську мову, вживають її як інтернаціональну літературну, але при тім знають добре слов'янську мову. Тут є явне стремління правильно по граматиці писати, що вже бачимо в Бачинського та ін. Латинська мова не була небезпечною для народності, а, навпаки, це була інтернаціональна мова, яка ніякій народності не загрожувала. Цей період дав таких визначних учених-ерудитів історії культури Закарпаття: Бачинський, Базилович, Теодорович, Довгович, Лучкай, В. Попович, Фогорашій, Чургович та ін.

Духовне обличчя їх знаємо по їх творах. Бачинський лишив по собі красні «послання», писані тодішнім академічним «слов'янським язиком», причому, автор користується граматиною і словником, видрукованим у Росії. Ці «послання» можна з повним правом уважати не тільки знаменитим джерелом, але і літературним твором. Теодорович лишив по

собі рукописні твори, писані по-латинськи і по-слов'янськи. Найбільші ерудити з цієї групи — В. Попович і Чургович — писали мало. Вони віддали свої сили громадській діяльності. Попович — доктор «любомудрія», Чургович — «богословія», отже, обоє — найбільш учені мужі своєї доби. Вони і управляють ділами своїх сучасників. На жаль, Попович не зіставив по собі знаків. Чургович зіставив філософічну бібліотеку.

Недавно вдалося нам розшукати деякі з цих книг із його підписом, датою і місцем. Ця знахідка не говорить про його світогляд, зате говорить про його ерудицію, про коло його думок. Вона рівночасно говорить про наявність філософської ерудиції у Чурговича, взагалі про філософську освіченість у нас і її джерела.

Потрібні нам дати з його життєпису такі: народився у 1791 р., учився в Ужгородській гімназії, далі у Пештянському «всеучилищі», де вивчав «любомудріє», а потім — в ужгородському богословському ліцеї. У 1817 р. висвятився на священика (26 рік життя) і пішов вчити в ужгородську гімназію. По двох роках відправився на науку до Відня у Фрінтанеум. Тут у 1823 р. отримує ступінь доктора богослов'я (у 32 роки). Аж цілих 14 літ священствує в глухих селі. Тут Чургович міг знаменито проявити себе у літературній роботі, але якість обставин не дозволили цього йому або причина лежить у самому його характері. Але 1837 р. він уже в Ужгороді як канонік і директор гімназії.

У 1831 р. Чургович стає капітулярним вікарієм і залишається директором ужгородської гімназії, що продовжується до 1848 р. Інтриги, ворожнеча у капітулі, революційні події — все це завдало йому великий клопіт. Він відходить у сторону від громадської роботи. Помирає 1862 року.

Чургович любив підписувати книги, які були його власністю. Відзначав на них дату і місце свого перебування і т. д.

1. *Der Transcendentale Idealismus in seiner dreifacher Meingenug aber Kant, Fichte, Schelling filosof. Ansichten. München. 1805.*

Підписано Чурговичем 1823 р., місце — Відень.

2. *J. B. Basedous. Practische Philosophie I. Dessau, 1777.*

Підписано 1842 р., місце не приведено.

3. *W. T. Krug's. System der Theoretische Philosophie I. Wiene, 1818.*

Підписано Чурговичем 1828 р.

4. *W. T. Krug's. System der Theoretische Philosophie II. Wiene, 1818.*

Підписано 1828 р.

5. *W. T. Krug's. System der Praktische Philosophie, 1818.*

Підписано 1828 р.

6. *Abhandlung über die Verhang der Moral mit der Politik. Chr. garve. Preuslau, 1788.*

Підпис без дати.

7. *Untersuchungen über den menschlichen Willen. I, II, III, IV. J. G. H. Feder, Wiene, 1794.*

Підписано Чурговичем у 1828 р. у Відні.

8. *Versuch eine solche sachl. Darstellung der Kantischen philosophie I, IV. Heft. [анонімно] München, 1802.*

Підписано у Відні 1821 р.

Книги, як видно, датовані добою перебування Чурговича у Відні, але також і після того, як він був уже доктором і жив на селі, а, навіть, і підчас директорування в Ужгороді (аж до 50 року його життя). Значить, інтерес до філософії був у нього ціле життя.

Перед нами один із плеяди наших освічених людей того періоду. Книги його бібліотеки говорять про нього як про



людину, що стояла високо над рівнем свого оточення і на рівні європейської цивілізації. Але при цьому він щирий патріот і свідомий муж своєї доби.

**ПЕРЕКАЗИ  
ПРО  
ВАСИЛЯ ДОВГОВИЧА**

Життя нашого найбільшого філософа В. Довговича було на його часи дійсно легендарним. Син простого селянина стає в ті часи священиком, а потім і дуже звісним чоловіком. Зрозуміло, такий незвичайний факт викликав у наших селян здивування, а народ в його рідному селі створив про нього легенди<sup>1</sup>.

**I**

Дідо Довговича був великим багатцем, дістав, напр[иклад], від батька сто корів, але скоро через розгульне життя став посліднім бідаком на селі. Тому і життя малого Василя (Довговича) не було легким. Але хлопець проявляв велику мудрість уже малим. Хотів стати мудрим чоловіком. Раз уявив собі, що піде у світ учитися. Але нічого не мав. Тому пішов на торг, приступив до одного купця і просить рекличину, бо він мав лише петеча, як кожний золотарівський. А купець каже: «Дам, айбо дай гроші!». «Я гроші

<sup>1</sup> Василь Довгович народився 1783 р. в селі Золотареві (Ötvösfalva). Дідо писався Бабич, а батько Довганич. До школи ходив у Хусті, Сиготі, Варадині, теологію закінчив у Трнаві та в Унгварі.

Священиком був у Довгому (тому Довгович), В[еликих] Лучках, Мукачеві та Хусті, де і помер 1849 р. Був членом-кореспонд[ентом] Мад[ярської] Акад[емії] Наук. Написав декілька філософ[ських] розправ. Належить до перших поширювачів філософії Канта у нас і намагався побудувати власну філософ[ську] систему.

не маю, — каже хлопець, — але як буду попом, то заплачу тобі». Купець, розговорившись з мудрим хлопцем, вирішив дати йому рекличину. Так пішов він і до других купців і від кожного щось дістав.

Потім пішов у світ і найнявся служити до одного попа. Тут коло дітей попівських так скоро захопив науку, що почав і попівських дітей учити. І так то йому допомогло дістатися до школи і вивчитися на попа.

## II

Коли Довгович був священиком у місті, то його родичі, бідні селяни, хотіли навщивити сина. Зібралися і в петечках із тайстринами йшли дорогою. Але вірники дочулися, що їх священика йдуть навщивити родичі, вийшли їм назустріч із кінним супроводом, як то звикли виходити перед каноніками і великими панами. Бідні селяни, видячи перед собою такий великий похід, подумали, що то якась військо і наскоро поховалися в корчі. Ті чекають, а дорогою ніхто не йде. Потім почали глядати і знайшли їх у корчах. Узяли їх на кочігу і з великою славою везли по місту.

## СВІТОГЛЯД ЗАКАРПАТСЬКОГО НАРОДУ

Філософія є поняття само в собі незалежне ні від чого, а тільки від самої правди. Правда філософічна є абсолютна, як правда математична. Є вона рівно ж над часом і над простором. Нема правди, яка б залежала від певного місця, часу, середовища і т. п.

Але все-таки цю умовність творення абсолютної правди не обійти, бо творці філософій носять на собі сліди свого середовища, часу, простору. Тому нині у моді говорити про народні філософії. Творчість філософічна даного народу носить на собі певні знаки народні так само, як мистецтво, література і т. д. Вияснити це можемо тільки тим, що група живе своїм особним життям і підкоряє собі індивідуальність. Індивідум не може підкорятись, хоч би і несвідомо, загальному. Одиниця виривається зі своєї групи і може незалежно злитися з абсолютном людської думки, науки, мистецтва і т. д. Але, звичайно, одиниця є безпосередньо злита зі своєю групою. Вона — тільки атом, який свідомо є учасником спільної праці. Також вища одиниця (творча) не може бути без певної залежності від групи. Має вона, безперечно, тілесну та психічну її конструкцію. Тому не можемо говорити про свого роду вплив групи на її творчість. І та одиниця є виразником свого «предка», свого середовища. Тим більше це виступає на екрані тоді, коли говоримо про народну філософію. Філософія певного народу харак-

теризується передусім певним і окремим психічним підкладом-характером даного народу та тими способами, якими він підходив у своїм часопросторовім бутті до вирішення поодиноких питань філософічних у процесі свого існування. Отже, як він реагує і який розумовий підхід його буття у порівнянні до інших таких одиниць, як він сам, і що характеризує її об'єкт.

Філософія народна є сьогодні поняттям загальноприйнятим. Ми говоримо нині про філософію Сходу, окцидентальну і т. д. Розпізнається філософія німецька за такими характеристичними проявами, як ідеалізм Фіхте, Шеллінга, Гегеля, на другій стороні Ніцше та ін. Французька філософія відрізняється позитивним розумовим ставленням до світу — Декарт та ін. Англійській філософії властивий емпіризм — Бекон, Мілль (який переходить у реалізм), Рассел та ін. Американська філософія відзначається своїм прагматизмом і т. д.

Слов'яни характеризуються такими прикметами, як містицизм, філософія серця, залюблення до суспільно-соціальних і релігійних питань і т. п. Людина не може вийти за своє психічне, яке завжди належить групі. Із того погляду можна говорити про філософію даного народу, характерний для нього світогляд (зрозуміло у сполучі з його психологією). Закарпатський народ, як цілість має свою територію, історію, суттєві антропологічні та психологічні риси. Він мусить мати і свою філософію-світогляд. Вона творить заодно зі світоглядом слов'янським, але має свої суттєві риси. Слов'янам загалом притаманна чутливість.

Характеризувати закарпатського українця можна тільки із вивчення його життя, фольклору, вірувань. Важлива при цьому література і філософія у нас незначна. Все-таки і вона відбиває характерні риси душі народу. Це — вищий

прояв народної душі. У Духновичові як поетові виразилась характерна риса закарпатців, їх народний світогляд. У вірші «Жаворонок» він показує свій світогляд — усе в природі красне, але дочасне, і все-таки в людині є щось більшого, як у природі — вічне, неперехідне. У нього виразно зазначений містицизм закарпатських українців, їх велика прив'язаність до рідної скиби — свого краю, природи, а також глибокий зміст їх роздумів про соціальну справедливість, моральне падіння. Це ми можемо помітити і в інших поетів Закарпаття. Червоною ниткою проходить любов до свого, протест проти соціальної несправедливості, та стремління до світла, віра в судьбу і боротьба проти неправди. Їм взагалі, незважаючи на художню неміч, характерне стремління до вищою, до загального.

З філософів проявили себе більше оригінальними Довгович і Теодорович. Характерною рисою у них є ті ж самі знаки зі стремлінням до висоти, до загального, — певного роду свободи і сміливості лету з якоюсь запертістю в собі, лету понад власні сили.

Довгович заривається в якийсь центр західної філософії (німецький ідеалізм), дерзнув сам побудувати свою філософську систему. Обернувшись потім у сторону астрономії, на початку XIX ст. він хоче завдати удар системі Ньютона, виставляючи свою оригінальну систему будови світу. Одночасно це — поет і музикант, механік і культурний діяч. Між іншим, він досить високо говорить про свої наміри. У такому запущеному середовищі, без ґрунту під ногами береться справді за велике діло понад його сили. Він, сільський піп, якого церковні власті не люблять, стає членом-кореспондентом Угорської Академії наук. Це не міняє його характер. Він — поважний мудрець і, рівночасно, весельчак, який говорить такі безжурні слова:

*Дурень би'м я журитися  
Тай деколи не впитися,  
Кой і тому час.*

Теодорович, не маючи глибокої ерудиції, брався виконувати широкі плани, на котрі стає винахідливим. Але скоро розпливається у всьому, не можучи зосередитися довкола одного.

