

УДК 141.319.8:27-1](477-25)

Козловський В. П.

<https://orcid.org/0000-0001-8302-3977>

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ВІЗІЇ МАРКЕЛІНА ОЛЕСНИЦЬКОГО

У статті проаналізовано антропологічні погляди М. Олесницького – професора Київської духовної академії, творчий доробок якого поки що належно не висвітлено. Виявлено зв'язок його антропологічних ідей з моральним богослов'ям та етичним вченням, які він тривалий час викладав у КДА. Простежено антропологічні імплікації морального формування людської особи, зокрема залежність морального характеру від антропологічних факторів. У цьому контексті досліджено погляди М. Олесницького щодо особливостей тілесної конституції людини. Автор показує, що київський вчений акцентував увагу на принциповій залежності людської тілесності від природних умов та підкреслював, що саме земні умови сформували тілесну природу людини. У статті досліджено також ті релігійні ідеї, які вплинули на антропологічні погляди М. Олесницького, що цілком зрозуміло з огляду на його християнське світосприйняття. На думку автора, київський професор продемонстрував можливість продуктивного застосування сучасних йому філософських досліджень до богословсько-антропологічного аналізу людини як індивіда, особи. У зв'язку з цим акцентовано увагу на концептуальних зв'язках антропологічних поглядів київського дослідника з впливовими європейськими філософськими та антропологічними вченнями, зокрема А. Шопенгауера, Г. Лотце, Ф. Шляєрмахера, Е. фон Гартмана та ін. Підкреслено значення для морально-антропологічної доктрини М. Олесницького концепту несвідомого; виявлено зв'язок цього концепту з провідними європейськими доктринами несвідомого, які продуктивно розроблялись у філософії і психології другої половини XIX ст.

**Ключові слова:** М. Олесницький, моральне богослов'я, антропологія, людська природа, людське тіло, особа, свідомість, несвідоме, Г. Лотце, Ф. Шляєрмахер, Е. Гартман.

Маркеліну Олексійовичу Олесницькому (1848–1905) – вітчизняному фахівцю в царині морального богослов'я, педагогіки та психології – вочевидь не поталанило. Попри високий рівень його праць ми все ще не маємо вагомих досліджень його спадщини. Щоправда, за останні роки ситуація дещо змінилась і вітчизняні фахівці зрідка звертаються до постаті М. Олесницького, його наукового доробку. Свідченням цього є невелика кількість розвідок сучасних українських дослідників – Марини Ткачук (Ткачук, 2006, с. 66–67), Світлани Кузьміної (Кузьміна, 2010а, с. 204–208, 232–242; 2010b), Людмили

Пастушенко-Левчук (Левчук, 2002), Ірини Кондратьєвої (Кондратьєва, 1998), Валентини Нападистої (Нападиста, 2004) та ін.<sup>1</sup>, які заторкують різні аспекти творчості М. Олесницького.

І все ж слід визнати, що у вивченні наукової спадщини київського вченого зроблено лише перші кроки.

Прикметно, що і за життя вченого колеги по цеху не приділяли належної уваги його науковим здобуткам. Є лише кілька публікацій, де згадано і частково проаналізовано праці київського дослідника. Так, ми маємо у своєму розпорядженні

<sup>1</sup> Маю згадати і власну розвідку (Козловський, 2007).

розлогі критичні нотатки Митрофана Ястребова і Петра Ліницького, які унеможливили захист докторської дисертації Маркеліна Олесницького у КДА<sup>2</sup>. Після смерті вченого з'явилися спогади колег, зокрема Петра Кудрявцева, надруковані в журналі «Труды Киевской духовной академии» (Кудрявцев, 1905).

За академічну кар'єру М. Олесницького (а це майже 30 років) вийшло друком усього декілька публічних відгуків на його дослідження з християнської етики, зокрема дві рецензії Олексія Бронзова, професора Санкт-Петербурзької духовної академії (Бронзов, 1901а, с. 242–245)<sup>3</sup>.

Дивна ситуація, особливо з огляду на те, що, за свідченням П. Кудрявцева, колеги М. Олесницького сприймали його праці як вагомні, ґрунтовні дослідження. Це стосувалось і його лекцій, які викликали справжню зацікавленість у слухачів КДА, а самого професора щиро поважали (Кудрявцев, 1905, с. 699–700).

Тож сенс такого замовчування важко збагнути. Можливо, це було пов'язано з підозрами у «протестантському ухилі» київського професора. Такий «ухил» угледів його колега М. Ястребов у монографії М. Олесницького «Из системы христианского нравоучения» (1896)<sup>4</sup>. Вочевидь ці закиди дещо перебільшені. Хоча, з іншого боку, майже всі праці М. Олесницького рясніють численними посиланнями на відомих європейських філософів і богословів протестантського спрямування. Мабуть, це давало критикам деякі підстави для таких закидів, що створювало певні труднощі у сприйнятті наукового доробку київського дослідника в духовно-академічному середовищі. І це прикро, з огляду на те, що в зазначеній монографії розгорнуто цілу систему морально-богословської етики. До речі, саме нагальною потребою в розробці і систематизації морального богослов'я на рівні сучасних філософських і богословських вимог київський професор обґрунтовував актуальність свого дослідження (Олесницький, 1896, с. 4).

Необізнаність щодо творчості М. Олесницького спостерігається і у відомих фахівців

<sup>2</sup> Йдеться про рецензії М. Ястребова (Ястребов, 1897) і П. Ліницького (Линицкий, 1898).

<sup>3</sup> Ці дві рецензії на близькі, але все-таки різні тексти: у своєму розлогіму огляді стану розробки морального богослов'я у XIX ст. петербурзький професор відгукнувся на підручник М. Олесницького з морального богослов'я, а у статті – на його монографію «Из системы христианского нравоучения» (Бронзов, 1901b, с. 727–730). Обидві рецензії цілком позитивні.

<sup>4</sup> М. Ястребов угледів навіть залежність М. Олесницького від Альбрехта Річля – відомого протестантського теолога другої половини XIX ст. (Ястребов, 1897, с. 373–375). П. Ліницький також убачав у дослідженнях М. Олесницького протестантські впливи (Линицкий, 1898, с. 317).

з історії вітчизняної філософської та богословської думки – Олександра Введенського, Василя Зеньковського, Миколи Лоського, Густава Шпета, Дмитра Чижевського, Георгія Флоровського, Томаша Масарика, Дмитра Чижевського та ін. У них ми не знайдемо навіть згадки про М. Олесницького. І це також дивно, оскільки, як відомо, саме ці дослідники намагалися охопити основні етапи, періоди і, звичайно, всі відомі постаті інтелектуалів, філософів та богословів, що хоча б якимось чином впливали на розвиток вітчизняної думки. Але М. Олесницького ці фахівці чомусь «не побачили», його праці не прочитали і не оцінили.

Деяку, щоправда, вкрай обмежену, інформацію про київського професора знаходимо в історико-філософському дослідженні Ернеста Радлова, де М. Олесницького згадано як критика традиційного морального богослов'я, що викладалось у духовних навчальних закладах у XIX ст., а також як історика моралі, розробника нових методологічних підходів до дослідження моральних приписів із широким залученням емпіричних методів і досвідного матеріалу (Радлов, 1920, с. 104).

Побіжно згадує київського вченого і Борис Яковенко – відомий фахівець з історії філософії. Щоправда, ця згадка стосується лише дослідження з історії моралі. До того ж київський вчений чомусь фігурує як професор богослов'я і педагогіки Харківської духовної академії (Яковенко, 2003, с. 302)<sup>5</sup>. І це, власне, все, що привернуло увагу російського дослідника.

