

---

**К.В. Кислюк,**  
докторант Харківської державної академії культури

## **РОСІЙСЬКА ТА УКРАЇНСЬКА ІСТОРІОСОФІЯ: ПОДІБНІСТЬ У РОЗБІЖНОСТЯХ**

Досі загальним місцем у гуманітарних науках лишається теза про можливість лише кількісного порівняння української та російської історіософії. Мовляв, російська історіософія завжди схилялася до вирішення проблем всесвітньо-історичного, ба більше, метаісторичного штибу, а українська тяжіла до розгляду проблем “домашнього вжитку” [1, 10].

Російські автори звертають увагу передусім на ту обставину, що їхня філософсько-історична думка, за окремими винятками [2], є ще мало досліджуваною цариною. Утім, у її межах вирізняється термінологічне та змістове прирівнювання “історіософії” до “філософії історії”. Якщо в ній і визнають епістемологічну своєрідність “історіософії”, то як “*метафізики історії*” [3]. На наш погляд, і справді має місце збіг формальних ознак історіософії та метафізики історії, яка є теорією історичного процесу, в якому визначальне підвалини і прикінцевий сенс свідомо виведено за межі земного буття, зазвичай – у системі координат релігійного світогляду. Такий збіг спостерігається в однаковій умоглядності, спекулятивності реконструкції історії, в есхатологічності уявлень про досягнення певного бажаного прикінцевого, найдосконалішого стану не в наявній історичній дійсності, а в трансцендентному вимірі; іноді – в месіанічності – пропаганді історичної надзвичайності певного історичного суб’єкта. Але, вважаємо, відмінність між історіософією та метафізикою історії є значно суттєвішою. Перефразуючи відомий вислів В.Соловйова, зазначимо коротко: *історіософія – осягнення того, що думає про свою роль в історії певний народ, метафізика історії – намагання зрозуміти, що Бог думає про саму історію.*

Спробуємо проаналізувати фундаментальні, системотворчі засади російської історіософії, зіставити їх із власною концепцією української історіософії та довести нетотожність двох історіософських традицій.

На перший погляд, типологічна близькість двох історіософій є очевидною, особливо в порівнянні їх обох із західноєвропейською філософією історії. Цю близькість ми убачаємо насамперед у переважанні національної історії над всесвітньою історією людства, а також у найчастіше застосовуваному для осмислення фактичного матеріалу “*суб’єктивному методі*”.

Під виглядом такої поміркованої самоназви російська історіософія намагалася створити щось схоже на філософсько-історичну систему, з оригінальними, узгодженими між собою онтологією та гносеологією історії. Найповніше онтологічну царину репрезентувала “формула прогресу”, винайдена народниками П.Лавровим і М.Михайловським: “Історія є наслідок думки і волі особистостей, за умов можливості, що їх визначають природа і суспільне середовище” [4, 118–120].

У низці есеїстичних начерків їхнього українського сучасника І.Франка на загальну тему “Що таке поступ?” теж знаходимо розуміння історії як гуманістичного руху за “емансипацію людської одиниці”, цілковито залежного “від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього”. Однак авторський погляд І.Франка на прогрес украї “націоналізований”. Каменяр свідомо відмовляється від претензій на теоретичну ексклюзивність, відмежовуючись як від марксистського уявлення про анонімний розвій продуктивних сил, так і від “культу героїв” Т.Карлейля. Йому конче потрібне інше – детермінувати уявлення про ідеал національної незалежності, який наразі перебуває “поза межами можливого”, але об’єктивно має справдитися в майбутньому, довести потрібність “будительської” праці інтелігенції щодо інертних, самодостатніх у своєму повсякденному світогляді, народних мас.

Прикметно, що інший аспект російського історіософського суб’єктивізму – у царині гносеології історії – демонструє нам надраціональний, інтуїтивістський ідеал цілісного

знання, поєднання в єдине ціле знання та віри. Українська філософська культура, попри свою майже хрестоматійну кордоцентричність, теж завжди тяжіла до симбіозу різних форм пізнання, навіть стихійного. Д.Донцов, всіляко тавруючи цей еклектизм виявом “провансальства”, сам же визнав у своєму “чинному націоналізмові” “синтезу інстинкту й розуму”. Однак сучасні йому речники релігійної історіософії Національної Церкви українського народу створювали її в системі координат, запозичених в історіософії світської. Ця обставина наводить нас на думку, що російська історіософія йшла від знання до віри, тоді як українська схилилася до “оборони інтелекту” перед вірою.