Це зустрічаємо і в інших наших учених, які, чіпляючись до загального, ніяк не можуть знайти ґрунт під своїми власними ногами. Один Лучкай був би тут у дечому виїмком, але і він, так знаменито вдумавшись у народні діалекти, входить у філософію у своїх проповідях та історії, не продовжуючи далі. На місці буде зазначити і те, що легенда винаходить моделі кораблів замість чогось практичного — снопов'язальниць (комбайнів) для свого ґрунту, чим би змінилося життя на легше. З цим можемо порівняти нашу інтелігенцію, яка жила романтизмом і ніяк не в силі була придушити його в собі. Наші вчені, шукаючи великого, йдуть у далеку Росію, «країну снігів і морозів» — Дудрович, Балудянський, Орлай, Гуца-Венелін та ін. Ця вся група вчених могла разом, вдома залишившись, створити сильну кріпку науку, що як мури би оберігала нас і пустила би сильні і буйні паростки. Характерним для Закарпаття є і Андрелла Росвигівський, автор полемічних трактатів проти католиків, що вимовив одну дуже виразну закарпатську рису — вперту дріб'язковість сектанта. Звичайні речі можуть його запалити до боротьби «за правду». Звідси пояснюємо і таке явище, як упевненість у своїй правоті, боротьба за правопис, за віру. Але при тому він усе глядить через свою голову. Отже, це — слабе розуміння дійсності, слаба прив'язаність до реальності.

Закарпатські українці — це переважно пастирі і земледільці. Майже весь народ, включаючи і невеличку долинянську смугу, зв'язаний з горами. З гір возять вони ліс, на горах випасають худобу. Хоч у більшості вся маса народу живе між горами, на долині, але життя і робота його проходить у горах. Гори надають характер не тільки його праці, але і суспільному ладу. Маленькі і більші села серед гір поділені на поодинокі купки. Все це дає відчуття чогось відірваного від світу і рівночасно скупчує людей в одно, та робить їх характер дружнім, але кріпко прив'язаним до свого. Тому і розвинулись у них такі прикмети як сусідство, товариство, спільні праці і т. п. Вільна природа, легкість укриття у горах, опришківство спричинилися до волелюбності та сміливого протесту проти несправедливості.

Пошукування зарібками виробило в нім любов до мандрівок і представу про далекий світ, яке все-таки здається йому ліпшим від свого. Перед очима народу фантастичний світ — вищий від реального, світ, який можна досягнути кожному. Щасливим краєм для нього є Америка — свого роду Ельдорадо. Тому звідси радо пускаються у світ, але завжди повертаються додому, не розчарувавшись, а з великої любові до сього краю і людей. Для закарпатця характерним є триматися в стороні, між чужими він не чується вдома, боязливий і з правила ніколи не подружиться з ними. «Він Русі чужий», — думає про себе. Будучи в Америці багато літ, він не забуває ні свою мову, ні звичаї, а в листах його видно, що живе тільки своїм селом та споминами про нього. Звідси і звичай ставити на пам'ять за собою хрест у селі, купувати дзвін і давати на церкву. Примітним фактом у цім огляді є те, що десятки років, працюючи в Америці, він не забуде свою жінку і дітей, які осталися вдома.



У нього сильна прив'язаність родинна. Родина — це середовище, без якого він не може жити. Родичі, діти, жінка — це частина його тілесна і душевна. Він ніколи не лишить жінку, діти. У крайних випадках засновує нову родину. Він любить, щоби родина зіставалась на його ґрунті, ріднім селі, у своєму краї. Світ ділиться у нього на свояків і не-сваяків, зовсім, хоч як це дивно, бракує йому іншого.

У відношенні до жінок проявляється пряма грубість. Жінка щось нижче від чоловіка, чоловіку просто ганьба про щось серйозно говорити з жінкою, йти разом вулицю і т. п. Любов розуміє він як свого роду слабкість і пояснює її глупотою. Відношення між чоловіками будуються раціонально, практично. Це би заперечувало чутливість, емоційність і сентименталізм, якого зовсім не проявляє характер закарпатською українця. З цим зв'язане також і поняття релігійності, яке має тут свої причини. Це — наслідок традиції і культури, немаловажну роль грає і соціальний стан населення, уявлення якого переобтяжені забобонами, що живуть віками. Однак, це не прямий прояв релігійності. Навпаки, закарпатський українець не проник углиб релігійного поняття. Релігійна інституція у нього є продуктом установи, нормою, а не проявом спеціальної психіки. Зате він сильно забобонний, що є тільки проявом соціальним, а не впливає зі самої душевної властивості народу. Щодо сентиментальності, то можемо допустити його значний нахил до мудрування (хоч його логічні здібності здебільшого впливають із закону достатньої підстави і думає він при допомозі аналогій).

Характерною рисою його буде те, що він має природний нахил до мудрування, яке забирає в нього велику частину і активності, і рішення. Заки за щось взятись, він заряджає справу у систему понять, надає їй форму, а потім по-

чинає виконувати. Нерішучість — через те одна з його характерних рис, друга — це впертість, щоби він не вимислив і до чого би не взявся, то тяжко йому з голови вибити і з рук вирвати. Останки довгого пастирства виробили у нього такі риси, як звичка до бездіяльності, легковажне відношення до землеробства, недисциплінованість (праці і т. д.), а внаслідок того прив'язаність до своєї групи.

Жінка не знайшла у закарпатських українців ідеалізації. Навпаки, вона чимось нижче від чоловіка. У народних піснях і оповіданнях є багато епітетів до жінок, що це твердження оправдують. У народних віруваннях жінка найближче стоїть до темного світу: вона і відьма, і зла свекруха, чарівниця. Навіть у літературі на адресу жінок досить закидів. Це, однак, не вплив церковного аскетизму.

У характері закарпатських українців є свого роду приниженість. Політичний віковий гніт — спочатку панщини, потім і лихварства, — гніт завжди безжалісний, чужий вплинув на нього. Він став недовірливим і приниженим. Та й сам став уважати себе найнижчим, і сам повірив у це. Характерним є також потяг до внутрішньої експериментації, а звідси і строгий аскетизм, який у своїй сутності ні в чому не поступається буддизму (взагалі у нас багато спільною з буддизмом).

Будучи економічно слабим, далеко у горах, де мадярам-кочовикам не було що глядати, виплекав він свій спосіб господарення — скотарство у перемішку зі землеробством, яке у симбіозі одне з другим могло жити і давати плоди. Господарчі набутки і ремесло, яке він собі створив, звичайно, для селянських потреб, своє народне мистецтво — все це не потрібне чужому з етнічної сторони місту спричинилося до вимеження його в окрему в собі замкнуту групу. Край, багатий на дерево і де-не-де руду, давав йому заро-

бок, так що він уповні міг жити спокійно у своєму етнічному колі. Його виїзд на малярську низовину був хвилиний. Тут він теж був зі своїми і скоро повертав, і мало що сприймав. Більший виїзд був до Америки. Повертаючи звідси він приносив багато особливостей, які вдома були смішними, чужими і скоро зникали. Таким чином, залишався він не зачеплений віками. Так виховалась у нього велика прив'язаність до свого вузького кола. Гори перешкождали комунікації. Через те у нього виробився свій характер, свій антропологічний тип, свій світогляд. Живучи самотньо, зберігаючи давні могутні традиції старої Русі через церкву, він осмислив себе як народ, а не плем'я, порозумів свою культурну відмежність від інших народів-сусідів. Супроти інших народів поставив себе у своїх очах не нижчим, а рівним, поцінуючи своє народне «я». Свій світогляд, спосіб життя він ставить вище від маляр та ін. Тому міцно тримається свого, яке нізащо не виміняє за чуже.

У психічній відношенні у зв'язку із природним міліе у закарпатського українця виробився характер, у якому мало індивідуальних рис. Про це свідчить і соціальна організація. Будучи пастирем, він не міг вести лиш індивідуальне життя, але й родове, групове. Поодинокі роди випасали свої стада на полонинах і рідко сходились з іншими. Часто такі роди закладали салаші, з яких виростили села. Життя родове досі має глибоке коріння у суспільному житті закарпатця. Пастирі жили родами, що займали певну територію, мали одного начальника, свідомість кровної спорідненості, свою родову психологію і звичаї. Роди такі були до певної міри егзогамні. Вони часто зустрічались, були приятелями або ворогами, дівчат віддавали способом викрадення і т. д. Такі роди мали завжди свої зимівки (хутори), які заклали початок сіл. Тут перебували старики, жінки, ді-

ти. Коли рід розростався, багатів, то ріс і хутір, ставав невеличким селом.

Пізніше, з упадком пастирства, села займаються землеробством, але живуть тим же способом. Роди, що осіли першими, доповнюються іншими, але характер соціальний у них той же. Хоч кожна сім'я живе і працює на своїй частці, однак строго дотримується своїх родових відносин. Рід далі існує, хоча і втратив багато первісних рис. Затрималося чимало пережитків, які свідчать про багатоплановість общинності і спільності членів роду, що перейшли і в звичаї сіл. Наприклад, це — спільні роботи між родичами, сусідами і т. д. Навесні існує звичай орати бідним. Жодна нива в селі не сміє зістати не ораною. Тому орють вдовцям на Юрія. Бідні, які не мають тягла, «паруються» (спрягають корови або коні) і «оборюються». Спільні косовиці за алдамаш також того є доказом. Спільними працями є жнива, особливо вівсяні. На такі жнива збираються переважно хлопці і дівчата вечером. З ними пов'язаний жниварського походження обряд, який виродився у просте гуляло. Сюди належать також і обжинки, які супроводжуються дуже старовинними обрядами. Восени спільною роботою є лущення кукурудзи.

Примітно, що у таких обрядах відбивається також потреба людей у скупченні — людина прагне товариства людини. Сусіди беруть участь у будівництві дому своєму сусідові, родичі родичеві дарують дерево, помагають у роботі, допомагають і погорільцям та іншим потерпілим. Прямі пережитки родові такі: сусіди, родичі використовують багато предметів спільно — граблі, вили, плуг і т. д. До хати сусід до сусіда входить без усякого стуку, сідає де хоче і чується як удома. Твердження «моя хата — моя твердиня» тут не має ніякого значення. Посварений сусід може увійти

у хату свого ворога і лаятися, ніби у своїй власній. Ображений виражає свій гнів і тим, що не ходить до хати свого сусіда. Коли хоче помиритися, починає знову навідуватися. Сусід сусідові зичить усе — хліб, муку, молоко, гроші.

Село живе як велика одиниця без усякого поділу на групи, касти і т. д. Тільки покоління одне від одного живуть окремо. Коли село невеличке, то люди живуть, ніби одна родина, один великий рід. Окремішність між ними стосується тільки ґрунту. І тут обмежує один одного тоді, коли той шкоду йому робить чи поводить себе недостойно. А так у селі люди всі однакові. Ця однаковість виражена світоглядом, що вважає гріхом зневажати когось, майже ніякої диференціації немає. І багач, і бідняк, і жебрак живуть одним життям і однаково взаємно поважаються людьми, хоч класове розшарування значне. Багатий використовує бідного у роботі, має велике господарство.

Ці риси говорять про те, що тут слабкі прикмети індивідуалізму і що вони лежать в основі соціально-економічного розвитку групи. Чоловік без чоловіка не може жити. Індивідуалізм і то значний виявляється тільки у долинянських селах, що зазнали мадярського і німецького впливу. Однак і тут проявляється він не у всіх типових рисах. Так, відсутній класичний німецький момент: німець замкнутий на своєму ґрунті, в городі, живе окремим життям і майже не виходить на спільну арену.

Надзвичайно важливим питанням є співвідношення емоційної та раціональної сторін. Наперекір твердженням усіх, які писали про слов'ян на цю тему, мусимо сказати, що в нашого народу переважає сторона раціональна. Це прослідковується у всьому житті народу, на його способі думання, світогляді, етиці. Найбільшу ціну людині придає розум. Все правильне і добре те, що зроблене з розумом.

Різко відрізняється «розумна» і «нерозумна» людина. Розумний чоловік — це чоловік поважний, точний, врівноважений, знає у кожній справі показати розум, знає відстояти свою честь. Думка розумного чоловіка дуже поважається, якої би національності він не був. Старостою в селі вибирають розумного чоловіка — свого, чужинця — все одно. Звідси і велика честь до пана. Але горе йому, коли він не виправдає сподівань. Нерозумним чоловіком, навпаки, уважається той, хто проявляє багато емоційних рис. До такої людини відносяться легковажно, яке б суспільне становище вона не займала.

Доказом цього є й інші факти: велика повага до вченості. Книга — це предмет великих таємниць. Піп, чорнокнижник — великі знавці письма. Найбільше знання — розуміння книги і вміння числити. Ніколи чесний інтелігент не був ображений нашим народом. У житті головну роль грає право, закон. За маловажні речі наш селянин судиться не тому, що вони мають практичну ціну, а тому, що шукає правду. Тому так наполегливо він віддавав дітей у школу після 1920 року, хоча тут немаловажну роль грав і соціально-економічний елемент.