Моральним богослов'ям київського вченого зацікавився і відомий російський богослов Микола Глубоковський, який підкреслював намагання М. Олесницького «продовжити і збагатити його (моральне богослов'я. – В. К.) залученням психологічного елементу... і численними порівняльними паралелями, хоча б у вигляді передумов до своїх положень» (Глубоковский, 2002). Водночас йому не подобався спосіб, манера викладу змісту морального богослов'я: «За формальним характером у проф. М. О. Олесницького помітна теоретичність, а зовнішня життєвість просто зводиться до казуїстики, іноді вкрай дріб'язковою» (Глубоковский, 2002)<sup>6</sup>. Як бачимо,

<sup>5</sup> Як бачимо, Б. Яковенко зарахував київського вченого до штату неіснуючої академії. Відомо, що в ті часи у Харкові була семінарія.

<sup>6</sup> Зазначимо, що праця М. Глубоковського вийшла друком в еміграції (у Варшаві) у 1928 р. і стала своєрідним підсумком розвитку вітчизняної богословської науки до 1917 р. Для М. Глубоковського морально-богословський доробок київського вченого виглядає не дуже виразно. Ми вважаємо, що така оцінка потребує перегляду.

оцінка вельми сумнівна, особливо щодо теоретичності, яка чомусь лише «помітна». Щодо «казуїстичності», то і з цією увагою важко погодитись, бо зрозуміло, що теоретичні розмисли завжди вдаються до певної «казуїстичності», оскільки відволікаються від емпіричних обставин «зовнішнього життя», а спираються на певні абстрактні принципи і аргументи. Але в цьому полягає особливість теоретичного мислення, його сила, а не слабкість. Тож російський богослов мусив би зважати на те, що М. Олесницький запропонував академічній спільноті теоретичне (систематичне) дослідження, а не моральний катехізис з численними життєвими прикладами.

На нашу думку, доробок М. Олесницького вартий того, щоб його уважно вивчати під різними кутами зору, зокрема відстежувати ті антропологічні імплікації, які слугували своєрідним підґрунтям для його морально-богословських і педагогічних студій<sup>7</sup>.

Які ж ознаки та риси людської природи особливо цікавили київського дослідника? Чи мав для нього значення той антропологічний зсув, що набрав виразної сили в європейській філософії і науці в другій половині XIX ст.? Детально відповісти на ці питання в невеликій статті напевно чи можливо, тому ми зосередились лише на деяких антропологічних ідеях його творчого спадку. Ми усвідомлюємо, що ґрунтовний розгляд філософських й антропологічних поглядів М. Олесницького потребує звернення до ширшого кола джерел. І ця робота ще попереду.

Таким чином, метою нашого дослідження є аналіз морального богослов'я М. Олесницького під кутом зору виявлення зв'язків між моральністю і «природою» людини. Завданнями розвідки є: 1) розкриття функцій людського тіла у формуванні як фізико-біологічних, так і моральних вимірів людини; 2) з'ясування ролі підсвідомих аспектів свідомості («світлих і темних сторін душі») у формуванні людської особи, її автономії і свободи. Для реалізації мети і виконання завдань нашого дослідження ми будемо послуговуватись певними методами, а саме герменевтичними підходами, які уможливають виявлення антропологічних конотацій текстів М. Олесницького; компаративним методом, який дасть змогу розкрити зв'язки антропологічних ідей київського вченого з європейським контекстом, ідеями європейських філософів і богословів.

<sup>7</sup> М. Олесницький викладав педагогіку в КДА. Його курс лекцій з педагогіки був надрукований.

Свій розгляд морального виміру людини М. Олесницький починає з аналізу тих чинників, які визначають особливості людської природи. Київський вчений вважає, що дослідження морально-богословської проблематики потребує врахування «участі матерії і тілесності в духовно-моральному житті людини» (Олесницький, 1896, с. 6). Це пов'язано з тим, що «люди не суто чисті духи» (Олесницький, 1896, с. 6). Людина як Боже творіння має тілесну природу, оскільки певний різновид «тілесності невідокремний від поняття створеної або обмеженої істоти» (Олесницький, 1896, с. 7). Людина і є такою створеною й обмеженою істотою: «У тілесності створений дух чи створена особа зустрічає межі свого буття і життя» (Олесницький, 1896, с. 7). Згідно з М. Олесницьким, тілесність людини виконує кілька важливих функцій: 1) обмежує можливість духовного впливу людини на іншу людину, оскільки як тілесна істота вона позбавлена можливості «безпосередньо впливати на центр особи іншої істоти» (Олесницький, 1896, с. 8). Тілесність є необхідним фактором конституції людини, визначаючи її зовнішні кордони. Для людини ці кордони мають не лише зовнішнє, а й внутрішнє значення, оскільки тіло є умовою можливості для усвідомлення людиною власної скінченності і смертності; 2) матеріальний, тілесний аспект людини відкриває простір для «об'єктивації власних намірів і рішень у зовнішніх справах і формах, і взагалі слугує для їхнього (людського. – В. К.) життя і діяльності» (Олесницький, 1896, с. 8). Тобто як тілесна (скінченна) істота людина може діяти, втілювати власні наміри (їх об'єктивувати) лише за умов існування зовнішнього світу (природи і суспільного життя). Зовнішній світ не лише забезпечує людей засобами, а й є тією реальністю, де відбувається діяльність. М. Олесницький розумів, що така об'єктивація засвідчує, з одного боку, існування людей як діячів, суб'єктів, а з другого – зовнішній світ, що має власні об'єктивні характеристики, які обмежують людську діяльність. Крім того, наявність зовнішнього світу надає діяльності цілком конкретного спрямування, уможливаючи досягнення мети, що також пов'язано з тим, наскільки людина враховує реальність «зовнішнього світу», його можливості.

Важливим моментом є також те, що людина як природна і водночас духовно-моральна істота має справу не з якоюсь «далекою» природою (віддаленими просторами всесвіту), а з «найближчою» – Землею: «Особливо очевидна участь матерії і тілесності в духовно-моральному житті людини. Людина розміщена для життя

на Землі» (Олесницький, 1896, с. 8). Тіло і є необхідною передумовою існування людини, життя якої залежить від земних умов, а також від їх збереження. Людина мусить опікуватись, турбуватись не лише про власну душу, а й тіло, про земні умови існування, які є базовою передумовою людського життя: «Турбуючись зазвичай про душу і про вічне життя на небі, християнин не полишає турботи і про тіло, і про життя на Землі» (Олесницький, 1907). Вчений особливо акцентує увагу на тезі, що душа може жити й діяти на Землі не інакше як у тілі, і це цілком відповідає настановам християнства, зокрема, апостол Павло стверджував, що тіло є «чаша душі» (2 Кор. 4:7). М. Олесницький наголошує: людина має змогу діяти, лише «поки є день», тобто доки триває земне життя, за умов (природних, біологічних), що створені на Землі. Коли ж «прийде ніч» і закінчиться земне життя, тоді «ніхто не зможе діяти» (Ів. 9:4). Київський професор спирався на думку апостола Павла, який наголошував: творити добро потрібно, поки ми маємо у своєму розпорядженні земний час. Людина володіє безцінним Божим даром – часом свого земного життя, іншого часу в неї просто немає.

Яке це має значення для антропологічних пошуків М. Олесницького? Річ у тім, що розуміння темпоральної обмеженості людського життя як позитивної цінності дає змогу усвідомити фундаментальну антропологічну тезу, а саме: земне життя уможливило існування людини, визначило її невідокремні (атрибутивні) риси. Час і є такою атрибутивною рисою природи людини, оскільки обумовлює людське життя подвійно: внутрішнім чином, оскільки людина гостро відчуває плин власного буття, його скінченність; зовнішнім чином, бо людина залежить від темпоральних процесів, що відбуваються на Землі (зміна дня і ночі, річні цикли, зміни клімату залежно від пір року тощо) і які формують людину. Різка зміна умов земного життя (кліматичних, атмосферних тощо) може призвести до суттєвої видозміни людської природи.

