

**Олег Гринів**

**Історія  
української філософії**

**Львів - 2015**

**Історія української філософії.** – Львів, 2015. – 289 с.

У книзі здійснена спроба викласти концентровано й доступно за змістом історію української філософії на засадах плюралізму. Вперше досліджується внесок в розвиток української філософської думки мислеників, яких замовчували в попередні періоди і навіть у виданнях нашого часу. Автор спирається на нову філософську літературу, дотримується плюралізму філософської методології, орієнтуються на нинішні завдання, які стоять перед українським суспільством.

Адресовано насамперед аспірантам, студентам вищих навчальних закладів. Послужиться також усім, хто цікавиться національною філософією і прагне глибше і повніше збагнути внесок українських мислеників у світову філософську думку.

## I.

### УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА, ЇЇ ОСОБЛИВОСТІ Й ПЕРІОДИ РОЗВИТКУ

Як невід'ємна частина духовного життя народу філософія відтворює його національну своєрідність у найзагальніших поняттях, що залежить від традиційних умов життя. На цій основі розрізняються моделі філософського мислення. Насамперед треба розрізнити західну й східну моделі філософування. Проте відносність подібного поділу проявляється вже в тому, що, приміром, у західній моделі простежуються відмінності між німецькими, англійськими, французькими та іншими мислениками, а водночас спостерігається засвоєння елементів східної філософії у працях декого з них.

Філософська думка завжди мала і має національний характер, який слід аналізувати у вселюдському контексті. Як писав наш історик філософії Д.Чижевський, «кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в оцих обмеженнях і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий. Тому кожна нація якраз у своєму своєрідному оригінальному, у своїй «однобічності» і обмеженості і має вічне, загальне значення».

З таких засад треба підходити до аналізу української філософії, в якій органічно поєднуються особливості західноєвропейського і слов'янського філософування. Проте аналіз нашої національної філософії зумовлений певними труднощами, оскільки доводиться мати «справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософській творчості українських мислеників майбутнього». Звісно, розвиток української філософської думки стримували несприятливі історичні умови: упродовж віків наш народ перебував у підневільному становищі, провідні суспільні верстви зазнавали впливу асиміляції. Як наслідок наші мисленики нерідко писали не рідною мовою, а мовою поневолювачів – і за кордоном їх не вважали українськими філософами. До недавнього часу навіть у

європейських країнах не лише пересічна людність, а й еліта не розуміла відмінностей між українцями й москалями, як в наш народ називав етнічних росіян, що підтверджує поетична творчість Т.Шевченка. Без цього не зрозуміти особливостей розвитку української філософської думки.

Ще одна особливість української філософії, як і філософської думки інших слов'янських народів. Вони не можуть похвалитися мислеником світового рівня, який створив власну філософську систему. Слов'янський світ, – і українці в цьому не виняток, - представлений лише мислениками проблем. Проте українська філософська думка має неоціненне значення для інших народів, насамперед для тих, які борються за утвердження національної самобутності. Наші мисленики переймалися проблемами людської свободи, національного визволення, духовного відродження і прагнення народу посісти гідне місце в світовому розвитку. В їхніх працях органічно зливаюється дух свободи поневоленого народу й пригнобленої людини і водночас потяг до гармонії людського життя.

Безумовно, підневільне становище українського народу не сприяло вихованню професійних філософів, хоч були щасливі винятки. З українського середовища вийшли оригінальні мисленики Станіслав Оріховський-Роксолян, Кирило Транквіліон Савровецкий, Григорій Сковорода, Памфіл Юркевич, Олександр Потебня, Михайло Драгоманов. У двадцятому столітті нашу філософську думку збагатили В'ячеслав Липинський, Дмитро Донцов, Юрій Липа, Микита Шаповал, Олександр Кульчицький, Микола Шлемкевич, Богдан-Ярослав Цимбалістий, Василь Лісовий). Окрім того, філософські ідеї пронизують творчість наших письменників і вчених (Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша, Миколи Костомарова, Івана Франка, Михайла Коцюбинського, Лесі Українки, Василя Стефаника, Володимира Винниченка, Павла Тичини, Тодося Осьмачки, Валер'яна Підмогильного, Володимира Вернадського, Олександра Довженка, Богдана-Ігоря Антонича, Василя Барки, Олеся Гончара, Миколи Руденка, Івана Драча, Миколи Вінграновського, Ліни Костенко та інших). Цінність