Емоційна сторона просто відкидається. Наприклад, при виданні дівчат ніякої ролі не грає почуття, а тільки розумність і доцільність справи. Дівчата і хлопці питають звичайно волі родичів. Сюди відноситься і помірна скупість, береження всього у маєтку і раціональне його ужиття. Зрозуміло, тут слід враховувати й інші елементи — соціально-маєткові, релігійні і т. д.

Література закарпаття є раціональною. Вона переслідує завжди моральну філософічну ціль, позбавлена емоції. У ній ціниться передусім думка і практика завдання. Цього доказом є факт, що Закарпаття дало у мадярську літерату-

ру значну кількість учених, політиків, високих урядників, зате ні одного визначного письменника. У нас можна зустріти стариків — дійсних філософів. Старість обертає життя у мудрування. Такі старики славляться своєю мудрістю і знанням старовини. Це, з одного боку, філософи, що шукають причину речей, відношення Бога і природи, моральності і правди і т. д. Це перемішане із грубими церковними віруваннями дійсно глибоке прочуття філософських систем. Приємно не раз дивитися на такого мудреця, єдиною лектурою якою є свята книга і народна мудрість. Поговори з ним, послухай мудрі речі, і ненароком приглядається старий як філософ, а деколи добрий історик, який до деталей знає історію свого села, свого покоління.

Живість наших вірувань як філософських систем можна пильніше простежити. Релігійність має раціональний характер. Релігійні предмети грають визначну роль у світогляді нашого народу як елементи світогляду. Він зумів пов'язати нові зі старими, релігійні з містичними та аскетичними елементами. Віра у своїй основі є практична — за виконання обрядів, приписів, за молитви, дари і т. п. людина отримує на тому світі щасливе життя, а в протилежному разі пекло. Отже, релігія має, передусім, і магичне значення — «більше дасиш, більше отримаєш». Однак, дійсне релігійне почуття — повага і любов, «упованіє» до вищого грає у нашого народу велику роль. Коли в молодості наш чоловік не звертає на це уваги, то з часом він все-таки приходить до свого очищення, у ньому проявляється жива віра, стремління до невідомого, вищої правди, відроди і т. д. Не дивлячись на примітивність, це дійсно гаряче почуття, без будь-якого лукавства. Релігійні сварки виникли якраз на цьому ґрунті. Звинувачувати панів у лукавстві, показуючи їх фальшиве відношення до правил віри, запідозрюючи їх

у зрадї ідеалам, стало нормою. Проти них піднялася боротьба — Марамороський процес, православ'я і т. д. Піп — пан, що говорив на чужій мові, вів багате розпусне життя, став предметом гніву і об'єктом «соблазну». Дійсне релігійне почуття зливається з інтелектуальними запитам і переплітається з ними. Передусім тому, що первісна релігія була відповідь на запитання розуму, а християнська перейняла це механічно. Повний інтелектуалізм проявився тут у догматичних суперечках, нераз примітивних, які були важливими у житті народу.

Кожний народ, який не має своєї офіційної культури, має звичайно свою народну культуру — свою метафізику, правда, тим питанням займається вже етнографія, але ми поспробуємо філософські сторони викласти, насамперед, стосовно релятивної побудови світу довкола. Передусім світ у народнім погляді — безконечно плоский — площа або круг, який лежить «на морю». Море (хоч воно і нереальне поняття) грає дуже велику роль у світогляді народу. Вода з моря просякає аж на поверхню землі як озера, морські очі. Всі ріки йдуть у море. Град роблять у лісі чорнокнижники, заморозивши на сході озеро. Дощ, бурю жене шаркань, звісно, з моря. Сонце іде зі сходу на захід, а в ночі — морем або попід землю на захід. Іде самостійно, живе як і решта небесних тіл. Далекі світи наповнені дивними речами.

Всі інші явища природи виконують душі (загальний анімізм). Вони діляться на душі мертвих і на духи або демони. Вони виникають прямо або з допомогою рідини, тому магичні акти дуже легкі. Реальні речі є самі від себе, але мають певні душі: каміння ростуть, дерева можуть проявляти різні психічні акції, як і звірі. Всі хвороби, стихії, ненормальні явища у природі виконують душі. Вони викону-



ють також і нереальні дії. Нема нічого, щоби з допомогою їх у суміші не вдалося вияснити. Магія і загальний анімізм займає поважне місце у світогляді закарпатських українців, як вважав дослідник закарпатської етнографії Богатирьов. Світ фізичних явищ через таку причинність рідкісний і обмежений речами суто реальними. В основному і тут провідну роль грає думання при допомозі аналогії.

У психологічному світі та світі біологічному народне спостереження дуже чутливе, можна говорити про правдиву народну науку — медицину, зоологію і ботаніку, мінералологію, астрономію, фізику і т. п. на реальній основі. Це завдання передусім етнографів і вже виходять за межі нашої інтересу.

Отже, світ має свій початок у просторі (перейнято від церкви), але по суті акт його творення відбувся через птицю (качку). Світ — вічний, але він закінчиться катастрофою і воскресінням всього (перейнято від християнства чи з контексту стародавніх вірувань, зв'язаних із парсизмом [зороастризмом] — питання поки нами не досліджено).

## МІЛІЄ\*

Теорія впливу середовища на індивідум і т. п. як філософська проблема поставлена недавно, між тим практично вона була все на овиді, бо повний індивідум є поняттям абстрактним.

Індивідум з тілесного боку є одного складу зі своїм оточенням, є його продуктом, постійно від нього залежним — підлягає впливам і ним живе. Оточення та індивідум (зі сторони фізико-біологічної) — се два релятивні поняття. Природне міліє, як наукове поняття, було перший раз виставлено в науці еволюційною школою. У Ламарка це міліє впливає на витворення типів (через «потребу» і лежачу в суті природи фатальність); у Дарвіна міліє впливає на селекцію типів (приспосовування). Цим основам надає Спенсер метафізичне пояснення, взявши розвій типів скоріше як завдання і факт. При універсальному розвої (інтеграція матерії є наслідком розпилення енергії, під час чого матерія переходить від неозначеної та інкогерентної гомочинності до означеної та когерентної гетерогентності, а так само і рух) — розвій виступає як фінальність, при всіх переходах затримується консервація сил і універсально зацілена еволюція — на утворення типів впливає при цьому і міліє.

Людина, як біологічна одиниця, є каузальним продуктом природи, так що тут не залишається нічого для індивідуальності. Однак у відношенні до міліє вона зв'язана ли-

---

\* Від франц. milieu – оточення, середовище. – Р. О.

ше просторово, часово сягає вона у минувшину (спадковість, тілесні та фізичні ознаки і т. п.), тому можемо у цьому огляді говорити про індивідум. Він протистоїть тут лише до даного міліє, яке може міняти. Одне [ціле] з «міліє» він [становить] як лише абсолютне поняття, з природою, яка його витворила і веде (природний детермінізм).

Географічне міліє (фізичне, астральне) впливає на індивідуальність у різних відношеннях, — передусім на дану суспільність, а через неї на індивідуальність (впливи соціальною ряду). Географічне середовище — нерозлучне з людиною, людина не може вийти за нього, воно впливає на її тіло і душу. Воно друге тіло людини. Воно впливає на розвиток тілесний даної суспільності, популяцію, з ним зв'язане економічне заняття — продукція і залежний від неї промисел, від нього залежна стагнація або прогрес, від нього залежна і форма політичного устрою, ним обумовлені звичаї та релігійні основи — міфологія, форма божеств, а також соціальний устрій, розміщення [людей] і т. д.

Вже Боден зазначає, що клімат впливає на право народів та їх державний устрій. Монтеск'є каже, що північні народи сильніші духом, південні — боязливі, слабодушні і т. п. Подібні думки знаходять [підтримку] старших і сучасних (Ломброзо, Ботеро, Бонштеттен, Генюад, Гелпах — прикмети духовні залежать від краю і клімату і т. д.). Ця теорія має своїх противників. Наприклад, граф Гобіно встановлює, що на одному і тому місці та середовищі різні народи по-різному розвивалися. Антоніо Серра Макс твердить, що тут першу роль грає економічний фактор.

Накінець, можемо (за А. Шафле) визначити відношення: в одному випаді чоловік є суб'єктом (сам переформує природу, розвиваючи техніку), а в другому є об'єктом, його формують природа і соціальні інституції. Але людина

не є пасивною: підпадаючи під впливи, сама старається їх регулювати і міняти.

\* \* \*

Зовсім іншого розряду є залежність індивідуальності від групи — соціальне міліє (одночасно і груп між собою).

Одиниця і як щось дане, осібно розвивається, а одночасно немов намотує на себе впливи свого оточення, аж зовсім порине в них. Соціально-психічний бік цього заключається в тому, що всі люди загально собі подібні тілесно і духовно, один є відображенням іншого, наслідком чого їх чинність і потреби однакові. Є тут єдність: це лише монади одної великої цілості із здатністю аперцепції, передбаченої гармонії, між якими є духовна здатність жити разом: між «я» і «ти» нема границі, але один духовний елан\* оживлює всю цілість. Є один «світовий розум», а духовні одиниці — це лише певні «віри» у ньому. Тому між світом і розумом нема поділу — вони одне [ціле]. Пізнання — це свідомий дух, природа, це дух — суб'єкт і суб'єкт нашого бачення світу, це логічні наші способи. Тому перехід між «я» і «не-я» — плинний. Інакше: у людині є здатність вжиття та імітації (за Тарде). Людина все, що видить, може імітувати і повторяти; з повторення витворюється звичка індивідуальності (із спадковим геном). З того витворюються традиції та звичаї. Через стрічу і повторення багатьох імітацій приходить людина до ширшого розгляду, а потім до винахідливості. Це творить її психічну здатність до соціального життя і можливість впливу між групою і одиницею — соціального міліє.

Між групою (міліє) та індивідумом є, образно кажучи, відношення, як між клітиною і тканиною. Отже, одиниця і група — це релятивні поняття. Вони — взаємозалежні, а в

\* Від франц. elan – порив (Р. О.)

основі — ідентичні. Одиниці з'єднуються своєю діяльністю і способом буття з безмежною сіткою соціального буття, як нитками, творячи так разом сіть. Так творять вони певні групи, а одночасно тим індивідуалізуються: одиниця супроти загального (як вузли на сітях).

Одиниця є для себе суб'єктом, все [інше] — її об'єкт і навпаки. Вона досягає аналізом цілості, цілість — синтезом одиниць, але це лише логічний поступ, спосіб пізнання, інакше: цілість — це замкнута в собі одиниця, а не конгломерат або система складених частинок. Суспільність — це живий організм зі своєю душею (у Дюркгеймівському розумінні), яка по-своєму реагує як духовне буття. Індивідум є індивідумом для нашого пізнання з оглядом на особні знаки, логічно відображені, які, однак, не визначають його як частину цілості або що цілість із частин складається, між тим вона є витвором суспільності. Суспільність є вічною, одиниця — випадковим і принагідним явищем, яке неможливо вийняти із поняття соціального ряду. Поняття духовного чоловіка прямо зв'язане зі суспільністю. Свідомість людини розвивається тільки у соціальному ряді. Все те, що творить нашу «людинність», є витвором соціального ряду. Вона є продуктом групи, яка через мову і ряд суміжних понять приходить від дологічного способу думання до математично-фізичного поняття світу, що виразно видимо, порівнюючи менталітети примітива і сучасного освіченого європейця. «Одинока людина — це ніщо інше як ідіот», — справедливо каже Бастіан. Справедливо можемо її порівняти зі статуєю Конділлака в своєму початку. Таку людину навіть не можна уявити, якщо й не будемо від неї абстрагувати те, що здобула спадково, звичками і т. п. Такої людини, властиво, і нема, бо чоловік — це член суспільності (Робінзон і П'ятниця — це члени людської суспільності).

пільності, як нею є кожний дикун). Суспільність своїми стимуляціями впливає і на розвиток мозкового апарату одиниці, бо він інакше сформований у чоловіка з культурного, а інакше у чоловіка з примітивного міліе. З другого боку, після них можемо вимежити поняття індивідуальності з поняття суспільства, тобто з його природи, спадкових знаків — його здатність до соціальної сугестії, симпатії і, навпаки, радіацію, його вільну волю — надії, амбіції, смак нахилу. Коли абстрагуємо від них загальний каузальний ряд, отримуємо їх як витвір міліе. Отже, є тільки суспільність, із якої абстрактно одержимо поняття одиниці.