Людина зумовлена (і обмежена) земними умовами, що безпосередньо відбиваються і втілюються в людському тілі. Спираючись на апостола Павла (2 Кор. 5:10), київський дослідник підкреслює значущість людського тіла навіть у справі спасіння душі: «На Страшному суді кожний із нас отримає добре чи зле відповідно до того, що він зробив, живучи у тілі» (Олесницький, 1889, с. 104). М. Олесницький не погоджувався як із надто оптимістичними, так і з цілковито песимістичними поглядами на світ

і людину: «Згідно зі Святим Письмом, наш світ має дві сторони: він ні небо, ні пекло, ні оптимістичний, ні песимістичний, бо він завжди на межі і того й іншого» (Олесницький, 1907).

Як неодноразово зазначав М. Олесницький, людська природа має подвійний вимір – чуттєвий, або натуральний, і духовний. Причому духовність, наголошує вчений, є персональним виміром людини: «Людина є двоскладова істота – чуттєва, або природна, і духовна, або особа» (Олесницький, 1907). Отже, М. Олесницький визначає персональне укорінення людини в дусі як її фундаментальну характеристику. Тобто київський дослідник тлумачить людський дух як божественне надбання, що найбільш повно і цілісно втілюється в людській особі. Особа є підґрунтям будь-якої дії, морального вибору і вчинку. Такий підхід ішов врозріз із поширеним серед тогочасних науковців і багатьох філософів поглядом на людину, що склався під впливом еволюційної теорії Чарльза Дарвіна. Як відомо, теорія еволюції ґрунтувалася на припущенні, ніби людина є звичайним природним організмом, який принципово не відрізняється від тваринного. М. Олесницький, навпаки, робив наголос на їхній принциповій відмінності. Для київського вченого людське тіло за «способом і вираженням своїм відрізняється від тварин» (Олесницький, 1907). Але він добре розумів неоднозначність цієї відмінності, оскільки тіло людини є амбівалентним утворенням – воно є негативним, бо має певні недоліки, йому бракує «чогось такого, що є в організмі тварини, і до того ж є від народження» (Олесницький, 1889, с. 99). Людина за багатьма природними параметрами далека від досконалості, бо її тіло поступається багатьом іншим природним формоутворенням. Певною мірою такий підхід суголосний з ідеєю Йогана Гердера щодо людини як «недостатньої істоти» (Mangelwesen)<sup>8</sup>.

Водночас, як зазначає М. Олесницький, є й суттєві позитивні риси людської природи, що ґрунтуються на довершеності людського тіла, його гнучкості та дивовижній універсальності: «Людський організм перевершує організми всіх тварин еластичністю, гнучкістю, здатністю до безмежного удосконалення. Тільки воно здійснюється не силою інстинктів (під впливом яких тварини діють одразу, без затримки),

<sup>8</sup> У XIX ст. найвідомішим автором, хто сповідував цю версію людини, був Фрідріх Ніцше. У XX ст. ця ідея стала базовою для німецької філософської антропології. Доречно згадати Макса Шелера, Гельмута Плеснера і Арнольда Гелена. Відомо, що для Гелена саме «недостатність» є визначальною характеристикою людської природи, з якою, власне, пов'язані всі її прояви (діяльність, мова, тілесні рухи, мислення тощо).

а самодіяльністю» (Олесницький, 1889, с. 99). Людина здатна «стримувати» свої інстинкти, підпорядковувати їх власній волі і діяти на основі вільного вибору не лише мети, а й відповідних засобів, інструментів. І цей вибір спирається на можливості людського тіла, оскільки, вибираючи певну мету (і засоби її втілення), людина імпліцитно враховує можливості власного тіла, його здатність до гнучкості, рухливості тощо. Навіть якщо це складні технологічні системи, які перевершують можливості людини, то й тоді їхнє використання і контроль потребують певних додаткових інструментів, які б «наближали» їх до тілесних можливостей людини.

Окрім того, людське тіло як неспеціалізоване формотворення здатне пристосовуватись чи пристосовувати «під себе» різноманітні зовнішні умови. Отже, завдяки своїй «неспеціалізованості» людина спроможна жити «в усіх кліматичних зонах, все їсти і всім користуватися» (Олесницький, 1889, с. 99). Київський вчений свідомий того, що така відкрита світу структура людської природи, яка «не прив'язана» до якоїсь однієї (чи кількох) реальності зовнішнього світу, надає людині незаперечні переваги. Людина здатна жити і діяти як істота «природно-надприродна», бо навіть її тілесні функції виявляють інший, так би мовити, антропологічний сенс, який перевершує природні властивості. Нова антропологічна якість, що виникає на ґрунті тілесності, входить до складу людської природи як її необхідна характеристика. М. Олесницький особливо наголошував на тих рисах людської природи, що постали на ґрунті тілесності, зокрема пряме (вертикальне) положення людини, її прямоходіння, що відрізняє її від горизонтального розташування тіла тварин, забезпечуючи її новими можливостями для життя (Олесницький, 1889, с. 98).

Величезне, унікальне значення для людини мають її руки (їхня функція безпосередньо пов'язана саме з вертикальним розташуванням тіла), завдяки яким відкривається простір для різноманітної діяльності, і це також радикально відрізняє людину від тварин. Як образно висловився київський професор, «руками людина покладає на природу свою печатку» (Олесницький, 1889, с. 99).

Тіло є також необхідним фактором людського мовлення, де слово має «надзвичайно важливе значення для становища людини у зовнішньому світі й у моральному визначенні особи» (Олесницький, 1889, с. 99). Завдяки слову навколишній світ «схоплюється» і підноситься на рівень духу. І всім цим здібностям, на думку вченого, людина завдячує особливостям свого тіла.

Наголошуючи значення людського тіла, М. Олесницький зазначав, що «тіло є не тільки органом, зряддям духу; воно є символом його» (Олесницький, 1889, с. 100)<sup>9</sup>. Водночас він рішуче заперечував слушність надто радикальної ідеалізації духу, коли дух тлумачиться як «чиста ідеальність», натомість тіло постає як щось суто негативне – «темниця» душі, а людська чуттєвість, природа – як деградація духу. Для М. Олесницького тілесність є настільки важливим компонентом людської природи, що «ми повинні бути здатні і в тілесній частині людської істоти читати написане Богом, спостерігати і в тілі вищий, або небесний тип, бачити в ньому віддзеркалення образу і подоби Бога» (Олесницький, 1889, с. 102). Аналізуючи особу, вчений зазначає, що «кожна людська особа має вихідну для неї індивідуальну особливість» (Олесницький, 1907). Важливим моментом індивідуалізації людини є її ім'я, яке «закріплює обсяг особливостей певної людини» (Олесницький, 1896, с. 11). Втрата індивідуальних рис (добровільно чи примусово) може призвести до втрати імені або його заміни «простою нумерацією» (Олесницький, 1896, с. 11–12). У будь-якому разі така втрата «виштовхує» людину з певного світу, культури, бо вона вже не відчуває своєї належності до нього. Зазвичай це спонукає людину отримати нове ім'я, що означає її переміщення в «нову сутність і відродження» (Олесницький, 1896, с. 12). Таке відродження відбувається в подвійному сенсі – як нова індивідуальна репрезентація людини у світі і як маніфестація (і визнання) належності людини до світу, його культури, традицій тощо. Отже, завдяки іменуванню відбувається індивідуалізація людини в межах певного світу.