ідей, які вийшли з нашого інтелектуального середовища, не обмежується національними межами, сягає глобального рівня.

Якщо жоден з наших мислеників, за винятком Г.Сковороди і П.Юркевича, не створив власної філософської системи, то **в цілому національна філософська спадщина українців має підстави претендувати на трактування як системи.** Наші мисленики, як професійні філософи, так і майстри художнього слова та вчені, порушували проблеми, що стосуються практично усіх частин філософії. Йдеться насамперед про проблеми людини, втілені в національній «філософії серця», зокрема в пошуках людського існування, людського щастя, в обґрунтуванні зв'язку людини з громадою та іншими спільнотами, в філософії мови тощо. У розв'язанні цих питань наші мисленики нерідко стояли вище від тогочасних європейських, бо протиставляли їхнім песимістичним ідеям з проявами егоїзму й матеріалізму традиційний український ідеалізм, оптимізм і гуманізм.

Особлива оригінальність ідей наших мислеників на царині націософії та історіософії. У цьому контексті не буде перебільшенням твердити про певні пріоритети у світовій філософській думці таких наших вчених, як, приміром, Іван Франко, Михайло Грушевський, В'ячеслав Липинський, Микита Шаповал, Олександр Кульчицький, Микола Шлемкевич, Володимир Янів, Богдан-Ярослав Цимбалістий. На рівні найвищих досягнень світової філософської думки вчення про ноосферу великого вченого й мисленика Володимира Вернадського.

Отож, українці не мають підстав для самоприниження і комплексу меншовартості за свої здобутки на філософській царині. У жорстоких умовах **наші мисленики збагатили духовну скарбницю людства.**

У мудрості нації наголошується на питаннях, які найбільше турбували нашу людність. Про такий феномен як «філософія серця» серед москалів. як населення екстравертного, не могло бути мови. а саме в ній суть української

любіві до мудрості. Вона дійшла до нас у колядках і щедрівках, народних думках і піснях, легендах, казках, прислів'ях, приказках, традиціях і обрядах.

Про любов до мудрості нашого народу можна судити на основі ще одного джерела. Йдеться про спогади чужинців, які відвідували Україну й навіть працювали на наших землях. Згадаймо книгу французького інженера Гійома Лявассера Боплана «Опис України» і записки сирійського мандрівника Павла Алеппського, працю якого недавно перевидав Михайло Слабошпицький. У двадцятому столітті особливу увагу привернули наші горяни. Про них писали польський етнограф Станіслав Вінценз, швейцарський дослідник Ганс Цбінден та інші.

Історія власне української філософської думки на наших землях охоплює такі періоди:

а) філософія **княжої доби** (великокняжої Київської імперії, Галицько-Волинського князівства (королівства), Великого князівства Литовського, Руського (Українського) і Жемантійського);

б) філософія **козацько-гетьманської доби** (братств, Острозької академії, Києво-Могилянської академії, вчення Григорія Сковороди);

в) філософія **доби романтизму** (історіософія «Історії Русів», релігійно-філософський ірраціоналізм Миколи Гоголя, історіософські й антропософські ідеї чільних діячів Кирило-Методіївського братства Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша, Миколи Костомарова, «філософія серця» Памфіла Юркевича, філософія мови Олександра Потебні);