\* \* \*

З того огляду «міліе» (середовище) зближується зі соціологічним поняттям відношення одиниці та загалу. Міліе — це найпростіший і найзагальніший вираз.

Кожне середовище (міліе) має вплив на формацію і чинність поодиноких одиниць. Одиниця примітивного ступеня зливається вповні в одно зі своїм середовищем, одиниця культурна здатна частково вивільнитися з нього — стати творчою, здатна підвестися над ним до вищого поняття, аж до генія або до надчоловіка, що виривається з пут суспільності, живе вищим індивідуальним життям, виказуючи їй бій у боротьбі за своє «я» (тому для Ніцше теорія міліе — це «*decadance theorie*»), будучи при цьому клітиною свого середовища.

Проблему впливу середовища піднесла передусім французька наука (Geofroy St. Hillair). Далі піднімає цю проблему Г. Тен своєю філософією штуки («*Philosophie de l'art*», 1865). Тен аплікує свою думку, що весь поступ думання і розуміння йде від сенсильного до інтелігібельного, від множинності до єдності. Причому з того вищого станови-

ща розрізняються і частини (якась комбінація сенсуалізму із гегельянством — свого роду вербалізм, — тому він видить у проявах людини і суспільності певного роду механізм). З того становища індивідум для нього — це продукт «de la race, du milieu et du moment»,\* а звідси і відоме старання знайти закони творів штуки, епох і т. д. Так встановлюється поняття міліе, якого одиниця та її твори є продуктом і на які воно має постійний вплив — тут мов саме міліе учинкує через одиницю, творить.

Тен виходить з того поняття штуки, що воно є наслідуванням природи (погляд уже висловлений Арістотелем), але при тому так, щоби передати цілість і внутрішній зв'язок, логіку наслідуваного, щоби відобразити інтелігенцію, котра це спостерігає, іншими словами — ідею даного образу, істотний або визначний характер, де замість поняття виступає враження. Естетика костантує правила, а не припис. Тому, що об'єкт і артист суть частиною середовища, в якому живуть, воно має на них безпосередній вплив. Тому Тен костантує правило, що «твори людського духу, як і твори природи, мають пояснення лише у своєму оточенні». Без зрозуміння міліе — не зрозумілий твір. Артистичний твір і сам артист суть частиною того ж струменя життя, що й їх оточення, а штука зображує саме життя. Отже, міліе має тут вирішальне значення, творить артиста і його твір.

Це засвідчують поодинокі періоди в розвитку штуки: антика, середні віки, класицизм, нова доба. Розвій штуки йде тут з ними, відповідно прибираючи свій зміст, дух, способи відносно соціального і духовного свого міліе, розвиваючись в особливий вид представ і образів, провідну рису, яка характеризує дану епоху. Зрозуміло, тут береться

---

\* ...походження, місця і часу (франц.) – Р. О.

до уваги вся складність духовного устрою міліе і дотичні духовні ознаки творців.

Погляд І. Тена підтверджує той факт, що художня творчість — це саме життя, котре проявляється у вищому духовному синтезі як художній вираз у творі артиста. Художній твір — це вираз життя, об'єктивізація духовного «я», яке в ньому стає для себе об'єктом, а тим пізнає себе, стає свідомим (не у понятті, але у виразі; поняття є тільки його поясненням і по ньому слідує). Воно є проявом духовного «я», яке приходить до свідомості суспільності і проблискує наверх у душі одиниць-артистів, як вогник із попелу.

Отже, твір штуки, як і духовні спрямування, це — прояв життя — вищого духу, тому міліе має вирішальне значення у творчості. Творить воно. Дух одиниць — це лише інструмент, через який воно проявляється. Можемо сказати, що ця залежність всюди помітна. Через ряд проб всяка творчість приходить до виразу свого середовища, з часом стає його духовним образом і у цьому завданні знаходить свою мету (це виразно видимо на нашій творчості), яку замінити інші цілі не можуть. Це і дає нам право говорити про дух творчості певного народу — про душу народу, об'єктовану в його штуці, про його народну штуку.

Однак міліе даної групи підкоряється міліе загального розряду — нашого сучасного культурного міліе, що його творить людство, на яке спирається одиниця. Їх вирівненням (тим більше, що її коло — загальне) постає природне поле творчості чи, навпаки, — квінтенсенція міліе.



## ПЕСИМІЗМ

Песимізм різно проявляється щодо ступеня і щодо пробігу як світогляд і як психічне явище — летора. Як кожний світогляд, є він крапкою на дорозі поступу в напрямі до повного освітлення розуму, тобто до абсолюту.

Песимізм постає передусім із переконання, що у світі панує повний детермінізм: одиниця є тільки випадком вищого закону, невільниця, котрій бракує апеляції до абсолюту і можливості його змінити; людина є частиною природи, народжується, живе і помирає без жодної мети, окрім виконувати підрядне завдання природи й іншого призначення не має (такий погляд з'являється вже на початку філософічного думання). Потім людина поступово з розвоєм природничих наук приходить до пересвідчення, що одиницю, як і всю природу, ба і сам світ, чекає певний кінець, бо враз загине і наша сонячна система; все одно коли, і тому все не має мети, все — нагода і служить для того, щоби бути погноїщем для наступного після нього — як виконає підрядне завдання природи. Життєва радість одиниці, світлі хвилини життя — це все обман і краплина у морі терпінь, праці та страстей, ніщо у порівнянні з тим, що мало би бути. Цей погляд про абсолютний ряд природи заперечив усі моральні закони, спростувавши всі міфи, що їх людина протягом віків сотворила у собі для оборони і вищої самооцінки, знизивши людину до рівня звичайної клітини природного ряду, поставивши їй перед очима ту дійсність — «абсолютний песимізм». Це нині стало груповою філо-

софією середньої маси: звідси у такому великому числі самогубці, злочинці та ін. Захитання віри у безсмертя душі перемінило людину далеко більше, ніж усі винаходи і відкриття, на які змоглося людство бігом свого розумового розвою. Тому відчувається посилене пошукування привести цю віру днес знову до життя, хоча би й в іншій змінній формі. Це і є прикметою нашої доби. Звідси і посилені пошукування теософії, спірітуалістичні прояви дійсні та не дійсні.

Виразом і прикладом цього трагізму є філософія Достоевського і Керкегора. Бо весь смисл думання і постою його лежить тут своїм корінням. Достоевський — це людина, котра стратила основну женучу ідею життя, яка ще вповні не зникла і бореться з тяжким туманом, що починає її оточувати з усіх сторін... Це людина філософічно страждаюча. Закон природи — це немов «два рази два», «се мур, який не проб'єш». А це означає абсолют. Однак за абсолютном ховається велика порожнеча, він тільки — як Ніщо. Людина стає випадком, що постає і кінчається, бо абсолютне — це порожнеча, а з нею позіхає страшна нудьга, бо людина при наявності абсолюту тратить віру — свою волю і Бога. Без цих двох принципів вона стає нічим. Коли Бога заступає абсолют, то пропала воля, вільне хотіння, можливість. Без них світ — порожнеча. Тратиться смисл життя. Те, що Керкегор назвав «вірою Йова», вірою супроти розуму (необхідності). Якщо Бога нема, то нема і безсмертя душі, людина стає нічим, тратить свій зміст. Людина не може жити без тої «санкції». У ній є стремління вгору, але коли тільки оглянеться, упевниться, то прокидається зі сну, над нею стоїть страшний «тарантул» — сутність абсолютної смерті, і все-таки людина є «випадком пробою на землі». І, накінець, хоче Достоевський вхопитися за останній по-

рятунок для всіх, хто не хоче піддатися або впасти, за любов до людини — «одні люди, а довкола них мовчанка», коли йому стає «все равно», хоча і з великим жалем на устах обманюючи себе, бо це лише лікарство на рану — порожнеча позіхає і далі.

Прикладом іншого розряду песимізму є Леопарді. Це людина, яка одним боком душі рветься догори, до дійсного світу, вищого духовного пізнання, коли друга частина його душі перевантажена болем, а внаслідок того страждає: матерія пригноблює дух. Це глибока капітуляція вищою духу перед низом, де ідеал блідне, а сувора дійсність бере верх, все ідеальне стає фантомом, і автор чується лише тою «гинестрою» на узбіччі Везувію. Хвилиний песимізм стає леторію, світ починає у ньому з'являтися без ідеальних барв: простим, нудним, безцільним; і підкоряється йому, причому ідеальне віддаляється (що вже є песимізмом), безнадійно гледаючи порятунку в людині, яку загально ненавидить. Леонарді є класичним і оригінальним прикладом особеного песимізму артиста, який, однак, обумовлює принагідне горе, котре приводить до песимістичного світогляду.

У Ленау світ нагло тратить свої чари — замість великого вимріяного позіхає порожнеча і реальність, різниця між ідеальним і реальним приводить до думки про даремність цього.

У всіх релігіях (і подібних проявах) факту смерті протиставляється безсмертя душі, бо людина не може згодитися зі своїм приниженням, своєю негациєю, якою є смерть. Тому і вся суть боротьби із песимізмом полягає у протиставленні смерті загробного життя — призначити і постановити смисл життя так, аби воно мало ціну, мало вищу основу і було би з нею за одно.

Епікурейство не знайшло опорної точки проти цього. Солодощі — лише один стан на цій дорозі, релятивний і нерівноцінний, спроба самозабуття. Стоїцизм знайшов одну точку, котра веде до перемоги над ним — покору, резигнацію. Ці два стани характеризують усі подальші судження і етапи боротьби з ним на всіх ступенях людської свідомості. Так само стрічаємо ту резигнацію і в буддизмі. Основним твердженням буддизму (рівно ж і християнства) є те, що життя довкола повне терпіння і пристрасті (хоч має метафізично-релігійний заклад у праоснові). Щоби його перемогти, треба заперечити і відмовитися від усього — пірнути у нірвану; але те повне заперечення було би егоїзмом і тільки капітуляцією, тому стоїть проти нього спонтанно співчуття до іншого (ближнього) страждаючого і вище пізнання, під яким розуміють властиво нірвану — всяке заперечення є власне і пізнанням. Запереченням страсті, хотіння, силою волі та свідомості досягається вищий ступінь досконалості, чим людина досягає частково мети, злиття з прапринципом — і це вже сама мета по собі, яка не потребує санкції згори. Вище пізнання — нірвана є сама по собі метою життя такою, як у християнській аскезі злиття з Богом, котрого шукають у собі. Буддизм як релігійна форма песимізму не засновується вже на світові, на Божестві, а тільки на людині.

Ті самі твердження знаходимо і у філософії Шопенгауера. Шопенгауер наприкінці заперечив свою власну філософію — філософію життя — волю як метафізичну праоснову світу, як принцип життя. Бо життя є властиво пристрастю, кожна чинність є стремлінням, а тим і пристрастю, тому Шопенгауер, так само як і Будда, поставив принципом позбуття від пристрасті, заперечення життя, тобто резигнація пізнання, але при цьому свідомість (тим більше, що він,

як і Будда, суб'єкт ставить у основу світу) — можливість бути або не бути — Systole чи Diastole буття. Словом, Шопенгауер не домислив свою філософію до кінця, ба і заперечив її, бо поставивши за основу всього волю, тобто одночасно чинність, утвердження життя, зараз же заперечує її, коли лікарством при цьому вважає пасивність, контемпляцію, небуття. Однак, як і Будда, так і Шопенгауер перенесли тягу вирішення цієї проблеми у сам суб'єкт. Гартман повторяє тільки філософію Шопенгауера, ствердивши її песимістичний бік — стремління до перемоги логічного над вольовим, тому світ є найгіршим з усіх світів, хоча по суті найліпшим.

Цю хибу Шопенгауера поправляє Ніцше, встановивши, що воля — це прояв життя, сила, це самоутвердження себе, своїм міфом про надлюдину, що у боротьбі, у прояві сили видить смисл життя. «Воля до влади, сили» є внутрішньою сутністю буття як у природі, так і в духові. Конкуренція сил, які вирівнюються, — все, а інше — прояв цього і за-сіб. Отже, почуття сили є водночас і добром, зло — заперечення її. У людині є життя, яке розп'яття і творить, ніби вибух полум'я, хоч на мить, тоді мета досягнена. Людина стає сама метою для себе, нічого за нею нема і не мусить бути. Вона сама є принципом і вітхою для себе, своїм проявом сили. Отже, антипесимізм Ніцше — це повний вихід із зачарованого кола. Оце підхопила після нього і вся філософія буття (хоча все-таки загально філософія Ніцше є у основі релятивним песимізмом).