Навряд чи знайдемо в українських історіософських текстах улюблений багатьма російськими дослідниками вододіл між “істиною-правдою” та “правдою-справедливістю”. Проте постійно наштовхуватимемося на антитезу “своєї”, національної, правди та “правди” чужинської, яка *неправедно* і несправедливо, цілком чи частково заперечувала самотність української історії. У різних історичних умовах, у різних видах української історіософії однаково “чужинськими” здавалися твори польських авторів, наприклад, В.Каховського (Г.Грабянка), новоросійська система” М.Погодіна (М.Максимович), позиція “старої московської історіографії” (М.Грушевський), а наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. – усі прояви вітчизняного “провансальства” (Д.Донцов) та “національно-культурної демократичної і недержавної ідеології української” (В.Липинський). Отже, доводиться констатувати, що в російській історіософії переважала морально-аксіологічна рефлексія, а в українській – ідейна протестація. Обидві однаково далекі від притаманного західноєвропейській філософії історії потягу до відтворення історії такою, якою вона була насправді.

Безперечно, що і в російській, і в українській історіософії головним спонуканням до суб’єктивізму була потреба в своєрідній сублімації відчуття “меншовартісності” власного історичного досвіду. У цьому збігалися, приміром, і констатація І.Львіна – “Історія Росії є історією муки і боротьби; від печенігів і хазар – до великої війни двадцятого сторіччя” [5, 430], і відомий запис В.Винниченка про українську історію, таку трагічну, що її треба “читати з бромом”. Водночас мотивація російського історіософського суб’єктивізму, на наш погляд, більш соціалізована, особливо якщо зважити на безпосередніх його теоретиків – народників П.Лаврова та М.Михайловського. Тим часом в українській історіософії, в кожного окремо взятого автора, переважали особистісні мотиви; до рівня визнання необхідності принесення спокутуваної жертви від імені цілої соціальної верстви вперше підніметься, за нашими спостереженнями, тільки В.Липинський в “Україні на переламі”.

Розглядаючи *релігійність* як ще одну системотворчу засаду російської історіософії, наведемо висновки М.Бердяєва, який убачав своєрідність руської думки в перманентній суперечливій апокаліпсичності – спрямованості на шукання Града Божого, очікування пришествя на землю Небесного Єрусалима як знамена загального порятунку з одночасною вповненістю в тому, що його земний відповідник – “Свята Русь” – вже існує з давніх-давен [6, 292]. Він підкреслював, що ця ідея, нехай у спотвореній формі, умістилася й у комуністичній ідеології Радянської влади. Шлях між двома Градами полягав, на думку росіян, не в удосконаленні державно-правових форм, а в духовному вдосконаленні людини за Божого сприяння через молитву, піст, а ще ефективніше – через увесь спосіб життя за каноном “побутового сповідництва” [7, 253–255].

Зовсім інші уявлення демонструвала продукована українською історіософією впродовж усієї її історії концепція “Київ – другий Єрусалим”. Єрусалим “по-українськи” мислився цілком мирською державою, перейнятою, проте, “благодатною”, за митрополітом Іларіоном, чистотою віри. Її покликання – поширювати християнство на Схід, водночас обороняючи його від невірних. “Мужественную оборону Православия”, щоправда, “проти натиска латинського Запада”, оцінили як найбільшу цінність української культури і в російській історіософії [8, 394]. Її “святість” розглядали як зовнішню, а перспективи – частіше в геополітичній площині, а не в есхатологічному вимірі. Звичайного знання повноцінної дотичності до християнського універсуму було достатньо, щоб скомпенсувати гірке відчуття

“українності”/“меншовартісності”. Тож зовсім не випадково відроджена у ХХ ст. поряд із магістральною світською історіософією релігійна історіософія Національної Церкви українського народу В.Липківського, І.Огієнка, І.Власовського невимушено переакцентується з “Єрусалима духовного” на “Єрусалим культурний”, визнаючи культуртрегерство української культури щодо російської найбільшим місіонерським здобутком українського християнства.