Важливою тілесною ознакою людини є її обличчя: «Образ і подоба Бога, що формують душу, відбивається і в тілі, особливо на обличчі» (Олесницький, 1889, с. 102). Завдяки обличчю людина здатна озиратися й бачити довколишній світ. Наявність обличчя дає змогу розглядати людину не просто як природний організм, а як індивідуальність: «Демонструючи безкінечне багатство індивідуальних розрізень, людське обличчя віддзеркалює водночас духовні властивості. Воно найбільше цікавить і привертає нас до себе і найбільше містить у собі ідеальності і таємничості» (Олесницький, 1896, с. 9). Людське обличчя

<sup>9</sup> Цікаво, що київський дослідник убачав певні культурно-історичні відмінності між античним сприйняттям природи і сучасним: «Якщо в наш час прагнуть зробити природу засобом духу, то греки прагнули зробити її символом духу» (Олесницький, 1904, с. 201).

є також передумовою для розрізнення людей, відокремлення однієї людини від іншої. За київським ученим, обличчя маніфестує «подиву гідний» зв'язок між індивідуальною душею й індивідуальним людським тілом: «При цьому між індивідуальними особливостями певної душі та індивідуальними особливостями тіла (його будови й виразу обличчя) є відповідність» (Олесницький, 1907). Тобто тіло репрезентує духовно-моральні особливості людини, або, за М. Олесницьким, «має застережливе і виховне значення щодо душі і цілком відповідає її стану. Що нижче душа відомої істоти, то грубіше її тіло і то більша залежність її від нього... Залежність створеної істоти від плоті застерігає її від нерозумного самопіднесення» (Олесницький, 1889, с. 104). Окрім того, завдяки людській тілесності (її потребам, можливостям і межам) відбувається формування і розвиток культури: «Залежність від плоті є одним з міцних стимулів людської діяльності, зокрема, розвитку духовної істоти. Наприклад, голод є рушієм не лише індивіда, а й усього людства на шляху культурного розвитку» (Олесницький, 1889, с. 104). Отже, київський вчений запропонував досить своєрідну антропологічну версію людської природи, яка ґрунтувалася, з одного боку, на подоланні традиційного дуалізму душі й тіла, антагонізму духу і природи, а з другого – на позитивній оцінці тіла в процесі становлення людської особи, увиразнення її індивідуальних рис.

Антропологічні ідеї М. Олесницького відштовхувалися від презумпції примирення, а не конфронтації різних рівнів людської природи, розуміння того, що людина в кожному своєму вияві спирається тим чи тим чином на *всі наявні можливості* своєї природи. Саме тому методологія дослідження людини, запропонована вченим, передбачала комплементарне вивчення різних виявів людської природи, що, звісно, суттєво впливало на його дослідження моральних, духовних, психічних вимірів людини, які М. Олесницького завжди цікавили <sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Цікавим аспектом антропологічних розвідок київського вченого є його звернення до проблеми походження людини. Хоча цю проблему дослідник розглядає лише в чималій виносці, але попри це вона варта уваги. Зрозуміло, що для нього ця проблема має свій фундаментальний богословський розв'язок, але навіть у цьому випадку її тлумачення має певні смислові нюанси. Перший шлях відштовхується від ідеї Божественного творіння як принципу, втілення якого потребує участі створеного. Це, вважає М. Олесницький, підтверджують біблійні тексти, де йдеться про послідовність і поступовість творіння. Другий шлях, яким мусять рухатись природничі науки, передбачає, що поява людини на ґрунті природного буття «зумовлена новим впливом творчої сили Бога, без чого природа не змогла б створити людину» (Олесницький, 1882, с. 375).

Таке розуміння значення та особливостей людської тілесності, зв'язку душі і тіла, природи і духу, людських потреб і культури цілком відповідало тогочасним європейським антропологічним дослідженням, зокрема тим ідеям і підходам, які запропонував Герман Лотце <sup>11</sup>. Відомий і вельми популярний у другій половині XIX ст. німецький філософ, антрополог і психолог (фундатор медичної психології) досить оригінально переосмислив засади ляйбніціанської монадології під кутом зору своєї «емпіричної метафізики» і запропонував варіант персоналістичної антропології, що ґрунтувалася на розумінні людини як мікрокосму. За Г. Лотце, людина як Божественне творіння має досить складну природу: вона поєднує в собі як тілесну конституцію, так і ті виміри, що зазвичай пов'язують із душею і духом. Єдність цього творіння найповніше розкривається в людській особі, персоні чи, як висловлювався Г. Лотце, в «конечному дусі» (як бутті-для-себе), здатному до самовизначення і самодіяльності <sup>12</sup>. За наявності саме такого способу існування людська особа постає як самодостатня реальність, здатна трансформувати будь-які зовнішні стимули і причини у внутрішні мотиви своїх вчинків, і це, зрештою, є підґрунтям історичних змін у суспільному житті, культурі. Своєю чергою, зміни зумовлює не якийсь один чинник, а набагато складніші обставини як природного, так і культурного ґатунку – надбання в царині правових інституцій, релігії, мистецтві, науці, побуті, вихованні тощо.

Г. Лотце виклав своєрідну програму дослідження мотивів і спонук людського життя, зокрема бажань, потреб, цінностей, тобто всіх дієвих чинників, що концентруються у сфері тілесності, свідомості та волі людини. На думку німецького антрополога, ці мотиви можна вивчати із застосуванням методів природничих наук (фізіології, психології), хоча всебічного знання про людину така методологія дати не може, оскільки намагається «звести всю різноманітність явищ до якогось одного

<sup>11</sup> Велика праця Г. Лотце з антропології «*Mikrokosmos*» була опублікована в Німеччині впродовж 1850–1860 рр. і відразу стала популярною в широких наукових та філософських колах, і не лише в Німеччині, а й інших європейських країнах. Про це свідчать переклади цього трактату на європейські мови у 1860–1890 рр.

<sup>12</sup> Суголосне розуміння особи демонструє М. Олесницький, коли пише: «Сутність особи... полягає в тому, що вона є буттям від себе і для себе, що вона є вихідна засада власного життя і мета її полягає в самій собі... вона сама себе обумовлює» (Олесницький, 1882, с. 327). Як бачимо, визначення особи розгортається в суто персоналістичному ключі. Тож питання про персоналістичні імплікації у творчості М. Олесницького не позбавлене певного сенсу і потребує вивчення.

принципу» (Lotze, 1876, s. 165). Але пізнання людини, її природи не узгоджується з такою настановою, бо остання спрямована на пошуки єдиних, гомогенних та універсальних, засад природи й людини, що не відповідає складності та багатоманітності виявів людської природи: «Прагнення до єдності має підпорядковуватися визнанню багатоманітності засад там, де факти досвіду зовсім не дають нам підстав виводити різноманітне з одного якогось джерела» (Lotze, 1876, s. 165). Г. Лотце вбачав мету своїх досліджень у демонстрації значущості механічних принципів пізнання світу і з'ясуванні можливості (і меж) їхнього застосування до різних сфер суцього. На його думку, не менш важливо було провести демаркацію між механістичними принципами пізнання природи і телеологічними засадами, які уможливають розуміння людини, її душі і духу, свободи, культури, історії. Цю демаркацію слід враховувати під час дослідження людини як культурно-історичної особи, а не лише як тілесної істоти, яка є частиною природи. Тому для антропологічних досліджень важливе ще й таке питання: «Яке значення має людина, її життя, з постійними її явищами і з суперечливим перебігом історії, в цілісному складі тієї природи, безперервний вплив якої тепер ми відчуваємо більше, ніж у попередні часи?» (Lotze, 1876, s. XVI). На думку німецького філософа, відповідь на це питання потребує визнання автономності методологічних принципів пізнання як людини, з її духовно-культурним та історичним буттям, так і природи, де діють загальні закономірності: «Жодні сумніви загального гатунку не повинні заважати нам дозволити користуватися різними, не редукованими один до одного пояснювальними принципами для двох великих і окремих царин фізичних і духовних процесів... Ми можемо бажати, щоб ці різні царини утворювались із одного коріння, але це зовсім не вимагає збігу цих царин» (Lotze, 1876, s. 165–166).