Таким же способом вирішує ту загадку і Толстой. Людина, поринувши у життя, знаходить смисл життя, єдиний і достатній, з нього виринає Бог («Любити життя — любити Бога»). Любов — злита зі Всесвітом, а раз цей магічний ступінь осягнуто, раз різниці між одиницею і Вічністю

стерті, зникає кінцевість і смерть. Настає єдність людини з Богом — з природою, з людством, до того приходить людина не думкою, але інтуїцією, внутрішнім експериментом — життям і відродженням у духові. Так зникає страх перед кінцевістю, перед пустотою життя, перед смертю, людина знаходить своє призначення, впізнає його і знаходить Бога у собі, у природі, у суспільності. Жити — спалахнути вогнем правдивого життя — любов'ю, і людина задоволена собою. Пристрасть і смерть — це тільки антитеза, що веде до правдивого життя — до самопізнання і мети.

І якраз цей вид утвердження життя, знаходимо у штуці, котра і є вищим стремлінням знайти квінтесенцію буття, найвищу гармонію у речах. Тому творчість у своїй основі не песимістична. Вона є зусиллям, піднесенням, стремлінням до вищого, закон ліпшого і найбільш гармонійного стану. Тому вона з'єднана все з радістю і розгалуженим розростом життя. Песимістичне — це протиставлення дійсності та меті реального і ідеального. Песимізм є засобом, широкою і багатою темою у літературі, а водночас і рівнем, від якого тематика певної літератури піднімається до загального, вселюдського.

## МОРАЛЬНІСТЬ

Моральний закон, як і кожен закон, існує сам по собі. Він є вічним, незалежним, неперехідним. Над законами природними він підіймається ореолом свободи — вільного вибору діяльності чи бездіяльності — якість, котра робить його моральним. Але відступ від морального закону дорівнює неіснуванню, приниженню, падінню і т. п. Тому моральний закон існує у духові людини, але й одночасно в ідеях. Перший є його відображенням, як віддалений поклик чи промінь, як «розум бездіяльний» у відношенні до «розуму діючого».

Дефініції моральності є декілька. Окремі визначають моральність на основі інстинкту самозбереження, як пізнання основ життя — стремління людини до кращого, інші — як задоволення стосовно до загальних правил і т. д. За деякими, моральність — це здатність відрізнити добро від зла. Тоді вона [моральність] передбачає залежність від інстинкту самозбереження. Платон знає три види добра («Ідея добра є синтезом усієї досконалості»). Епікур і Арістін признають добром розкіш (гедонізм), Арістотель — розумну приємність (евдаймонізм), Спіноза — корисне і добре, Кант — добре, приховане у доброму стремлінні і т. п. (ригоризм), Спенсер — узгоджене з природою (утилітаризм), Штірнер — добре, яке має тільки індивідуальний і персональний характер, Ніцше — те, що служить проявом сили надлюдини (егоїзм). Добро є гармонією і естетичним почуттям згідно з Ліпсом і т. д. Для нас добром є стремління

до піднесеного, до прапринципу, у якому нема контрадикцій і альтернатив. Добро — це одночасно правда і моральність — ідея, що вбирає у себе все досконале.

Правильне призначення проблеми видимо вже у початках окцидентальної філософії, виражене у понятті «діке» (Анаксимандр), що ніткою проходить упродовж віків. Вирозності набуває воно у вченні Сократа про «даймон», який сидить у душі людини і нібито нашіптує їй, що потрібно робити і чого берегтись. Це — якийсь «глас внутрєнній (Божий)», що говорить людині про майбутнє і таке, що розум не може осягнути, і т. п. (Ефтифрон, Алкібіад). Платон надав цьому глибокому поняттю викінченності у своєму вченні про ідеї й анамнез [спомин]. Ідеї суть праобразами усього існуючого. Над ними царює ідея добра (мета). Наш світ — це тільки відображення його, а наше пізнання — тільки спогади про світ ідей (Менон, Федон).

Стоїки вчили, що людський розум є лише частиною загального світового розуму, тому він повинен пристосовуватися до нього, тобто жити згідно з законами природи. Справедливим є те, що розумне. Філософи середньовіччя знаходили його у служінні та житті в Бозі (справедливе — релятивне до Бога). За Спінозою справедливим є те, що розум визначає добрим і правильним у стосунках з іншими («Етика»). Тільки Кант зрозумів його належно. Чистий практичний розум сам по собі, без залежності від зовнішнього світу, формулює судження, які пізніше справджуються (як математичні задачі) у зовнішньому світі. У тому суть і категоричного імперативу: правило, що виражає можливість, наказ і п[одібне] без відношення до зовнішнього, тільки так, як це повинно бути. На цьому понятті Канта і стоїть сучасна думка. Знайшла тільки різні пояснення, насамперед, як внутрішня сила, елан і т. д.



Сам моральний імператив є у душі людини як частина вищого, загального, світового принципу, але в індивідума він проявляється як щось індивідуальне, і тут треба нове зусилля для нового об'єднання у загальне, ціле. Індивідум за внутрішнім велінням шукає об'єднання із цілим, загальним. Цим і позначається дорога його повинностей і завдань. Моральний імператив і становить ряд моральних приписів, які виконує сам розум людини, як поставлене завдання (трьома основними законами мислення). Так творить людина собі моральні закони і приписи, слідуючи внутрішньому закону, а вони, будучи досконалими, стають вічними і нетлінними.

Одиниця, народ, група і п[одібне] завжди творять собі моральні правила для свого тимчасового стану, але завше стосовно з вічними законами. Ними і живуть. Правила ці суть нормами. Норми мають різний характер з точки зору досконалості, будучи менше або більше досконалими. Норма є, насамперед, приписом і оцінкою (але завжди стосовно до божества). Норма завше є можливістю, закон же — необхідністю. Емпіричні науки констатують факт, норма ж — те, що повинно бути. Найголовнішими нормами (за Вундтом) суть такі: служіння суспільності, до якої належиш, відчуття себе засобом для служіння моральному ідеалу, погляд на себе завжди під контролем розуму, виконання обов'язків, повага до іншої людини, стремління до поставленої мети і т. п. Нормами соціальними суть справедливість, право на життя і свободу для кожної істоти, правдивість і т. д. Все, як бачимо, стремить до досконалості, тобто — до Бога, куди дорога веде через суспільну досконалість, групу, народ, робота для якого є першою моральною нормою.

## ПРО ЛЮБОВ ДО НАРОДУ

### I

У кожної живої істоти з'являється підсвідома любов до свого роду як інстинкт самозбереження і тяжіння до подібних їй істот, що помітне з самого початку її існування. На вищому ступені розвитку до інстинкту додається розум (у людини). Вона не тільки відчуває тяжіння, але й розумом ототожнює себе зі загальним (масовим) «я», вважає себе його частиною, бо «загальне я» видається єдиною умовою існування і єдиним захисником її життя та інтересів на протипагу іншим конкретним або загальним одиницям. Цьому підсвідомому стремлінню до спільності дала людина вираз у своєму релігійному стремлінні до божества як символу єдності, протягом усього існування. Бо тяжіння до життя йшло завжди від одиничного до загального.

Конструкція групи — загадкова і відрізняється від одиниці. Вона має власні закони, як і самостійну, власну душу. «Я» одиниці стосовно до загального «я» розподіляються на позитивні, негативні та ідеалістичні (революційні). «Я» позитивне — живе завжди за внутрішніми законами свого роду (хоч і підсвідоме). «Я» негативне — по своїй недосконалості (свідомій чи несвідомій) протиставляється законам свого роду і тим псує загальний лад життя, бо в нього така вже духовна конструкція. У ньому приховане все протилежне, що є у «я» позитивному. «Я» ідеалістичне — передбачає всі недоліки і всі найкращі основи у житті групи, чим веде

її до удосконалення. Його життя — це боротьба за ідеали і духовні цінності.

Коли зв'язок між одиницями — міцний, кількість негативних одиниць — незначна, а ідеалістичних достатня, то загальне стоїть твердо, живе і розвивається. Коли цей зв'язок недосконалий, загальне розкладається, а одиниця (як соціальне явище) гине. Тому народ ототожнюється із божеством, тобто з метою, зі життям, правдою, силою і т. д. Від того і любов до народу означає одночасно любов до правди, життя, величких цілей (до Бога), а звідси до ближнього і самого себе. Любов — це ніщо інше як діяльність, стремління до чого-небудь кращого, піднесеного. Декілька прикладів. Филгюр (гамінгюр, філген) — позначення богів як вираз душі раси, якої одиниця є проявом. За Платоном, «любимо тільки те, чим не володіємо або що не представляємо собою» — жага вічного володіння добром — синтез протилежностей, смертного і безсмертного, «що все у світі з'єднує», і «стремить до безсмертя» (Симпозіон «Розмова Сократа з Діотимою»). За Спінозою найвищим добром є «любов до Бога розумного» («Етика»): «любов — це приязнь у супроводі ідеї причини...», «той, хто любить, намагається улюблену річ мати зараз же в себе і притримати її...», «Найвищою, ніж любов до ближнього, є любов до далекого і грядущого», — стрічаємо у Ніцше («Як говорив Заратустра»). «Народ і ближнього можливо любити тільки через божество, Царство Божіє», — пише Толстой.

Любов до народу означає роботу на користь його. Робота на користь народу заключається у: 1) самоудосконаленні — стремлінні зробити себе квалітативним [якісним] елементом групи, тобто перебудувати себе у динамічну і цінну частину деякого напрямку загального життя, бо чим більше здібних і досконалих одиниць у групі, тим ви-

ща її життєва спроможність. Відношення між досконалістю одиниць і групи — релятивне. Досконалість, як і правда, є невидимою об'єднуючою силою, робить ціле міцним. Воно є тим станом, у якому не існує різне, а тільки єдине, де одна думка і одне стремління так, як, наприклад, одна правда і одне поняття.

## II

Тут є «consensus gentium» [вроджена згода] і нема анти тези, бо правда єдина. У правді, як у магичній точці, все об'єднується. Але одиниця, що сама удосконалюється, не повинна сховатися у собі, тобто померти у собі, а зобов'язана проявляти діяльність стосовно до загального, забуваючи про власне благо, яке неможливе інакше, як через загальне благо. Самозабуття у стремлінні до загального є найвищим етичним ідеалом, бо без психічного нахилу до добра добро недосяжне... Тому саме це стремління може мати різні види, наприклад, аскетизм, молитва за інших і п[одібне], але все ж не веде до мети. Найогиднішим спотворенням стремління до загальною блага (і коли мета не чітко зрозуміла) є стремління використати загальне благо для своїх власних егоїстичних цілей та зрада. Людина, що зрадила своєму народу, є найжалюгіднішою істотою, мертвою стосовно до загального життя: від свого загального «я» вона відреклась, до чужого прихилитися не може (її духовна і тілесна конструкція багато разів цього не дозволяє).

Нижчою, але практично не менш цінною є і практична любов до свого роду. Механічне служіння — служіння своєму народу без вищих впливів і усвідомлення великості своєї праці. Практична користь однакова, тільки без усякого значення для суб'єкта (внаслідок чого етичним його назвати не можемо). Іншим перекрученням його є шовінізм

— із любові до свого — неповага ідеалів і гідності інших людей і народів. Космополітизм — це теж утопія, а відносно нашого віку, добре обґрунтована форма егоїзму.

Із цією любов'ю тісно пов'язана і любов до вітчизни. Одиниця, як і народ, залежить також від місця проживання — рідної землі. Земля і оточуюча природа не тільки має вплив на формування тілесних і духовних якостей, але постійно бере участь у кожному моменті їх життя.

\* \* \*

Світ є ніщо інше як зміст мислення — повна тотожність об'єкта і поняття, бо все, що довкола, є тільки у душі людини. Всякий розподіл на світ оточуючий і світ духовний, як дві різні сфери, є тільки правдою, не доведеною до кінця, не філософічним, але груповим пізнанням. Такий результат філософічного мислення людства, якому початок у грецькій філософії дав Протагор («Людина є мірою всіх речей, існування тих, які суть, і неекзистенції, котрих не суть»). Але Протагор розумів людину як індивідум (його теорія — це свого роду «гуманізм»), ми ж розуміємо її як універсум спільності, народ, масу і т. п. Це велике духовне буття відчуває і мислить за своїми вищими законами і посувається своєю історичною сутністю до абсолютної правди. Індивідум є його продуктом і по досконалості — тільки слабким відбитком.