г) філософія **сучасної доби** (позитивізм Михайла Драгоманова, Івана Франка, Михайла Грушевського і Володимира Лесевича, неоромантизм Лесі Українки, перед екзистенціалізм Михайла Коцюбинського і Василя Стефаника, екзистенціалізм Тодося Осьмачки і Валер'яна Підмогильного, історіософія В'ячеслава Липинського, Івана Лисяка\_Рудницького, теорія ноосфери Володимира Вернадського, ірраціоналізм Дмитра Донцова, персоналізм Олександра Кульчицького, «філософія життя» Миколи Шлемкевича, Володимира Янева, Богдана-Ярослава Цимбалістого, релігійна

історіософія Лева Силенка, постгегельянство Василя Лісового), що засвідчує багатство національної філософської думки, з одного боку, і розвиток її в європейському контексті, з іншого.

У такій періодиці відтворена українська філософія, а не історія філософської думки на українських землях. На нашу думку, приміром, не варто відносити до українських мислеників Теофана Прокоповича і Стефана Яворського, які творили філософські основи російського абсолютизму, хоч їхній зв'язок з українською філософською традицією безсумнівний. Нема жодних підстав зачисляти до українських мислеників Н.Бердяєва та інших російських філософів міжвоєнного часу. Те саме стосується філософської думки часів московської окупації, бо вона не була національною і зводилася, як правило, до інтерпретації марксистсько-ленінських догм. Однак треба зважити, що в оболонці офіційної філософії нерідко проявлявся потяг до постгегеліанства чи так званого «червоного екзистенціалізму».

Така періодизація засвідчує докорінну відмінність історії нашої філософії з розвитком філософської думки на нинішніх російських землях. Деякі з тамтешніх дослідників розділяють історію своєї філософської думки на два періоди: підготовчий і розбудовчий. Перший період вони доводять до діяльності М.Ломоносова. Виникнення самобутньої російської філософії пов'язують з появою в царській Росії ідеології слов'янофільства і навіть з творчістю Володимира Соловйова (1853-1900 рр.), який проповідував світову теократію.

Ще одна схема історії давньої російської філософської думки передбачає три періоди: передісторію (до X ст.), власне історію (від X до XVII ст.) і постісторію (після XVII ст.). Хибність цієї періодизації в тому, що вона безпідставно трактує як свою філософську думку Київської великокняжої імперії, до якої землі Залісся (пізніші московські землі) належали як колонії. Як відомо, історики румунської філософської думки не залучають до неї філософські здобутки Давнього Риму. Водночас українські

філософи не претендують на мізерні паростки любові до мудрості московських мислеників.

Отож, доконечне чітке розмежування історії нашої національної філософії і філософської думки на московських (російських) землях. Зрештою, наші предки і предки нинішніх москалів докорінно відрізнялися між собою способом життя. Літописець зазначає, що наші північні сусіди «один обичай мали: жили вони в лісі, як ото всякий звір, їли все нечисте і срамослів'я було в них перед батьками і перед невістками. І весіль не бувало в них, а ігрища межі селами. І сходилися вони на ігрища, на пляси і на всякі бісівські пісні і тут умикали жінок собі... Мали ж вони по дві і по три жони...»

Попри несприятливі історичні умови упродовж своєї тисячолітньої історії наша національна **філософія існує як єдність**, підтверджує органічну спадковість і характеризується певними сталими ознаками. Насамперед треба наголосити, що філософська думка на наших землях розвивалася на національній основі. Спроби нав'язати нашим мисленикам московський (російський) вплив безпідставні, адже північне Залісся, що згодом стало відоме як Московія, аж до царювання Петра 1, коли з Києва були вивезені провідні вчені Києво-Могилянської академії, за рівнем культурно-освітнього розвитку залишалася на континенті глушиною. Загарбницька Москва припинила початки культурного розвитку в феодальних республіках Новгород і Пскова.