Через “приземленість” вітчизняного розуміння “другого Єрусалима”, вважаємо, так важко побачити в українському літописанні непересічне апокаліпсичне напруження з обов’язковою в таких випадках складною нумерологією розрахунків Другого Пришестя. Натомість від козацько-старшинських літописів простежується інша тенденція – секуляризація Великої Історіософської Мети, послідовна розробка доцентрової щодо українства моделі сучасного світу замість звичайного плекання української відцентровості, периферійності, прикордонності, постановка завдання замість консервативного збереження статусу-кво виконувати функції активного геополітичного гравця – посередника між усталеними цивілізаційними полюсами людства. У російській філософській думці спостерігається прямо-таки протилежне: чим ближче до нашого часу, тим трансцендентнішим постає перед нами та чи інша історіософська система.

В українській історіософії завжди важливого значення надавали інституційному виміру релігійності. Він виявив себе і у визначенні Церкви як важливого чинника націо- та державотворення, і у вибудові адекватної моделі відносин Держави і Церкви, і в проектах створення Єдиної Національної Церкви українського народу. Російська історіософія вважала Православну Віру важливішою за Православну Церкву. В останній вбачали найвище втілення соборності, іманентно притаманної цій Вірі, невід’ємний, але ніяк не вирішальний компонент органічної єдності Віри і Справи. Саме через відступ від істинної віри, за Філофеєм, було зруйновано перший Рим, через підступи невірних – другий Рим, тоді як дотримання цієї віри, турбота про канонічну обрядовість та церковну ієрархію є запорукою розквіту “паче сонця” третього Рима – Москви, її подальшого увічнення (“а четвертому не бути”), ба більше, узвищення до Царства Небесного, услід за найбільшим джерелом святості – Великим князем Московським (“Да аще добро устроиши свое царство – будеши сынъ света и гражданинъ вышняго Иерусалима”) [9].

Церкву називали земним символом Небесного Граду, поцінованим саме за свою трансцендентність, а не суспільно-політичну значущість. У такому контексті виглядало б справжньою ерессю те, що В.Липківському здавалося чи не першим аргументом на користь провідної ролі Церкви в суспільстві і народному житті – її активне реформування, “осучаснення”.

Релігійність як сповідування істинної – Православної віри, на думку речників російської історіософії, “підносилася над обмеженістю будь-якої окремої національності” [10, 460]. Тому в їхніх очах виглядала б абсурдною навіть постановка проблеми співвідношення релігійних/нерелігійних факторів усамостійнення національної історії, тим більше – питання унійного об’єднання православних і неправославних Церков, про що багато міркували в 1920–1950-х рр. представники релігійної історіософії та державницького напрямку світської історіографії в українській діаспорі.

Ще одну принципову відмінність між російською та українською історіософією вбачаємо у *відмінності між соборністю першої та синтетичністю другої*. Проблема, вважаємо, криється тут у тому, *яким був механізм* теоретизування, а не в тому, *які саме джерела* зрошували духовний ґрунт у Росії та Україні. Щодо останнього питання, то його конкретизація давно здійснена в праці Д.Чижевського “Гегель у Росії”.

Покажемо в коротенькому порівнянні єдність основних теоретичних засновків (класична позитивістська парадигма) двох наймасштабніших праць з російської історії (С.О. Соловйов. “История России с древнейших времен”) та історії української (М.С. Грушевський. “Історія України-Руси”):