Звідси і любов до народу, тобто до загального, яка є вищим пізнанням і одночасно самозбереженням. Відношення до об'єкта полягає тепер у відношенні до себе, як загальному. Зовнішнє, як негативне стосовно нас, стає небуттям. Тому прямим наслідком любові до народу є безпосередня участь в удосконаленні світу і духу. Закони вищого морального життя заключаються як і в духові, так і в природі, їх

тільки треба відшукати у власному духові й перевірити їх в оточуючому світі, зрозуміти їх як гармонію, котра веде від природи до божества, а звідти до людини. Бо в душі людини прихована вся сутність життя і правди, тільки її треба пробудити із потенції в акт.

**САДИ СЕМІРАМІДИ,  
або  
ІМПЕРАТИВ ФЕДОРА ПОТУШНЯКА**

*Прошли роки...  
Я плекаю свій сад.  
Скільки років я корився стихіям.  
Скільки дерев поламали бурі в моїм саду!..  
Але все ж деякі з них вирости, дійшли свого віку...  
Я дивлюся на них і кричу з радості:  
«Слава!» і «Перемога!» [...]   
Зелений, буйний сад — твір мого життя.  
Я щасливий дивлюся восени на його щедрі плоди...  
Ходіть усі до мене в гості...  
(Ф. Потушняк, «Сад». 1946)*

*Він терпеливо чекав свого часу, золоті осені у своїх садах. І нарешилі у них вільно зривати колись заборонені плоди.*

*Найперше кортить зняти завісу над його світоглядом, філософським доробком, про який одна тільки й згадка, що у літературно-критичному нарисі В. Микитася. Отож чи насправді «дослідник слабкий там, де він намагається філософськи осмислити ті чи інші народні вірування, а також у філософських статтях, скажімо, “Короткий нарис філософії Підкарпаття”, “Песимізм” то-*

що»<sup>1</sup>? Знадобилося три десятиліття, аби хтось наважився відповісти<sup>1</sup>.

Для тих, хто бажає отримати якомога вичерпну відповідь, і адресоване пропоноване видання крапцких зразків філософського мислення Федора Потушняка (1910, с. Осій на Іршавщині — 1960, Ужгород). Написані в українофобській атмосфері гортистського панування на Закарпатті та «очисної» сталінської інквізиції, вони давно могли стати символом та яскравим проявом і карпатоукраїнського менталітету, і західноєвропейської елітарної думки. Але плин років виявився для них занадто повільним, зигзагоподібним.

Зрештою історичні обставини 40-50-их років минулого століття — прокрустове ложе для людини чутливої, творчої. А філософ-ідеаліст (якщо таким голосився) у країні тотального матеріалізму Маркса-Леніна-Сталіна мав єдину перспективу — забути себе, а трохи згодом фізично вмерти. Деякі, правда, оперативно вивчали напам'ять роботу Й. Сталіна «Про діалектичний та історичний матеріалізм» (1938), котра органічно увійшла у «Короткий курс історії ВКП (б)», однак і це не рятувало.

І трагедія Потушняка у тому, що доля його задуже пізно штовхнула в сіті інтелектуальної неволі, про яку в

---

<sup>1</sup> Микитась В. Ф. М. Потушняк. — Ужгород: Закарпат. книж.-газет. вид-во, 1961. — С. 33.

<sup>1</sup> Офіцинський Р. Філософські погляди Федора Потушняка (1910-1960) // Молодь — Україні. — 1994. — Т. 1. — С. 50-66. Пізніше ця студія лягла в основу газетної публікації: Андрусак І. Філософська спадщина Федора Потушняка // Новини Закарпаття. — 2000. — 2 вересня. — С. 14; 9 вересня. — С. 12. Результати нашого дослідження ввійшли в літературознавчий контекст: Голомб Л. Поетична творчість Федора Потушняка. — Ужгород: Гражда, 2001. — С. 13.



літа молодечі, у період входження рідного Закарпаття до демократичної Чехословаччини й гадати не міг. Аби вижити після 1945 р., довелося болісно розпрощатися зі своїми «хибними» стереотипами. Забути ранні праці, тамувати «неправильні» думки. І мовчати, мовчати, мовчати... До часу...

Коли на сторінках двотижневика Підкарпатського Товариства наук «Літературна неділя» з'явився «Короткий нарис філософії Підкарпаття» (Ужгород, 1943), то серед сучасників не знайшлося жодного, який, принаймні для видимості, завів би полеміку з автором. Розвідка вигідно вирізняється обсягом, масштабністю сформульованої проблеми. До Потушняка і після нього за таку синтетичну роботу ніхто не брався. Узагальнивши здобутки своїх попередників Д. Чижевського, І. Мірчука, М. Возняка, Г. Шпека, В. Бірчака та ін., вчений старався повернути до широкого науковою вжитку маловідомі, а для багатьох дослідників недоступні джерела і відомості про мислителів — уродженців краю: Петра Лодія, Андрія Дудровича, Василя Довговича, Миколу Теодоровича, Василя Гаджегу.

Напрочуд оригінальним вдався фрагмент, присвячений самобутньому філософу, члену-кореспонденту Угорської Академії Наук В. Довговичу (1783-1849). На жаль, у найповнішій розвідці монографічного плану, яку підготував І. Мацинський для «Наукового збірника музею української культури у Свиднику» (1982), той пріоритет не відображений жодним чином. Справа в тому, що Ф. Потушняк першим детально зупинився на Довговичевих трактатах, вміщених у «Верхньоугорській Мінерві» 20-их рр. XIX ст., до котрих іншим науковцям перепиняв доступ мовний, а почасти фаховий бар'єр. «Перекази про Василя Довговича» (1942), що були оприлюднені також у

*«Літературній неділі», гармонійно вивершують новаторський розв'язок питання.*

*Протягом тривалого часу Федір Потушняк був заклопотаний створенням повноцінної синтетичної праці з історії закарпатської філософії і виконав значний обсяг роботи, підняв солідний пласт джерел і критичних досліджень. Аналогічна спроба покійного доцента кафедри філософії Ужгородського університету Івана Кашули фіксується кількома десятиліттями пізніше і є вужчою в часових рамках<sup>1</sup>. При цьому І. Кашула проходить свій шлях, не знаючи про Потушняків доробок.*

*Групу праць, надрукованих в ужгородських виданнях на початку 40-их, «Міліє», «Песимізм», «Моральність», «Любов до народу» пронизує стремління у екзистенційному ключі роздвинути сутність речей, явищ навколишнього світу. Без сумніву, автор, якого плекали на філософському факультеті Карлового університету в Празі на матеріалістичних тенденціях — позитивізмі та реалізмі, явно схиляється до суб'єктивно-ідеалістичного напрямку філософії — феноменологізму, предтечу сучасного екзистенціалізму. І за Потушняком, інтуїція — єдиний засіб осягнення істини, а людина творить світ таким, яким би хотіла бачити, використовуючи шифри наукових понять або релігійних вірувань, що в сукупності інтуїтивно ведуть до трансцендентного (того, котре лежить поза межами пізнання).*

*Дотичними до приведеного циклу праць є низка теж оприлюднених статей, що не потрапили до цієї книжки. В одній із них філософ, продовжуючи сюжет трактату «Міліє», висловив сакраментальну думку: «Власне людина*

---

<sup>1</sup> Кашула І. Суспільно-філософська думка на Закарпатті кінця XVIII – середини XIX ст.: Методичні поради до текстів лекцій. – Ужгород, 1993. – 56 с.

є людиною тільки у відношенні до екзистенції інших людей — тобто свого народу».<sup>1</sup> В іншій<sup>2</sup> розвивається улюблений мотив про «одиначу», навіяний знаменитим С. Керкегором, позначений інтерпретаціями Ф. Ніцше і А. Шопенгауера. Воля, твердить автор, — це сила, незалежна від сутності добра і зла, що здатна духовно підняти над загальним стремлінням в удосконаленій формі, бо «тільки такі одиниці по суті вільні і показують дорогу іншим». Отже, саме тут, у коронній сфері (морально-етичній) Федора Потушняка у чітких обрисах видно намагання виправдати фатальність власного вибору. Бо вибрав свідомо він життєву путь не з легких: стежу звивисту вглиб провінційної темряви, аби там запалити іскрами свого серця смолоскип науки і поступу.

У той час і для нього, людини глибокої ерудиції, надзвичайно продуктивної, взятись за оту невдячну справу, коли зовсім поряд, дві-три сотні кілометрів західніше, тебе сподівались інтелектуали світової слави, спершу здавалось нездійсненним, утопічним сном. Мабуть, в ці хвилини око мислителя зупинилось на афоризмі О. Уальда: «Поступ — се здійснення утопії», і таким чином з-під пера вийшов великого обсягу огляд ідей Платона, Т. Мора, Кампанелли, Ф. Бекона, Сен-Сімона, Ш. Фур'є зі згадкою дрібніших аж до Уельса.<sup>3</sup> Вельми цікавими, на мій погляд, є дві образні авторські ремарки: «Утопія являється, як і комета, періодично на овиді людства» і «Живе життя має свої закони, що не піддаються математично-фізичним, а

<sup>1</sup> Ф. М. [крипто Потушняка]. Индивидуум и коллектив //Русское слово [Унгвар]. — 1941. — 28 декабря. — С. 3.

<sup>2</sup> Ф. М. О свободе воли //Русское слово. — 1941. — 10, 14 декабря.

<sup>3</sup> Потушняк Ф. Утопії //Неділя [Унгвар]. — 1942. — 15, 22 февруара, 1 марта.

одиниця має потребу свободи і себеозначення, без котрого вона є нічим. А звідси й утопія».

На основі ґрунтовних студій Є. Брес «Історія філософії», М. Мюллера «Думка у світлі мови», В. Вундта «Психологія народів», Б. Кроче «Естетика» тощо постала популярна розвідка, пронизана крилатою фразою: «Слову притаманна вічність, бо воно, написане або сказане, оживає живим життям, як міфологічний птах Фенікс, що спалює себе і оживає із власного попелу».<sup>1</sup> Іншим разом Потушняк, сховавшись під псевдонім «Волаючий голос», під безпосереднім впливом Л. Толстого і гостроти доволених обставин, розголошує тези життєвого кредо: «Кожний мусить витрусити свого духа і ум для боротьби за вищий стандарт життя народу» через просвіту і «вдосконалення народної культури, народного побуту, наперед пізнавши добре ґрунт і пізнавши народ»; «люди не маючі локального патріотизму не будуть мати і державного порозуміння»; любити народ означає пізнавати, що «одиниця — се лише частина цілого, що робота для загалу — се боротьба про власну охорону», а не проста повинність.<sup>2</sup>

А незадовго перед тим він дохідливо знайомить земляків з успіхами американської соціології (К. Р. Гендерсон та ін.), занепокоєної геометричним ростом урбанізації, вчений намагався глянути на дискусійні моменти під кутом зору закарпатською інтелігентом і приходить до висновку, що «селянство під оглядом моральним, соціальним, національним і т. п. все уважалось за основу життя нації уже самою філософією», бо «село — тілесне і духовне

<sup>1</sup> Потушняк Ф. Філософія язика //Неділя. – 1941. – 19, 26 октября.

<sup>2</sup> Vox clamantis. Зелена паличка //Неділя. – 1942. – 22 фебруара.

джерело сили і життя народу».<sup>1</sup> Примітною у цьому ракурсі є й газетна передовиця<sup>2</sup>, в якій мова йде про причини віковичного зневаження закарпатського селянина. Його найсуттєвіша деталь — відсутність народної гордості, що властива горянам Центральної, Західної чи Північної Європи. «Коли читаю норвезьку і швейцарську літературу, то чуюся на наших горах, і серце моє наповнюється кріпостю духу і силою», — зі слухним натяком підкреслював філософ. Тому не випадково він подав у «Літературній неділі» низку перекладів творів сина скандинавських фіордів, письменника-екзистенціаліста, лауреата Нобелівської премії Кнута Гамсуна («Голос життя», «Перстень», «Син сонця»). Ідейно близькими до них є і Потушнякові етюди «Людина», «Сила життя» і т. д.