**По-перше**, українську філософську думку пронизує *ідеалізм*, що випливає з релігійності нашого народу. Наше **київське християнство** докорінно відрізняється від **московського православ'я**, що насправді сформувалося як **цареслав'я**, цебто як спроба обґрунтувати державну загарбницьку політику. Український ідеалізм проявляється в тому, що наші мисленики намагалися пізнавати світ, починаючи від самопізнання. На противагу йому матеріалізм, як наносне явище, мав руйнівні наслідки для духовного життя народу, що підтверджує період компартійного



тоталітарного режиму, коли діалектичний та історичний матеріалізм був панівною, офіційною філософією.

**По-друге**, нашій філософії властивий *антропоцентризм*, цебто головне місце в ній належить людині, як образу й подобі Бога. Ідеї такого антропоцентризму проявилися в дохристиянські часи в філософських поглядах Анахарсія Скитського, а всебічного розвитку сягнули в творчості Григорія Сковороди. Як самоцінна українська людина не нівелювалася в традиційній громаді на протилежність членам московської общини, в якій тамтешні ідеологи з числа так званих «революційних демократів» навіть вбачали «зародок соціалізму». Звідси – пошанівок нашими предками індивідуальної свободи, що не сумісна з московським колективізмом і жодним насильством.

**По-третє**, з нашого філософського антропоцентризму випливає *«філософія серця»*, або кордоцентризм, що неодмінно передбачає зосередження на внутрішньому житті людини. Безумовно, в цьому проявляється інтравертність українця. Кордоцентризм пронизує ідеї наших мислеників у різні часи: митрополита Іларіона - в княжу добу, Кирила Транквіліона Ставровецького, Касіяна Саковича, Григорія Сковороди – в козацько-гетьманський період, Миколи Гоголя, Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша, Миколи Костомарова, Памфіла Юркевича, Олександра Потебні - в добу романтизму, Івана Франка, Лесі Українки, Володимира Винниченка, Олександра Кульчицького, Володимира Янева, Миколи Шлемкевича, Богдана-Ярослава Цимбалістого - в сучасній філософії.

**По-четверте**, наша національна філософія завше мала практичне спрямування, що дає підстави віднести її до *«філософії життя» в широкому розумінні*. Як хліборобський народ, українці шанобливо ставилися до землі і це зумовило національний *архетип доброї матері- землі*, без якої не можна уявити життя наших предків. Українські мисленики визначали проблему життя як основну проблему філософії. Такий підхід

властивий філософській думці на наших землях ще від часу Анахарсія Скитського.

**По-п'яте**, з практичним характером української філософії пов'язане її *етичне спрямування*, що, як впливає з поглядів Григорія Сковороди, Миколи Гоголя і Тараса Шевченка, зводилося насамперед до пошуку щастя, справедливості, гармонії людських взаємин. Григорій Сковорода зазначав: «Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне – то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце і є філософія».

**По-шосте**, українську філософську думку пронизує *естетичне забарвлення*. Саме тому її художнє оформлення цілком логічне. Як наголошує наш історик філософії Д. Чижевський, на українській філософії позначилися впливи *бароко*. Вчений пише: «Основна духовна риса барока - це *«декоративність»*, що цінить більше широкий жест, ніж глибокий зміст, - більше розмах і кількість, ніж внутрішню якість, більше – вираз, форму вияву змісту, ніж зміст самий, одним словом, - цінить більше *«здаватися»*, ніж *«бути»*. Як відомо, з бароком органічно пов'язані прагнення до величності й безмежності, а також до гармонізації у складних умовах, подолання страху.

**По-сьоме**, характерною рисою української любові до мудрості є те, що наша філософія - це насамперед *філософія проблем*, осердяк якої є антропоцентризм. Отож, вона представлена мислениками проблем, зокрема етичних, естетичних, історіософських і націософських. Винятком можуть бути філософські висновки із вчення Володимира Вернадського про ноосферу і деякі інші, починаючи від княжих часів, коли порушуються питання онтології і гносеології. Вони засвідчують, що наша національна «філософія серця» аж ніяк не протистоїть «філософії розуму».