Отже, програма антропологічних досліджень Г. Лотце ґрунтувалася на розумінні обмежених можливостей застосування процедури подвійної редукції, а саме: 1) тілесного до духовно-душевного виміру людини, відтак визнання відносної автономії людського тіла щодо душі й духу; 2) душевно-духовного виміру до тілесного, матеріального, відтак визнання залежності духовно-моральних вимірів людини не лише від природних чинників, а й історії, культури, виховання, тобто всього того, що вчений називав «історичною ходою світу», маючи на увазі людський світ,

який унормовується моральними, культурними, релігійними цінностями<sup>13</sup>.

Можна зауважити певний зв'язок між міркуваннями М. Олесницького та підходами німецького антрополога, особливо щодо значення тілесно-природних чинників у морально-духовному становленні особи. Про обізнаність київського вченого з філософськими і антропологічними розробками Г. Лотце (зокрема з його трактатом «Мікрокосм») свідчать його праці, зокрема дослідження з історії моралі (Олесницький, 1882, с. 71–72, 323–324, 392–393)<sup>14</sup>. Йдеться не про якусь «залежність» від Г. Лотце, а про застосування певних методологічних підходів німецького антрополога до студіювання людини. М. Олесницький, як і Г. Лотце, розглядає людину як особу, яка унікально поєднує природу (тіло) з душею, духом, мораллю, культурою й історією. Щодо такого «поєднання» київський професор зазначає: «У людській природі багато різних сторін (тілесна чи фізична, життєва, суспільна, розумова чи інтелектуальна, естетична та ін.), то для неї (людини. – В. К.) існує багато різноманітних благ і можливі різні види щастя. Благо для неї – їжа й напої, які вдовольняють голод, благо для неї – промисловість і торгівля для задоволення життєвих потреб, благо – суспільство, як можливість спілкування з собі подібними, благо – наука і мистецтво, що задовольняють прагнення до істини і краси» (Олесницький, 1907). М. Олесницький розумів, що антропологічні дослідження вимагають таких методологічних прийомів (як механістичних, так і телеологічних), які уможливають пізнання людини як «комплексної істоти», природа якої охоплює як матеріальні (земні) умови, так

<sup>13</sup> Ціннісний підхід Г. Лотце започаткував раніше, ніж німецькі неокантіанці (В. Віндельбанд і Г. Ріккерт). Відомо, що В. Віндельбанд під час свого університетського навчання слухав лекції Г. Лотце.

<sup>14</sup> Наприклад, київський дослідник акцентував увагу на ідеї німецького антрополога про те, що знаменита кантівська річ у собі «мала б для нас значення й цікавила б нас тільки у тому випадку, якби наше завдання полягало б не у пізнанні світу, а в його створенні, відтак, за інших умов нашого існування і нашого ставлення до світу» (Олесницький, 1882, с. 71–72). Цю ідею Г. Лотце виклав так: «Ніколи ми не відкрисмо, як твориться буття і справжнє існування, чи з чого саме складаються речі. Але це питання було б для нас насправді важливим лише у разі, якби завданням для нашого знання було б не пізнавати, а творити світ. Однак його призначення лише в тому, щоб пізнавати створене» (Lotze, 1876, s. 215). Саме відсутність у людини здатності до творення речей (як Бог), а отже, неспроможність пізнавати «приховану» сутність речей, уможливило існування людини як активного, дієвого суб'єкта, здатного формувати предмети задля власного життя, використовуючи для цього природні речі, створені Богом. Це людське формотворення жодним чином не може бути абсолютним (це прерогатива Бога, який творить, оскільки *знає* приховану сутність речей, і це знання абсолютне), а лише відносним. За Г. Лотце, людина не може пізнати сутність творіння, але їй це й не потрібно, бо цілком достатньо і відносного знання, яке людина може практично використати для облаштування життя.

і морально-духовні, суспільні і культурні форми людського життя. І в цьому контексті цікавим є звернення М. Олесницького до спостережень автора «Мікрокосму» щодо особливостей формування і функціонування моральних приписів у архаїчних культурах (чи культурах дикунів, як писали в ті часи) (Олесницький, 1882, с. 392–393)<sup>15</sup>. Г. Лотце вважав за потрібне долучити до свого дослідження людини різноманітний культурно-етнографічний матеріал, що свідчило про масштабність його антропологічного проекту (Lotze, 1869, s. 391–417). Тож не дивно, що майже весь останній, третій том «Мікрокосму» сфокусований на тому, що можна назвати культурно-історичною антропологією (Lotze, 1872). Тут Г. Лотце змальовує людину в горизонті історії, релігійних вірувань, багатоманітних культурних традицій, моральних систем, мистецтва тощо. Прикметно, що цим самим шляхом рухався і київський вчений у своєму студіюванні культурно-історичних типів моралі. Цьому питанню він присвятив завершальні розділи першої частини своєї історії моральних учень (Олесницький, 1882, с. 372–389). У другій частині М. Олесницький продовжує цей аналіз, з особливою увагою до моральних доктрин стародавнього Китаю, Індії, Персії і Єгипту (Олесницький, 1884). Вочевидь ці студії мали значення не лише для розуміння історії формування моральних систем, а й для антропології.

Зрозуміло, що не тільки Герман Лотце, а й такі постаті, як Ріхард Роте, Альбрехт Річль, Іммануїл Кант, Фрідріх Шляєрмахер, Георг Гегель, Фрідріх Якобі, Йоган Фіхте, Артур Шопенгауер, перебували в центрі уваги київського професора. Зокрема, звертаючись до Канта, М. Олесницький підкреслював його внесок у визначення автономії особи й категоричного імперативу як безумовних підстав людської свободи. Щодо Ф. Шляєрмахера, то значення протестантського богослова і філософа київський вчений убачав у тому, що той «замість кантівської вимоги “належного” поставив вільне “потрібно”» (Олесницький, 1888, с. 204). Очевидно, йдеться про знамениті «Монологи», де німецький богослов, зокрема, зазначав: «Пустою і марною справою є встановлення правила в царині свободи. Мусить бути єдине вільне рішення для того, щоб бути людиною; хто прийняв це рішення хоча б раз, той залишиться

людиною назавжди» (Schleiermacher, 1868, s. 39). Окрім того, Ф. Шляєрмахер, як вважав київський дослідник, по-новому осмислив природу індивідуальності, людської особи як істоти, обраної Богом. Тобто не людський рід, а особа є Богообраним створінням. Таке бачення особи ми знаходимо у творах протестантського мислителя: «Я відчуваю себе особисто бажаним і, – зазначає Ф. Шляєрмахер, – відповідно, обраним творінням Бога – творінням, котрому надано особливу форму і освіченість. Вільна дія, що забезпечує цю думку, поєднує і тісно переплітає у своєрідну істоту елементи людської природи» (Schleiermacher, 1868, s. 41–42). Отже, згідно з німецьким теологом, людська природа унаочнюється не у вигляді абстрактних визначень, а як людська особа, яка поєднує освіченість (знання і вміння) і дієвість. Особа формується, з одного боку, завдяки засвоєнню знань, досвіду і вмінь, а з другого – як суб'єкт (самодіяльна особа), спроможний практично застосувати засвоєний досвід.