Очевидно: Ф. Потушняк виступив в українській літературі та філософії винятково як талановитий пропагатор екзистенціалізму на початковій стадії його розвитку. Ця течія не оформилась і досі у цілісну доктрину, а побутує у ряді філософських, літературних, морально-етичних мотивах (С. Керкегор, Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель, А. Камю, Ж.-П. Сартр). Польський дослідник Єжи Косак<sup>3</sup> визначив, на мою думку, аргументовано вісім принципів, закладених у змісті екзистенціалізму, котрі легко віднайти і у філософській спадщині Потушняка. Ними суть: 1) вихідна точка всякого знання — аналіз конкретного буття людської особистості

<sup>1</sup> Ф. П-кв. Соціологія села //Неділя. — 1940. — Ч. 10. — 5 октoбра. — С. 34.

<sup>2</sup> *Vox clamantis*. Бідний русин //Неділя. — 1942. — Ч. 5. — 1 феб-руара.

<sup>3</sup> Косак Е. Екзистенціалізм в філософії и літературе. — М.: Изд-во полит. л-ры, 1980. — С. 51-54.

(єдиної справжньої дійсності), 2) існування передує сутності (бути — значить вибирати себе серед не врахованих і не піддатних обліку форм та змістів), 3) заперечення апіоризму, 4) постулат боротьби справжньої людини, 5) буття — ланцюг необмежених і непередбачених актів свідомості (існування людини — драма свободи), 6) людина існує в оточуючому середовищі, у рамках колективу, 7) істин багато, знаходять їх шляхом не зовнішніх актів, а внутрішнього вирішення, 8) не заперечується селективне буття, не ліквідується світ, а доказано його як область особистого життя, як змінюється він у залежності від індивідуальних цілей, котрі кожен ставить перед собою.

З рукописного зошитку «Філософічні стат[т]і» виносяться на широке ознайомлення розвідки кінця 40-их — початку 50-их років. «Сковорода і Закарпаття. (Период його творчості)», «Андрій Іванович Дудрович», «Іван Чургович. (Причинок до історії філософії на Закарпатті)» логічно вклинюються у контекст «Короткого нарису філософії Підкарпаття». А «Світогляд закарпатського народу» — натхненний прекрасними трактатами «Нариси історії філософії на Україні» (1931) Дмитра Чижевського та «Світогляд українського народу» (1942) Івана Мірчука, провідних представників української діаспорної філософії. Ця остаточно не вивершена стаття увібрала у себе висновки десятків етнологічних спостережень, опублікованих «Літературною неділею» — про дні, вогонь, сонце і небеса, сторони світу, вчених людей, національні ознаки та решту просторових і часових, якісних і кількісних вимірів у народних віруваннях, місцевій традиційній манері мислення.

Було б несправедливо далі обійти мовчанкою те, що на разі обсяг не дозволив умістити. «Я і безкінечність» —

так озаглавлені олівцем варіанти, напевно, запланованої на майбутнє монументальної книги, машинописні сторінки «Геракліта Ефеського (Темного)» та вибір його «Філософських мислей» (загалом 32 паперових аркуші) зачіпають суто інтимний бік філософського характеру Федора Потушняка — пристрась до мотиву вогню і ототожнень творчих інструментів філософа і поета («дійсний мудрець і дійсний поет появляється в один час»). Геракліт, як відомо, вперше сформулював закон єдності та боротьби протилежностей у процесі становлення світу і спробував розв'язати дилему — коли основа усього незмінна речовина, як виникає змінне — шляхом визначення мінливого вогню за прообраз змінної дійсності. Для Потушняка ідея Геракліта є цілком доречною, обґрунтованою практикою: «На всіх етапах розвитку людства появляються великі мислі, старі оновлюються, живуть і умирають. Все просте на світі. Поетичний дух людства зумів йому надати гонору і блиску». Окрім того, оригінальним є Потушнякове визначення різниці між віруваннями і філософією («філософія — твір одиниць, а вірування — суспільства»).

Обривається зазначений цикл невеликою популярною роботою «Найбільший із людей. Сократ» (8 стор.). Кидається у вічі її заспів: «2444 років тому (правильніше б 2344 р., тоді за підрахунком рік написання припав би на 1945-ий, оскільки Сократ отруївся 399 р. до н. е. — Р. О.) в малому приморському містечку, у пустій невеликій темниці люди задумали убити свободу думання, правду [...]. Почалася війна, яка триває по сьогодні». «З тої боротьби — наша велика культура», — підсумував наприкінці автор.

Тут відбито ще одну яскраву грань особистості Федора Потушняка — незбориме тяжіння до інтелектуальної непокори догмі, інтригуючого протистояння натовпу і генія.

Сорок дві сторінки налічує «Психологія снів», видрукувана доступною мовою. Вона — результат Потушнякових спостережень, доповнених відповідними резюме із Фрейда, Геккеля, Вундта, Бергсона, Вапареда, Десуара. Праця важлива тим, що в ній розпорошено безліч автобіографічних штрихів. Привертає увагу також прикінцевий вислів, за яким одразу впізнається непересічність мислителя: «Стоїмо на березі великого океану і дивимося на нього. На нім маячить тільки невеликий парусовий корабель... Той океан — це наше психічне «я». Корабель — наше знання про нього. Воно дуже мале».

Психологічну частину і, зрештою, весь рукопис «Філософічні статті» завершують Потушнякові сні, скрупульозно зафіксовані між 1 червня 1952 і 25 листопада 1958 р. (усіх 32). Вони повсякчас повертали увагу філософа до переживань дитинства, шкільних років, нещодавніх кропітких археологічних розкопок. Отже, вони мають надзвичайну вагу при змалюванні творчої натури літератора і науковця, бо сон, вважав він, це — «далекий голос із підсвідомості, з країни невідомої тайни, де лежить коріння нашого свідомого буття». А в цілому для нього було безсумнівним, що «наш розум, наше душевне буття — це мікрокосм у макрокосмі», і те, яке «називаємо своїм “я”, є тільки відбиток великого всесвітньою буття». Тобто тим самим переконливо засвідчено провідну рису світоглядної позиції Потушняка як автора художніх творів і наукових, у тому числі філософських студій, —



тяжіння до пізнання кардинальних проблем універсуму через образно-символічні та формально-логічні конструкції.

Причому поетика мислення<sup>1</sup> абсолютизується доконечно. При цьому творча індивідуальність не що інше, ніж прояв духовного стану, пориву всесвіту, органічною часткою котрого є. Це — найвищий імператив, настійна вимога, веління людей Потушнякового складу: тримати, фігурально висловлюючись, синицю в руках (подвижницький локальний патріотизм, праця на велич своєї маленької вітчизни), не випускаючи з поля зору журавлиного лету (фундаментальних проблем філософії, здобутків світового визнання). У підсумку ота роздвоєність не привела до появи якої-небудь власної філософської системи, але децю скоротила інтелектуальне відставання краю.

Із розповідей очевидців, ніби достовірних, перевірених часом, зросло непохитне переконання у чарівній неповторності одною із семи див стародавньою світу – вавілонських садів Семіраміди, що буйно квітли на фортечних мурах. Але нашістят знищили їх. А їх цвіт вітер віків звів на безплідні пустелі. Тільки слава про них лине крізь терни років, як про дивовижну сполуку людського розуму і пристрасті. Отак доля мала згубити або просто покалічити пам'ять про важливу грань таланту Особистості, викохані Українськими Карпатами. Філософія — окраса генія Федора Потушняка, найкоштовніша з його семи іпостасей, перлин світовиду (історія, археологія, література, етнографія, філософія, фольклористика, філологія). І от несмілі промені світла торкнулись призабутої спадщини унікального українського мислителя-екзистенціаліста. І вона величаво постала у переписах багатоманітності настроїв, почувань. Філософ на-

---

<sup>1</sup> -рѣ -кѣ (крипто Потушняка). Поет і критик //Літературна неділя. – 1943. – Ч. 13. – 1 липня. – С. 154-155.

*решиті дочекався здійснення колись собі навроченого. Нині у його заповітних садах золота осінь. Хто увійде, той нехай самостійно на деревах, уцілілих і пошкоджених, відбере зрілі плоди.*

**Роман Офіцинський**

## ПРИМІТКИ

При підготовці пропонованого видання використані матеріали двох видів. Насамперед, це праці Ф. Потушняка, опубліковані на сторінках закарпатської періодики часів угорської окупації (1938-1944): двотижневика Підкарпатського Товариства Наук «Літературна неділя» (ред. І. Гарайда) і газети лідера Аграрного землеробського союзу А. Бродія «Русское слово» (ред. І. Шпак).

Тексти опрацьовані нами за сучасним українським правописом (фонетичним), тобто усунуті всі ті моменти, що супроводжують етимологічний правопис І. Гарайди, котрий побутував тоді на Закарпатті. Також зміни торкнулися поодиноких русизмів — слів і зворотів. Стиль залишений неторканим.

При підготовці видання упорядник користувався підшивками згаданих часописів з архіву письменника о. Юрія Станинця, що з волі власника (заповіт) зберігається в І. Ребрика (Ужгород).

Другим важливим джерелом був рукопис «Федір Потушняк. Філософічні стат[т]і». Це — виготовлена автором власноруч зшиток-книга машинописних аркушів розміром 23,7x18,4x3,4 см. Картонна обкладинка обтягнена цупкою шерстяною тканиною чорного кольору. Текст віддруковано на портативній друкарській машинці на папері з одної боку українською літературною мовою.

Загальна авторська нумерація відсутня, але рукопис має, за нашими підрахунками, 241 сторінку (С. 1-4, 35-38, 43-59, 148-150, 200-217 — чисті). Папір твердий матовий, подеколи цигаркового типу: синій (С. 89-95, 183-121) чи сніжно-білий (С. 122-193).

Час і місце написання розвідок не вказаний. Внутрішня критика тексту показує, що виконані вони у 1950-их роках.

Рукопис зберігається у родинному архіві Михайла Федоровича Потушняка (м. Ужгород).

### **КОРОТКИЙ НАРИС ФІЛОСОФІЇ ПІДКАРПАТТЯ**

Публікувався упродовж 5-ти номерів III-го річника ужгородського часопису «Літературна неділя» (1943), тобто, числах 2-6 (15 січня, 1 і 15 лютого, 1 і 15 березня) (С. 17-20, 32-34, 43-47, 54-56, 68-70). Публікація підписана криптонімом Ф. П.

При підготовці тексту про П. Лодія ми користувалися працями: Зверев В. Петр Дмитриевич Лодий. (К истории его жизни и мировоззрения) //Бюллетень студенческого научного общества. — Вып. II. — Изд-во Ленинград. ун-та, 1959. — С. 28-41. Його ж. Гносеологические взгляды П. Д. Лодия //Вестник ЛГУ. — 1964. — №17. — С. 97-107; Байцура Т. Закарпатоукраинская интеллигенция в России в первой половине XIX века. — Пряшів, 1971. — С. 43-47, 94-96 і 102-104, 133-137 (про А. Дудровича). При цьому проводилася перевірка аутентичності найменувань, фактів, подій. Всі посилення на використані джерела Ф. Потушняком приведені за сучасними нормами.

Критичний погляд на А. Дудровича, що суттєво приземлює образ, знаходимо в монографії: Кравець И. Т. Ф. Осиповский — выдающийся русский ученый и мыслитель. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — С. 66-75, 82-83, 94-96 (доповідні А. Дудровича на Т. Осиповського, М. Остроградського і т. і.). При з'ясуванні окремих фактів використана інформація, що міститься у виданнях: Нарис філософії на Україні. — К.: Наук. думка, 1966. — С. 112-116; Почапский А. Развитие философской мысли на Украине (первая половина XIX века). — К.: Вища школа, 1984. — С. 79-81) та ін. тематичній літературі.

Факти життя і творчості В. Довговича нами звірено за виданнями: Василь Довгович. Поезії //Науковий Збірник музею української культури у Свиднику. — Пряшів, 1982. — Т. 10. — С. 111-232; Мацинський І.

Кінець XVIII — перша половина XIX ст. та життя і діяльність Василя Довговича. До двохсотріччя від народження (1783-1849) // Там же. — С. 23-110; I. Miščuk. History of Ukrainian philosophy // Ukraine: A Concise Encyclopedia. — Toronto, 1963. — Volume I. — P. 953-959.