**По-восьме**, серед рис нашої філософії особливе місце належить традиційному *оптимізму* попри непросту історію народу упродовж віків. Саме такий оптимізм проявляється в «Слові про закон і благодать» Іларіона Київського, поемі «Слово про похід Ігорів», у творчості Григорія Сковороди,

Тараса Шевченка, Лесі Українки, Юрія Липи, Олеся Гончара та інших. Наш національний оптимізм **протистоїть** московському песимізму, що можна простежити в трактуванні правди, ставлення до волі й смерті, розумінні Царства Божого.

Цілком очевидно, що українці збагатили світову філософську думку, хоч підневільне становище не лише не сприяло її розвитку, а й спричинилося до знищення і забуття чималої частини національної спадщини від давнього часу до наших днів. Водночас зосередження на досягненнях наших мислеників у різні періоди історії підносить почуття гордості за мудрість українського народу.

## II.

### УКРАЇНСЬКИЙ НАРОДНИЙ СВІТОГЛЯД

Як вважають дослідники, філософія виникає разом з міфологією, а остання постійно відтворювала симбіоз світогляду стабільної автохтонної людності і певних елементів у поглядах напливного населення, що прибувало на наших землях. Джерела філософської думки сягають сивої давнини. Водночас треба наголосити на її тяглоті від Трипільської цивілізації, навіть незалежно від того, чи трипільці визнаються прямими предками українців. Їхні релігійно-міфологічні погляди проявляються у так званих «вічних» композиціях мистецьких творів, яким властива антропоморфна пластика, що засвідчує духовні пошуки, а також знайомить з магичною символікою. У цьому проявляється традиційність світоглядних засад нашої людності від давніх часів.

При аналізі народного світогляду варто брати до уваги застереження етнологів Тадея Рильського, який писав, що «народні узагальнення, що намагаються тлумачити життєві явища, порівняно з науковими поняттями не відрізняються від останніх як рід від роду, а є тільки окремим видом того ж роду: прагнення з'ясувати для себе так званий причинний зв'язок явищ; різниця між ними зводиться лише до рівня досконалості методичних способів, за допомогою яких вони роздобути». На жаль, методологія наукового дослідження залишається «ахіллесовою п'ятою» в нинішній українській науці.

Деякі вітчизняні дослідники вважають, що певні уявлення про світогляд наших предків передає «Велесова книга», в якій розповідається про події другої половини першого тисячоліття. У ній висловлені цікаві думки про людину і людські спільноти, цебто ідеї майбутнього українського *людиноцентризму*. Проте треба зазначити, що ставлення до цього твору неоднозначне: аргументи про неї як пізнішу підробку заслуговують на увагу.

Коли йдеться про національну філософську думку, то не можна оминати народного світогляду, який проявляється насамперед у народній

творчості. Фольклор дає змогу судити про народні вірування, історію, мораль, людську вдачу, соціальні відносини, естетичні засади народу тощо. Народний світогляд є, як зазначав Д.Чижевський, «сполучення певних надісторичних та історичних елементів. Історично-зумовлені елементи, розуміється, легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації. Але й ті й інші в кожен даний момент накладають свій відбиток на філософічну творчість представників даної нації».

Звісно, народний світогляд має свої особливості. Насамперед треба зазначити, що він має фрагментарний характер, тому говорити про його цілісність недоречно. Водночас такий світогляд твориться стихійно. Як наслідок навіть у межах однієї нації можуть проявлятися певні відміни залежно від історично-територіальних особливостей. Звідси – підстави для суперечностей. Нема сумніву, що на світогляд нашого народу вплинуло християнство, а також підневільне становище нашого народу і відповідно його взаємозв'язки з іншими народами. Доречно наголосити на такій думці нашого вченого дев'ятнадцятого століття Георгія Булашева: «Не зважати на панівний у народі світогляд, усталений уклад життя і його прями й природні запити в жодному разі не можна».