Як вважав М. Олесницький, таке тлумачення особи вимагало від протестантського богослова переглянути кантівський моральний ригоризм і запропонувати ширше розуміння джерел моральних вчинків людини: «Шляєрмахер вказав на серце як на джерело добра і зла... Він дивився на моральну діяльність кожного індивіда як на творчий, оригінальний процес, а не як копію лише закону (як це було у Канта)» (Олесницький, 1888, с. 204).

Якщо людина за своєю природою є істотою персональною і якщо саме в цій якості вона втілює образ і подобу Бога, то для того, щоб самовизначитись у виборі між добром і злом, вона повинна бути вільною, мати безумовний дар свободи. Для М. Олесницького свобода – це не лише факт, який засвідчує особливу позицію людини у світі та промовисто свідчить про особливі стосунки людини з Богом, а й фундаментальна властивість людської природи. Саме тому особа і є тим сущим, де перетинаються свобода й необхідність, де свобода волі постає як атрибут людської природи, без якого немає вільного вибору людиною добра чи зла. На думку київського вченого, свобода волі потребує від особи постійної здатності робити правильний вибір і доводити його справедливості навіть усупереч несприятливим чи ворожим обставинам. Свобода – це зусилля, що їх докладає особа, долаючи психічні, фізіологічні та фізичні обставини, спонуки й мотиви, які штовхають до невизначеності, помилок і вчинення зла. М. Олесницький неодноразово

<sup>15</sup> Культурно-історична антропологія (вивчення «природної людини») досліджує «процес генетичного розвитку людини..., де самосвідоме і вільне життя людини виникає з темної натуральної основи... і спочатку її рухає об'єктивна сила, і що хоча людина з появою у світі має свідомість, але свідомість ця темна, і не підноситься на рівень самосвідомості... Історія і природа занурені ще одна в одну» (Олесницький, 1882, с. 374).



підкреслював, що набуття моральних чеснот – це тяжка праця, а не механічне засвоєння моральних приписів та релігійних настанов.

Київський дослідник наголошував, що «людська душа завжди живе у двох сферах: ясній, свідомій і темній, несвідомій. Зміст останньої ніколи цілком не ретранслюється у зміст першої; темна і несвідома сфера завжди є ґрунтом для оприлюдненої і свідомої сфери. Тому-то свобода людини належить до світлої, відкритої сфери свідомості і водночас завжди пов'язана з несвободою темної сфери» (Олесницький, 1907). Людина мусить долати (чи хоча б стримувати) ті імпульси, що йдуть із «темного» боку душі. І це не завжди вдається, часто «темні глибини душі» штовхають людину до деструктивних вчинків.

Слід зазначити, що впродовж XIX ст. відбувалося поступове оформлення різних за змістом та впливом концепцій несвідомого. Цей концепт набрав великої ваги в переважній більшості тогочасних філософів і психологів. Зацікавленість цим явищем спостерігалась навіть у царині природничих наук. Особливо популярними були фізіологічні дослідження людської психіки, її свідомих і несвідомих станів і процесів. У своєму тлумаченні несвідомих, «темних» сторін людської психіки М. Олесницький спирався на різноманітні філософські і психологічні доктрини. Це і Фрідріх Шеллінг з його вченням про «темне» підґрунтя людської свободи; Артур Шопенгауер, який підніс на рівень філософської рефлексії ірраціональну волю як сутнісну рису світу. Вочевидь київський учений певним чином спирався і на більш сучасні, вельми популярні теорії, зокрема на Іммануїла Фіхте (сина видатного представника класичного німецького ідеалізму Йогана Фіхте), його доктрину вольової природи психіки. Звісно, поза увагою М. Олесницького не залишилася й філософська система Едуарда фон Гартмана – його візії несвідомого як метафізичного підґрунтя світового процесу – природи, історії, людини. Зазначимо, що київський професор, хоча й з певними застереженнями, але все-таки позитивно поцінував певні моменти вчення про несвідоме Е. фон Гартмана: «Тепер, після ознайомлення з несвідомою сферою, відкрилась можливість шукати генезу психічних явищ у несвідомій душі. Якщо Гартман каже у своїй “Філософії несвідомого” про “ясновидіння несвідомого”..., то в цих висловах виражено ту глибоку думку, що планомірний і законо-відповідний порядок як світу в цілому, так і, зокрема, людського і морально-людського життя не є людською вигадкою, чи взагалі явищем випадковим, а має власну засаду значно

глибше, в самій сутності буття» (Олесницький, 1882, с. 358–359).

Е. фон Гартман усвідомлював, що його філософська доктрина виникла як певний підсумок тих досліджень феномену несвідомого, що з'явилися в європейській філософії й психології у XIX ст. Німецький філософ особливо наголошував, що сучасні психологічні теорії відрізняються від попередніх психологічних доктрин своєю увагою до несвідомого: «Сучасна психологія відрізняється від усіх попередніх чотирма ознаками: по-перше, вона йде за межі свідомості і редукує явища до того чи того різновиду несвідомого; по-друге, вона має природничо-наукове забарвлення; по-третє, вона обґрунтована історично і, по-четверте, значно більше, ніж раніше, розділена на різні напрями» (Hartmann, 1901, s. 1). На думку Е. фон Гартмана, інтелектуальна ситуація, що склалася в науці, «змушує зводити певні явища до того чи того несвідомого навіть ті сучасні психологічні теорії, які відштовхуються від того основного положення, що вони займатимуться чистою психологією свідомості» (Hartmann, 1901, s. 1). Отже, на переконання німецького філософа, феномен несвідомого є центральною проблемою сучасної психологічної науки, хоча поки що «немає згоди щодо найважливіших гіпотез, на яких можна було б пояснювати психічні явища. Однак серед них ми маємо згоду щодо того, що гіпотези, які пояснюють свідомість, повинні долати межі самої свідомості. А все те, що долає зміст свідомості, є безпосередньо несвідомим. Є певна згода щодо того, що гіпотетичні пояснення в психології безпосередньо можна черпати лише з несвідомого» (Hartmann, 1901, s. 25).

Крім того, вивчення феномену несвідомого дедалі менше потребувало якихось спекулятивних методів і дедалі частіше залучало емпіричні методи. Великої популярності набувають методи експериментальної психології, які потребують послідовної редукції психічних явищ до фізіологічних процесів, які розглядаються як основа і джерело психіки. Прибічники експериментальної психології («психології без душі» – добре відома теза Ф. А. Ланге) не потребували ані метафізичних тлумачень душі, ані використання застарілих методів самоспостереження (інтроспекції) «внутрішніх» ментальних станів. Як зазначав Е. фон Гартман, в експериментальній психології картезіанський психофізичний паралелізм трансформувався в психофізіологічний. Це спонукало науковців до пошуку не так фізичних, як фізіологічних законів генези і функціонування психічних явищ, з опорою на індуктивні

методи: «Природничо-наукове забарвлення сучасної психології виявляється в подвійному сенсі: по-перше, у методологічному плані, у своєму індуктивному методі дослідження, що забезпечує імовірні результати; по-друге, стосовно змісту, в докладнішому і ґрунтовнішому дослідженні тілесної обумовленості явищ душі» (Hartmann, 1901, s. 1).