*контрадикторний* — суперечливий

*сенсительний* — той, що досягається за допомогою відчуттів

*онтологія* — вчення про буття, суще, про його форми і фундаментальні принципи, категорії

*метафізика* — абстрактне вчення про первісні основи всякого буття і про сутність світу

*гетерогенний* — неоднорідний, той, що складається з різних за складом частин (протилежне — *гомогенний*)

*еманація* — релігійно-філософський термін, що позначає витікання, випромінювання з божественного начала всієї різноманітності світу

*Кант Іммануїл* (1724-1804) — зачинатель класичного німецького ідеалізму, творець системи «трансцендентального або критичного ідеалізму», вихідними моментами котрого є агностицизм і апіоризм. Основні положення: відчуття є лише суб'єктивними враженнями, які зовсім не дають нам знання про об'єктивні властивості речей (вони непізнаванні — «речі в собі»); об'єкт пізнання (природа та її закони як предмет науки) є витвором пізнавальної діяльності людини (споглядання і мислення) та існує лише в її свідомості.

*Шеллінг Фрідріх-Вільгельм-Йозеф* (1775-1854) — об'єктивний ідеаліст, першоосновою всього існуючого вважав абсолют, під яким розумів

абсолютну тотожність буття і свідомості, матерії та духу, об'єкта і суб'єкта. Абсолютна тотожність — особливий, несвідомий стан світового духу.

*Фіхте Йоганн-Готліб* (1762-1814) — творець суб'єктивно-ідеалістичної системи, вихідним пунктом котрої є проголошення абсолютного Я (людська свідомість взагалі, що втілює у собі єдність розуму і волі, пізнання і дії, безперервно породжує навколишній світ — не-я і у взаємодії з ним збагачує самого себе).

*Феноменологія* — суб'єктивно-ідеалістичний напрям сучасної філософії, основні положення якого були сформульовані Едмундом Гуссерлем (1859-1938). Суть їх зводиться до можливості пізнання лише явищ, феноменів, а не сутності речей. Предметом напряму є явища свідомості в їх відношенні до об'єктів. Під свідомістю звичайно розуміють «чисту», трансцендентальну свідомість, абстраговану від людини і від суспільного середовища, інтуїція — єдиний засіб досягнення істини. Поряд з «філософією життя» (Ф. Ніцше, В. Дільтей та ін.) це вчення є одним із теоретичних джерел екзистенціалізму (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю), що має за основну категорію «існування», яке тотожне суб'єктивним переживанням людини (вона творить світ таким, яким би хотіла бачити, використовуючи для цього розмаїті шифри у вигляді наукових понять або релігійних вірувань, що ведуть інтуїтивно до трансцендентного, тобто того, що лежить поза межами людського пізнання).

*акцидентія* — випадкова, неістотна властивість; поняття вживалось у філософії XVII-XVIII віків: воно, як мінливий стан, протиставлялось субстанції, як незмінній суті речей.

*Барбареум* — греко-католицька семінарія у Відні (заснована у 1774 р.), де навчалися студенти з Галичини та Закарпаття

*Великий Варадин* — нині м. Арад (Румунія)

*Трнава* — місто, що в межах теперішньої Чехії

### **СКОВОРОДА І ЗАКАРПАТТЯ**

*(Перший період його творчості)*

Публікується за рукописом «Федір Потушняк. Філософічні стат[т]і» (нумерація розвідки: С. 1-26, загальна пагінація: С. 96-121).

Цитуючи Г. Сковороду, автор допустив ряд орфографічних і стилістичних помилок, котрі нами виправлені за виданням: Григорій Сковорода. Повне зібрання творів: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. Також уточнено й атрибутовано окремі приведені Ф. Потушняком джерела, використавши: Григорій Сковорода. Біобібліографія / Видання друге, випр. і доповн. / Упоряд. Е. Беркович, А. Дашковська та ін. — Х.: Вид-во Харків. ун-ту, 1972. — 204 с.

Ф. Потушняк дотримувався версії М. Петрова про перебування Сковороди в Угорщині у 1750-1753 рр. Однак Л. Махновець встановив термін п'ять років (серпень 1745 — вересень 1750) і припустив можливість відвідин все-таки навколишніх країн (див.: Махновець Л. Григорій Сковорода. Біографія. — К.: Наук. думка, 1972. — С. 29-49, 57-59, 144-145); Штернберг Я. Григорій Сковорода в Венгрії // Штернберг Я. Мир поезии и дружбы. (Поиски и находки). — Ужгород: Карпати, 1979. — С. 63-82). Має право на життя журналіст-

ська версія С. Ваша «Чи був Г. Сковорода у Закарпатті?» (Закарпатська правда. — 1995. — 29 квітня. — С. 4).

Доречно згадати, що в роки війни, у грудні 1943 р. в Дебреценському університеті, була захищена докторська дисертація С. Штефуровським, витяги якої він зладив у брошуру «Szkovoroda Hrihogij Szavics» (Ungvár, 1943. — VIII+36 с.). Ф. Потушняк про неї писав: «Автор ясно і прозоро накреслює головні риси філософії Сковороди, чим може ця книжка знаменито прислужитись малярському читачеві» (Літературна неділя. — 1944. — 1 лютого. — С. 36). Активно студював життя і творчість Сковороди і київський філософ, уродженець с. Довгого Іршавського району І. Іваньо (див. його «Життєвий шлях і формування світогляду», «Філософсько-етичне вчення Сковороди», «Післямову» у книзі «Філософія Григорія Сковороди» — К.: Наук. думка, 1972. — С. 15-54, 197-310 та ін. праці).

### **АНДРІЙ ІВАНОВИЧ ДУДРОВИЧ**

Публікується за рукописом (нумерація розвідки: С. 1-21, загальна пагінація: С. 68-88).

*Осиповський Тимофій* (1765-1832) — завідувач кафедри чистої математики та ректор Харківського університету (1813-1820), противник кантіанства. Про його взаємини з Й. Шадам, А. Дудровичем, С. Стойковичем досить добре висвітлено в журналі «Філософська думка», а зокрема у статтях А. Почапського «Філософія в Харківському університеті у першій чверті XIX ст.» (1971. — №3. — С. 108-115), а також «Інтерпретація Шеллінга у вітчизняній філософії на початку XIX ст.» (1975. — №3 — С. 70-78) і «Кант в оцінці просвітниць-



кої філософії на Україні початку XIX ст.»  
(1974. — №2. — С. 67-73) А. Пашкової.

**ІВАН ЧУРГОВИЧ**

(*Причинок до історії філософії на Закарпатті*)

Публікується за рукописом (нумерація розвідки: С. 1-7,  
загальна пагінація: С. 89- 95).

**ПЕРЕКАЗИ ПРО ВАСИЛЯ ДОВГОВИЧА**

Подається за публікацією в «Літературній неділі» (1942.  
— 30 серпня. — С. 177-178; криптонім Ф. П.)

**СВІТОГЛЯД ЗАКАРПАТСЬКОГО НАРОДУ**

Публікується за рукописом (нумерація розвідки: С. 1-26,  
загальна пагінація: С. 122-147). В ідейно-тематичному  
плані вона близька до дослідження: Мірчук І. Світо-  
гляд українського народу. (Спроба характеристики)  
//Наук. Збірник Українського Вільного Університету в  
Празі. — Прага, 1942. — С. 225-243.

**МЛІЄ**

Подається за публікацією в «Літературній неділі».  
(1944. — 15 березня. — С. 66-68; криптонім -рѣ -кѣ).

**ПЕСИМІЗМ**

Подається за публікацією в «Літературній неділі».  
(1943. — 15 вересня. — С. 214-216; криптонім Ф. П.).

*Керкегор Серен* (1813-1855) — датський філософ, роз-  
робив вчення про «одиницю» (улюблений  
мотив Ф. Потушняка), тобто про індивіду-  
альність, що усвідомила свою особисту від-  
повідальність на противагу безвідповідаль-  
ної маси, натовпу. Тільки одиниця може во-  
лодіти істиною. Коли такі одиниці виріши-  
ли згуртуватись, то зараз же втрачають

своє попереднє значення. С. Керкегор — ідейний попередник екзистенціалізму.

*Ленау* — літературне ім'я відомого німецького поета Миколи Німбша фон Штреленау (1802-1850) — найталановитіший після Гейне з німецьких поетів-романтиків, а власне це — поетичний Шопенгауер, проповідував скептично-песимістичні тенденції (див. поему «Фауст»).

*граф Леонарді Джакомо* (1798-1839) — найулюбленіший поет «нової Італії», поет-песиміст. У 1879 р. на батьківщині в Пеканаті (біля Риму), де у 1830 р. не знайшлося і 6 передплатників на твори поета, спорудили йому пам'ятник.

### **МОРАЛЬНІСТЬ**

Перекладено за публікацією під назвою «Нравственность» в газеті «Русское слово» (1941. — 30 листопада і 3 грудня; криптонім Ф. М.). Практичну (педагогічну) суть — виховання моральності (у сім'ї, школі, через релігію) Ф. Потушняк подав у спеціальному дослідженні «Моральність у дітей» (Народна школа. — 1941/42. — № 6 (февруар). — С 120-123).

### **ЛЮБОВ ДО НАРОДУ**

Перекладено за публікацією під назвою «О любви к народу» в газеті «Русское слово» (1941. — 23 і 25 листопада; криптонім Ф. М.).

## ЗМІСТ

|  |     |
|--|-----|
| КОРОТКИЙ НАРИС<br>ФІЛОСОФІЇ ПІДКАРПАТТЯ .....                                      | 3   |
| СКОВОРОДА І ЗАКАРПАТТЯ<br>(Перший період його творчості) .....                     | 45  |
| АНДРІЙ ІВАНОВИМ ДУДРОВИЧ .....   | 60  |
| ІВАН ЧУРГОВИЧ<br>(Причинок до історії філософії на Закарпатті) .....               | 70  |
| ПЕРЕКАЗИ<br>ПРО ВАСИЛЯ ДОВГОВИЧА .....   | 73  |
| СВІТОГЛЯД<br>ЗАКАРПАТСЬКОГО НАРОДУ .....   | 75  |
| МЛІЄ .....   | 89  |
| ПЕСИМІЗМ .....   | 96  |
| МОРАЛЬНІСТЬ .....  | 102 |
| ЛЮБОВ ДО НАРОДУ .....  | 105 |
| САДИ СЕМІРАМІДИ, або<br>ІМПЕРАТИВ ФЕДОРА ПОТУШНЯКА. <i>Роман Офіцинський</i> ..... | 110 |
| ПРИМІТКИ .....   | 121 |

*Наукове видання*

**Федір ПОТУШНЯК**

## **Я і БЕЗКОНЕЧНІСТЬ**

Редактор **Іван Ребрик**  
Коректура **Наталії Ребрик**

Підписано до друку 10.01.2003.  
Формат 60x84/16. Гарнітура Times New Roman Cug.  
Папір офсетний. Умов. друк. арк. 2,79. Друк офсетний.  
Замовлення № 1. Тираж 500 прим.

МПП «Гражда».  
88015, м. Ужгород, вул. Міцкевича, 2, кв. 9.  
88000, м. Ужгород, вул. Волошина, 8.

### **Потушняк Федір Михайлович**

П 64 Я і безконечність (Нариси історії філософії Закарпаття) / Упоряд. та післямова Р. Офіцинського. — Ужгород: Гражда, 2003. — 127 с.

ISBN 966-7112-45-4

Видання склали кращі зразки досліджень історії філософської думки на Закарпатті відомого українського письменника і мислителя Федора Потушняка (1910-1960). Написані в українофобській атмосфері гортистського панування на Закарпатті (1938-1944) і «очисної» сталінської інквізиції, вони давно стали символом та яскравим проявом і карпато-українського менталітету, і західноєвропейського стандарту філософського мислення поодиноких місцевих інтелігентів. Але до читача у пропонованому обсязі та зібранні йдуть уперше.

Видання адресоване широкому читачькому загалу і спеціалістам-філософам, усім тим, хто проявляє інтерес до Закарпаття — цього унікального закутка українського духу.

ББК 87.3(4УКР-4ЗАК) УДК 1(091)(477.87)



Видавництво  
**«ГРАЖДА»**  
*10 років з Вами!*

*...Стоїмо на березі великою океану  
і дивимося на нього.  
На нім маячить тільки  
невеликий парусовий корабель...  
Той океан — це наше психічне «я».  
Корабель — наше знання про нього.  
Воно дуже мале...*

Федір Потушняк