Світогляд нашого народу охоплює погляди на різні сфери. Безумовно, він формувався ще до прийняття християнства. Отож, зустріч дохристиянського і християнського світогляду серед нашої людності спричинилося до їхнього певного взаємопроникнення. Відтак на наших землях доводилося співіснувати церковному (релігійному) світогляду з народно-дворіським. Г. Булашев пише: «Народна маса, далека від книжності, не спроможна була відмовитися від звичної предківщини і сприймала від з християнського вчення головним чином те, що в уявленнях її зближалося з цією предківщиною. Але до певної міри ще змішання трималося і серед самих книжників, які виявилися надто великими любителями «відлученої», міфологічно-християнської літератури». Від народів, які прийняли християнство раніше, до наших предків надходила

апокрифічна література. Нерідко релігійно-церковні перекази на наші землі приносили паломники.

Найзагальніші питання буття проявляються в багатому циклі легенд нашого народу, які становлять певну світоглядну систему. «Головне завдання більшості українських легенд - показати людям усе нікчемство людського розуму перед Вищою Премудрістю, всю марноту людських прагнень і зусиль змінити визначене з неба, всю швидкоплинність земних радощів і смутків порівняно з вічністю нескazanого райського блаженства і страшних пекельних мук» (Г.Булашев). Як не згадати проблем, порушених у біблійному Проповіднику (Еклезіасті)!

Українські космогонічні перекази ґрунтуються на різних джерелах. Г.Булашев називає загальноарійський міф, а також Апокаліпсис Івана Богослова, «Бесіди трьох святителів» і «Сувій божественних книг». В основі відомих легенд лежить дуалістична ідея про створення світу. Виходить, що Бог створив лише вищий, духовний світ, а видимий світ - це творіння старшого янгола Сатанаїла (Лукавого), який пізніше став утіленням світового зла. Звідси - боротьба душі людини й тіла, бо перша створена Богом, а друге - зліплена Сатанаїлом.

Аналогічні джерела різних варіантів народних легенд про створення Богом першої людини, хоч тут особливо вплинули апокрифічні сказання. Місцем творення називається Мадіамська земля, цебто земля між Середземним і Червоним морями. Людина, як зазначає Г. Булашев, складається з восьми частин, які мають різне походження. Людське тіло походить від землі, кості - від каменю, кров - від морської води, очі - від сонця. Цікаво пояснюється походження думок (від хмар), світла, тепла, дихання.

У середовищі гуцулів побутувала легенда про брахманську землю. Як блаженний край. Її переказує польський дослідник життя наших верховинців Станіслав Вінценз: «У східній стороні, в неприступних горах, омитих з усіх боків водою,-- оповідає легенда,- живе споріднене з ними плем'я рахманів -

істот ласкавих, сповнених приязні та милосердя. У цій країні нема воронування. Рахманам невідомі незгоди та чвари». Такий край був ідеалом життя для гуцулів.

Світогляд нашого народу не знає одностайного трактування людської душі. В одних варіантах її вважають духом, який проявляється в різних образах під час сну. У деяких місцевостях її зображають у вигляді мухи. Нарешті, душу може втілювати дитинка з крильцями або маленька чиста і прозора людина. При поясненні гріхопадіння й вигнання з раю перших людей помітне певне відхилення від Біблії. Така трагедія пов'язується із потьмаренням розуму, який покорила хіть після порушення Божого заповіту.

Перекази про життя перших людей після вигнання з раю не відзначаються оригінальністю, повторюючи відомий апокриф. Втративши колишнє блаженство, вони відчували страх за своє життя, страх перед загрозою смерті. З того часу люди почали займатися рільництвом. Наш народ створив цілий цикл легенд про смерть Адама, спираючись на апокрифи. Попри певні видозміни «основна думка всіх цих легенд та, що це саме дерево, яке спричинило вигнання прабатьків із раю і заведення в світ смерті, перемогло на Голгофі смерть і отверзло людям райські врата» (Г. Булашев).