М. Олесницький також вважав, що сфера несвідомого значно ширша, масштабніша, ніж сфера свідомості: «Людина ніколи не здатна переступити кордони самосвідомості і свободи, які покладені у сфері несвідомого і невільного, що її обіймає, ніколи не може повністю перевести зміст, що міститься на глибині першої, в ясну свідомість і свободу... І ця остання сфера (несвідомого. – В. К.), що обмежує свідомість і свободу створеної істоти, водночас слугує для нього невичерпним джерелом знання і діяльності» (Олесницький, 1882, с. 360). Київський дослідник розумів усю складність людини, її свідомості, моральності, свободи, залежність цих базових виявів людської природи не лише від раціональних, а й «темних», ірраціональних, несвідомих чинників. І в цьому контексті свобода постає не лише як Божественний дар, а й тягар, бо вимагає від особи долати «несвободу темної сфери» своєї душі, без чого неможливо зрозуміти шляхи формування морального характеру. Але не всі люди здатні на це, оскільки для цього треба мати неабияку силу, і не тільки силу духу – тверду віру в добро, а й силу волі, здатну попри всі життєві негаразди спрямовувати людину на «добрі» вчинки: «Не всі люди і навіть не всі християни здатні до однакових зусиль волі, – підкреслює М. Олесницький, – і звідси – деяка поблажливість Бога та церкви до людських слабостей» (Олесницький, 1907).

Підбиваючи певні підсумки, зазначимо: антропологічні розробки київського вченого стали важливими передумовами для його морально-богословських досліджень. М. Олесницький привернув увагу до важливих функцій тіла у формуванні людської індивідуальності, її особистих рис, а також до тих «вимірів душі», які не схоплюються і не контролюються свідомістю, а діють на несвідомому рівні. Київський професор зазначав, що сфера несвідомого, з одного боку, обмежує свідомі акти, раціональні можливості людських дій, а з другого – ця сфера є одним із джерел знань і мотивів, на яких ґрунтуються ці дії. І як з'ясувалося пізніше, у ХХ ст., завдяки численним психологічним дослідженням, джерело це дуже потужне і вельми небезпечно для людської психіки.

М. Олесницький вважав, що проблеми формування особи, її моральних чеснот зумовлені тим «ненормальним» станом, у якому перебуває людина в сучасному світі: «Теперішня людина перебуває в ненормальному стані, – з сумом констатував М. Олесницький, – вона піддається марноті і тліну. Навкруги нас ми спостерігаємо дисгармонію» (Олесницький, 1907). Досить точна констатація стану людини і суспільства кінця ХІХ ст. Двадцяте століття засвідчило, що ця дисгармонія увійшла у свою катастрофічну фазу. «Темні сторони» душі цілковито заволоділи людиною, і не лише окремими індивідами, а й «масами», і стали доміантними суспільними настроями, що призвело до появи радикальних ідеологій, які, зрештою, спричинили насильницьку трансформацію людського буття, докорінно змінивши все – від політичного устрою до культури і моральних імперативів. Київський професор добре розумів можливість такої сумнівної перспективи, плекаючи надію на краще.

#### Список посилань

- Бронзов, А. А. (1901а). *Нравственное богословие в России в течение XIX столетия*. Санкт-Петербург: Тип. А. Л. Лопухина.
- Бронзов, А. А. (1901б). Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. *Христианское чтение*, 11, 721–764.
- Глубоковский, Н. Н. (2002). *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии*. Москва: Изд. Свято-Владимирского братства. Получено из <http://agnuz.info/app/webroot/library/204>.
- Козловський, В. П. (2007). Маркелін Олесницький про витоки і природу практичної філософії. *Київська Академія*, 4, 109–130.
- Кондратьєва, І. В. (1998). *Релігійно-моральнісні пошуки мислителів Київської духовної академії*: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: спеціальність 09.00.03 «Історія філософії». Київ.
- Кудрявцев, П. П. (1905). Маркеллін Алексеевич Олесницький (Некролог). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 675–704.
- Кузьміна С. Л. (2010а). *Філософія освіти та виховання в київській академічній традиції ХІХ – початку ХХ ст.* Сімферополь: Н. Оріанда.
- Кузьміна, С. Л. (2010б). Християнська етика як джерело філософії виховання: деякі аспекти творчості Маркеліна Олесницького. *Магістеріум. Історико-філософські студії*, 39, 72–79.
- Левчук [Пастушенко], Л. А. (2002). До проблеми рецепції філософії Канта в християнській етиці Маркеліна Олесницького. *Магістеріум. Історико-філософські студії*, 9, 56–62.
- [Линицький, П. І.]. (1898). Отзывы экстраординарного профессора М. Ястребова заслуженного ординарного профессора П. Линицкого о сочинении экстраординарного профессора М. Олесницкого под заглавием: «Из системы христианского нравоучения», представленном на соискание степени доктора богословия. *Труды Киевской духовной академии*, 4, 304–336.
- Нападиста, В. Г. (2004). *Історія етики в Україні (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.)*. Київ: Либідь.
- Олесницький, М. А. (1882). *История нравственности и нравственных учений*. Ч. 1. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.
- Олесницький, М. А. (1886). *История нравственности и нравственных учений*. Ч. 2. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.

- Олесницький, М. А. (1888). Из системы нравственного богословия. *Труды Киевской духовной академии*, 2, 163–205.
- Олесницький, М. А. (1889). Из системы нравственного богословия. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 95–112.
- Олесницький, М. А. (1896). *Из системы християнского нравоведения*. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.
- Олесницький, М. А. (1904). Нравственность древнего греческого народа. *Труды Киевской духовной академии*, 6, 190–248.
- Олесницький, М. А. (1907). *Нравственное богословие*. Санкт-Петербург. Получено из [http://www.holytrinitymission.org/books/russian/nravstvennoe\\_bogoslovie.htm](http://www.holytrinitymission.org/books/russian/nravstvennoe_bogoslovie.htm).
- Радлов, Э. Л. (1920). *Очерк истории русской философии*. 2-е изд. Санкт-Петербург: Наука и школа.
- Ткачук, М. Л. (2006). *Київська академічна філософія ХІХ – початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження*. Київ: ВІПОЛ.
- Яковенко, Б. В. (2003). *История русской философии*. Москва: Республика.
- Ястребов, М. Ф. (1897). Новая точка зрения в системе нравственного богословия (к вопросу о желательной постановке нравственного богословия). *Труды Киевской духовной академии*, 1, 367–399.
- Hartmann, E. von. (1901). *Die moderne Psychologie: eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*. Leipzig: Verlag von Hermann Haacke.
- Lotze, R. H. (1876). *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 1: 1. Der Leib. 2. Die Seele. 3. Das Leben. Leipzig: Verlag von G. Hirzel.
- Lotze, R. H. (1869). *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 2: 4. Der Mensch. 5. Der Geist. 6. Der Weltlauf. Leipzig: Verlag von G. Hirzel.
- Lotze, R. H. (1872). *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 3: 7. Die Geschichte. 8. Der Fortschritt. 9. Der Zusammenhang der Dinge. Leipzig: Verlag von G. Hirzel.
- Schleiermacher, Fr. (1868). *Monologen*. Berlin: Verlag von L. Heimann.