<p>Не поділяти, не подрібнювати російську історію на окремі частини, періоди, а поєднувати їх, стежити переважно за зв'язком явищ, за безпосередньою спадкоємністю форм, не розділяти першоначал, а розглядати їх у взаємодії, намагатися пояснити кожне явище з внутрішніх причин, перш ніж виокремлювати його із загального зв'язку подій і підпорядковувати зовнішньому впливу. С.А. Соловйов</p>	<p>Розуміння української історії як одної тяглої і неперервної цілості, що йде від початків, або й з поза початків історичного життя через усі перипетії його історичного розвою до наших часів, входить все глибше в свідомість і перестає й чужим здаватися чимсь дивним і еретичним &lt;...&gt;. Соціальний і культурний процес становить таким чином ту провідну нитку, яка веде нас незмінно через усі вагання, через усі флуктуації політичного життя – через стадії його піднесення і упадку, та в'яже в одну цілість історію українського життя не зважаючи на різні пертурбації, а навіть катастрофи, які приходилося йому переживати. М.С. Грушевський</p>
--	--

Інтенція створення цілісного філософського світобачення, на якому особливо наголошував М.Лоський (“найхарактерніша риса російської філософії”) [11, 516], мала своїм наслідком охоплення якомога ширшої сфери якомога меншою кількістю засадничих ідей. Утвердити безумовну органічну єдність Церкви, держави та суспільства – ось таке завдання натомість завжди мала на меті російська історіософія [12, 204]. Українська історіософія, навпаки, виробила досить своєрідний, відмінний від класичного гегелівського “зняття”, механізм постійного концептуального оновлення через нагромаджувальну рецепцію часто неспіввідносних між собою впливів із різних інтелектуальних центрів трикутника “Південь–Схід–Захід”. З часом сфера застосування принципу покладання в ідейний і теоретико-методологічний базис історіософської концепції необмеженої кількості рівнорядних евристично значущих одиниць тільки розширювалася, досягнувши, за нашими даними, найвищого ступеня розвитку в модерній історіософії української діаспори, де її розглядали як надійний засіб виправлення моністичних недоліків своїх народницьких попередників, чії теорії не зазнали простої верифікації політичною практикою.

Зрештою, російська історіософія завжди гіпостазувала своєрідний *імперіалістичний універсалізм*, покликаний нести щастя всім народам (“Поглянемо на простір цієї єдиної Держави: думка ципеніє, ніколи Рим у своїй величі не міг рівнятися з нею, пануючи від Тібру й до Кавказу, Ельби і пісків африканських” [13, 14]). Українська історіософія послідовно стверджувала “*навколофілософію*” *національної історії українського народу, держави, Церкви та культури*. Навіть у своїх найрадикальніших концепціях, як-то “Книги буття українського народу” М.Костомарова, чи відома трилогія Ю.Липи про призначення України, вона ніколи не подавала цю історію за *останній* у своїй істинності зразок, осереддя всесвітньої історії, а тільки як *останній* у часі і черзі попередників центр такої історії; і якщо в особі М.Міхновського висувала гасло “Україна для українців”, то не поспішала продовжувати його на кшталт “Увесь світ – для України!”. Таким обмеженим цілям погано пасував притаманний російській історіософії негативістський дискурс жертвності в ім'я людства. Органічнішим для української історіософії був конструктивістський етос добре виконаної праці: і словом (євангелізація та культурне просвітництво сусідніх народів), і плугом (колонізація Степу), і мечем (“оборона” зовнішніх кордонів християнського світу та обстоювання “чистоти” православ'я).

Застосувавши запропоноване російськими мислителями розрізнення [14, 243], доречно зіставляти *месіанізм російської історіософії із місіонерством історіософії української*. Адже богообраний народ-месія в точному значенні цього поняття – тільки один; а народів з яким-небудь завданням може бути багато – недарма від самого початку, з давньоруських часів, Київ був лише “другим” центром християнства.

Як наслідок у різні боки розходяться шляхи російської та української історіософії щодо співвідношення вітчизняної історії із вселюдським цивілізаційним тлом. Упродовж усього XIX – початку XX ст. російська філософська думка послідовно збільшувала масштаби створюваних нею систем – від “боголюдства” В.Соловйова через “метаісторичну” історіософію М.Бердяєва до вселенського штибу поглядів російських космістів, у яких

незмінним, утім, лишалося визнання визначальності вітчизняного духовного доробку. Натомість історичний максимум, якого досягла у своєму розвитку українська історіософія, – етноцентризм Ю.Липи, згідно з яким українська земля і “раса”, що на ній мешкає, з будь-якого погляду – геополітичного, торговельно-економічного, морального – “це одна з найважливіших земель світу”.