З проблемами людини органічно пов'язані уявлення про *долю*, яку наш народ тлумачив як душу предків, янгола людини чи її душу або двійника. Наші дослідники стверджують, що народ вважав долю позитивним началом людини, але не надавав їй божественного характеру, хоч і поділяв її на активну і пасивну. Доля відсторонена від людини, яка має знайти її. Звідси - відома пісня: «Де ти бродиш, моя доле?» Інколи долю ще називають *таланом*. Інколи він може заснути, тоді людині не щастить. Пригадаймо слова Т.Шевченка з «Причинної»:

«Така її доля... О Боже мій милий!

За що ж ти караєш її, молоду?»

Щоб заволодіти долею, людині, як впливає з народних повір'їв, доводиться проявляти наполегливість і рішучість. Інколи веління долі тлумачаться як невідворотність, цебто фатум.

Доля визначається актом народження. Проте вона може даруватися не тільки матір'ю, а й даватися Богом. Існують різні погляди на посмертний зв'язок людини з долею. Одні переконані, що доля помирає разом з людиною, інші - впевнені, що вона й надалі живе на могилі небіжчика. Хоч долю померлої кривної людини можна викликати, не треба забувати про ризик, адже ніхто не застрахований, що може з'явитися *недоля*, або нещаслива доля, тоді марно чекати від неї добра.

Інше трактування долі - уявлення її в образі янгола, який ще до народження дитини навчає її всього, що потрібне для земного життя. При народженні янгол торкається верхньої губи – і дитина забуває все, чого навчилася, щоб потім пригадувати упродовж свого життя. Цьому сприяють вправи розмірковування й самостереження – інакше людина не зможе розвинути своїх розумових здібностей і навіть не набуде моральних чеснот.

Тлумачення долі як душі людини чи її двійника зумовлене вірою в передчуття, якого не можливо пояснити логічно. У таких випадках доля, як пише П.Іванов, зично сумує, плаче, кличе на місце призначення, а також передає двійником повідомлення про нещастя.

У нашого народу витворився ідеал людини. Звісно, таким був козак, національний лицар. Проте не варто вважати ідеалом козака Голоту з відомої думи, адже він відзначився не лише як відважний воїн, а й як п'яниця й мародер. Не варто сприймати беззастережно таке закінчення твору з похвалою героєві думи:

«Слава не вмре, не поляже  
Од нині до віка!  
Даруй, Боже, на многі літа!»

Гуцули прославляли свій ідеал вільної людини – опришка. Швейцарський дослідник Ганс Цбінден пише: «Не гроші були для великих



опришків найвищою ціллю. Вони любили вільне, бездомне блукання, сміливу й дику їзду верхом на коні по полонинах, що простягалися під їхніми ногами. Тут вони почувалися панами... Радо почували себе оборонцями покривджених і немилосердно мстилися на панах, що поневолювали бідних селян». Як відомо, опришки дотримувалися кодексу честі, про що писав австрійський письменник Франц Верфель. «Королем опришків» наші верховинці визнають прославленого ватажка Олексу Довбуша. На Поділлі борцем проти поневолення українського селянства став Устим Кармелюк.

Як джерело народного світогляду наш фольклор відтворює духовне пробудження народу, міжетнічні відносини на українських землях, що має чималий інтерес для філософа. Вітчизняний вчений А.Пономарьов зазначав: «Загальною закономірністю взаємовідносин науки і духовної культури народу, зокрема його вірувань та повір'їв, є відповідність наукових інтересів реальним етнопонаціональним ситуаціям: кожне пробудження народу, кожне національне піднесення неодмінно викликало інтерес до проблем духовності».