### References

- Bronzov, A. A. (1901a). *Nravstvennoe bogoslovie v Rossii v techenii 19 stoletii* [Moral theology Russia during the 19 century]. St. Petersburg: Tipografia A. L. Lopukhina [in Russian].
- Bronzov, A. A. (1901b). *Nravstvennoe bogoslovie v Rossii v techenii 19 stoletii* [Moral theology Russia during the 19 century]. *Khristianskoe chtenie*, 11, 721–764 [in Russian].
- Glubokovskii, N. N. (2002). *Russkaia bogoslovskaiia nauka v ee istoricheskom razvitiu i noveisshem sostoianii* [Russian theological science in its historical development and the newest state]. Moscow: Izdatelstvo Sviato-Vladimirskogo bratstva. Retrieved from <http://agnuz.info/app/webroot/library/204> [in Russian].
- Hartmann, E. von. (1901). *Die moderne Psychologie: eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*. Leipzig: Verlag von Hermann Haacke.
- Iakovenko, B. V. (2003). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow: Respublika [in Russian].
- Iastrebov, M. F. (1897). Novaia tochka zreniia v sisteme nravstvennogo bogosloviia (k voprosu o zhelatelnoi postanovke nravstvennogo bogosloviia) [A new point of view in the system of moral theology (to the question of the desirable formulation of moral theology)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 1, 367–399 [in Russian].
- Kondratieva, I. V. (1998). *Relihiino-moralnisi poshuky mysliteliv Kyivskoi dukhovnoi akademii* [Religious and moral searches of thinkers from Kiev theological academy: dissertation author's abstract for the degree of PhD: specialty 09.00.03 "History of Philosophy"]. Kyiv [in Ukrainian].
- Kozlovskiy, V. P. (2007). Markelin Olesnytskyi pro vytoky i pryrodu praktychnoi filosofii [Markelin Olesnytskyi about the origins and nature of practical philosophy]. *Kyivska Akademiia*, 4, 109–130 [in Ukrainian].
- Kudriavtsev, P. P. (1905). Markellin Alekseevich Olesnitckii (Nekrolog) [(Obituary)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 4, 675–704 [in Russian].
- Kuzmina, S. L. (2010a). *Filosofia osvity ta vykhovannia v kyivskii akademichnii traditsii 19 – pochatku 20 st.* [The Philosophy of education and upbringing in Kiev academic tradition of 19 – early 20 century]. Simferopol: N. Orianda [in Ukrainian].
- Kuzmina, S. L. (2010b). Khrystyianska etyka yak dzherelo filosofii vykhovannia: deiaiki aspekty tvorchoosti Markelina Olesnytskoho [Christian ethics as a source of philosophy of education: some aspects of creativity Markelin Olesnytskyi]. *Magisterium. Istoryko-filosofski studii*, 39, 72–79 [in Ukrainian].
- Levchuk [Pastushenko], L. A. (2002). Do problemy retseptii filosofii Kanta v khrystyianskii etytsi Markelina Olesnytskoho [To the problem of Kant's philosophy reception in Christian ethics of Markelin Olesnytskyi]. *Magisterium. Istoryko-filosofski studii*, 9, 56–62 [in Ukrainian].
- [Linitckii, P. I.]. (1898). Otzyvy ekstraordinarnogo professora M. Iastrebova zasluzhennogo ordinarnogo professora P. Linitckogo o sochinenii ekstraordinarnogo professora M. Olesnitckogo pod zaglaviem: "Iz systemy khristianskogo nravoucheniia", predstavlenno na soiskanie stepeni doktora bogosloviia [The comments from the extraordinary professor M. Iastrebov and the honored ordinary professor P. Linitckii on the work from the extraordinary professor M. Olesnytskyi under the title: "From the system of Christian moral doctrine", submitted for the degree of the doctor of theology]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 4, 304–336 [in Russian].
- Lotze, R. H. (1876). *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 1: 1. Der Leib. 2. Die Seele. 3. Das Leben. Leipzig: Verlag von G. Hirzel.
- Lotze, R. H. (1869). *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 2: 4. Der Mensch. 5. Der Geist. 6. Der Weltlauf. Leipzig: Verlag von G. Hirzel.
- Lotze, R. H. (1872). *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Bd. 3: 7. Die Geschichte. 8. Der Fortschritt. 9. Der Zusammenhang der Dinge. Leipzig: Verlag von G. Hirzel.
- Napadysta, V. H. (2004). *Istoriia etyki v Ukraini (druha polovyna 19 – pochatok 20 st.)* [The History of ethics in Ukraine (the second half of the 19 – early 20 centuries)]. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Olesnitckii, M. A. (1882). *Istoriia nravstvennosti i nravstvennykh uchenii* [The History of morality and moral doctrines. Part 1]. Kyiv: Tipografia G. T. Korchak-Novitckogo [in Russian].
- Olesnitckii, M. A. (1886). *Istoriia nravstvennosti i nravstvennykh uchenii* [The History of morality and moral doctrines. Part 2]. Kyiv: Tipografia G. T. Korchak-Novitckogo [in Russian].
- Olesnitckii, M. A. (1888). Iz systemy nravstvennogo bogosloviia [From the system of moral theology]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 2, 163–205 [in Russian].
- Olesnitckii, M. A. (1889). Iz systemy nravstvennogo bogosloviia [From the system of moral theology]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 1, 95–112 [in Russian].
- Olesnitckii, M. A. (1896). *Iz systemy khristianskogo nravoucheniia [From the system of Christian moral doctrine]*. Kyiv: Tipografia G. T. Korchak-Novitckogo [in Russian].
- Olesnitckii, M. A. (1904). *Nravstvennost drevnego grecheskogo naroda* [Morality of the ancient Greek people]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 6, 190–248 [in Russian].

- Olesnitskii, M. A. (1907). *Nravstvennoe bogoslovie* [Moral theology]. Retrieved from [http://www.holytrinitymission.org/books/russian/nravstvennoe\\_bogoslovie.htm](http://www.holytrinitymission.org/books/russian/nravstvennoe_bogoslovie.htm) [in Russian].
- Radlov, E. L. (1920). *Ocherk istorii russkoi filosofii* [Essay on the history of Russian philosophy. 2-nd ed.]. St. Petersburg: Nauka i shkola [in Russian].
- Schleiermacher, Fr. (1868). *Monologen*. Berlin: Verlag von L. Heimann.
- Tkachuk, M. L. (2006). *Kyivska akademichna filosofia 19 – pochatku 20 st.: metodolohichni problemy doslidzhennia* [Kyiv Academic Philosophy of 19–early 20 centuries: methodological problems of the research]. Kyiv: VIPOL [in Ukrainian].

*Viktor Kozlovskyi*

## ANTROPOLOGICAL VIEWS OF MARKELIN OLESNYTSKYI

The article deals with the anthropological views of M. Olesnytskyi, a professor at the Kyiv Theological Academy (KTA), whose creative work has not yet been properly studied. It reveals the connection of his anthropological ideas with moral theology and ethical doctrine, which he had taught for a long time in the KTA. Anthropological implications of the moral formation of a human person are also paid attention to, in particular, the dependence of the moral character on anthropological factors. In this context, the writing considers Olesnytskyi's views on the peculiarities of a person's body-build. The Kyiv scholar focused on the principles of human corporeality based on natural conditions. In particular, Olesnytskyi stressed that it was the earth's conditions that formed the bodily nature of man. The article also explores those religious ideas that influenced the anthropological views of the Kyiv scholar, which is quite understandable in view of his Christian outlook. Olesnytskyi demonstrates the possibility of effective application of contemporary philosophical studies to the theological and anthropological analysis of man as an individual. In this sense, the conceptual connections of the anthropological views of the Kyiv scholar with the ones of the influential contemporary European philosophers and anthropologists, such as A. Schopenhauer, R. H. Lotze, F. Schleiermacher, E. von Hartmann, and others, become clearly evident. The article emphasizes the significance of the concept of the unconscious for the moral anthropological doctrine of Olesnytskyi; it also argues for the connection of this concept to the leading European doctrines of the unconscious, which were elaborated in philosophy and psychology in the second half of the 19<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Olesnytskyi, moral theology, anthropology, human nature, human body, person, consciousness, unconscious, Lotze, Schleiermacher, Hartmann.

*Матеріал надійшов 18.02.2018*