На своєму “земному” рівні російська історіософія – найопукліше це помітно в ідеології євразійства 1920-х років — уважала, що “Росія є ціла частина світу, величезний Східно-Захід, вона поєднує два світи” [15, 14]. Українська історіософія, яка в особі М.Гоголя в останніх рядках його “Погляду на складання Малоросії” услід за російськими слов’янофілами уперше порушила проблему “Україна поміж Сходом і Заходом”, а в діаспорі в 1920–1980-х рр. услід за євразійцями знову актуалізувала її, уважала, що Україна лишається законною “частиною” двох соціокультурних полюсів людства” [16, 9], а не утворює свій особливий “осередній світ”.

Більше того, від часів памфлетичних праць Д.Донцова українська історіософія успадкувала загострену проблематизацію європейськості, тоді як історіософія російська не гребувала саме у зв’язку з Азією вбачати “одну з найсильніших рис російської культури” [17, 357 та ін.]. Власне, це означало, що українська історіософія вважала за необхідне не теоретично підмуровувати свій власний *Серединний шлях*, а лише наслідувати той шлях, що уявляється їй *Первинним*, працювати на його користь. Чи не далось тут взнаки, запитаємо самі себе, “прокляття україності” (окраїнності, провінційності), назвемо його так, за браком іншої дефініції, яке спершу породило українську історіософію, а на етапі її найвищого розвитку завадило дійти до логічного кінця?

Застережимо від найчастіше вживаного в сучасній історіографії *кількісного* розмежування і зазначаємо, що обидві історіософські традиції за певними типологічними ознаками були між собою схожими і за цима ж ознаками відмінними від західноєвропейської філософії історії, проте, за ще більшою кількістю ознак виявлялися якісно нетотожними. Метафорично ці розбіжності можна звести до такої формули: Київ (українська історіософія) як “другий Єрусалим” опинився одночасно по той та інший бік Москви (російська історіософія) як “третього Рима”, адже вони йшли в однаковому напрямі, але різними шляхами.

Проте місце як російської, так і української історіософії у загальній картині філософування щодо розмаїття світової культури ще необхідно визначити. Першочерговим завданням у цьому напрямі є порівняльний аналіз специфіки слов’янського, ісламського і давньодалякосхідного (Давня Індія, Давній Китай) типів історизму.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Колесников К.М. Українська історична думка та історіософія на рубежі ХІХ–ХХ ст.: Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.06 / Дніпропетр. держ. ун-т. – Дніпропетровськ, 1999.
2. Русская философия истории. – М., 2000.
3. Философия истории. – М., 1999; Зайцева Н.В. Историософия как метафизика истории: опыт эпистемологической рефлексии: Дис.... д-ра филос. наук: 09.00.11. – Самара, 2005.
4. Лавров П. Формула прогресса Н.К. Михайловского. Противники истории. Научные основы истории цивилизации. – СПб., 1906.
5. Ильин И.А. О России // Русская идея: Сб. пр-ний русских мыслителей. – М., 2002.
6. Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности // Бердяев Н. Судьба России. – Х., 2000.
7. Трубецкой Н.С. Наследие Чингизхана. – М., 1997.
8. Трубецкой Н.С. Ответ Д.И.Дорошенко // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995.

9. Цитовано за виданням: Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – I половина XVI в. – М., 1984.
10. *Карсавин Л.П.* Россия и евреи // Малые сочинения. – СПб., 1994.
11. *Лосский Н.* История русской философии. – М., 1991.
12. *Соловьев В.С.* Русская идея // Русская идея. – М., 1992.
13. *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 12 тт. – Кн. 1. Т. 1–2. – М., 1993.
14. *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. – М., 1992.
15. *Бердяев Н.* Русская идея // *Бердяев Н.* Русская идея. – Х., 2002.
16. *Лисяк-Рудницький І.* Україна між Сходом та Заходом // Історичні есе: У 2-х тт. – К., 1994. – Т. 1.
17. *Савицкий П.Н.* Евразийство // Русская идея: Сб. пр-ний русских мыслителей. – М., 2002.