Не було винятком національне пробудження української людності, яка прагнула з'ясувати свої взаємини з іншими етнічними (національними) спільнотами. Серед нашого народу народилося чимало переказів про сусідів, зокрема великоросів («кацапів», «москалів»), поляків («ляхів»), євреїв («жидів»), татарів і циганів. Усіх європейців наші предки називали «німцями», на що звертав увагу Микола Гоголь.

Найчастіше наш народ згадує великоросів. За клинцювату бороду їх називали «канапами», а від Москви – «москалями», а ще «лапотниками. М.Номис записав такі прислів'я: «Москаль – не свій брат»; «Від москаля поли вріж, та втікай»; «Од чорта одхристишся, а від москаля не одмолишся»; «Москалики, соколики, позаїдали наші волики; а як вернетесь здорові, то поїсте й корови»; «Коли чорт і москаль що вкрали, то поминай, як звали»; «З москалем дружи, а камінь за пазухою держи»; «Москаль на сльози не вдаря» тощо. Москаля наші предки навіть називали «хамською і дерев'яною

душею». Вони уникали спілкуватися з москалями, «вважаючи їх жадібними, брутальними, нещирими, хитрими, ледачими і мстивими» (Г.Булашев). Особливо негативно ставилися наші предки до змішаних шлюбів українців з москалями. Їхніх дітей навіть не вважали за людей, називали «перевертнями» і були переконані, що на тому світі вони не матимуть блаженства. Цікаве трактування походження українців і великоросів: їх начебто зліпили апостоли, але українців – святий Петро із благородного пшеничного тіста, а москалів – святий Павло з рудої глини.

Різними шляхами проникали на нашу землю розповіді про легендарних людей, зокрема про велетнів, пігмеїв, песиголовців. Велетнів називали Адамовими людьми, які насипали на українських землях високі могили й вали. Перекази про песиголовців мають літературні джерела. Церковний живопис зображав їх як людожерів на Страшному суді.

### III.

## ДАВНЯ ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

### 1. Філософська думка до виникнення великокняжої держави

Джерела філософської думки на наших землях закорінені в сивій давнині: маємо підстави твердити, що вона виникає одночасно з філософськими вченнями в інших країнах (Індії, Китаю, Греції), хоч її зародки проявляються в часи Трипільської цивілізації. Звідси – підстави твердити про тяглість філософування на теренах України навіть незалежно від того, чи визнавати трипільців прямими нащадками українців. Їхні релігійно-міфологічні погляди проявляються у так званих «вічних композиціях мистецьких творів, які пов'язані з антропоморфною пластикою, що засвідчує духовні пошуки, а також знайомить з магичною символікою. У цьому проявляється традиційність світоглядних засад нашої людності від давних часів.

Переконливим доказом рівня філософської думки на давньоукраїнських землях є творчість сина скитського царя Гнура, славетного мисленика **Анахарсія (Анахарсиса) Скитського**, який жив у VI столітті до Р.Хр. Згодом елліни визнали його за першого серед «семи мудреців». Наш краяннин був знайомий з Фалесом, засновником Мілетської філософської школи, що відома як перша школа в історії античної філософії. На його творчість посилаються визначні античні філософи (Аристотель, Цицерон, Сенека), про нього пишуть Геродот, Діоген Лаертський і Пліній Старший. Через кілька століть після смерті Анахарсія його прославляє давньогрецький драматург Еврипід, а пізніше – римський поет і філософ Тит Лукрецій Кар. Історик Лев Диякон зазначав, що Анахарсій приніс у Скитію звичаї, яких дотримується дружина великого князя Святослава Завойовника.

Геродот зазначав, що «серед племен у при понтійських краях ми не можемо назвати жодного, що було б відоме своєю мудрістю, і не знаємо нікого, хто б уславився своїм розумом, крім скитської народності і Анахарсія». Від «батька історії» дізнаємося, що «Анахарсій об'їздив колись

більшу частину світу», «набрався багато мудрості», а потім повернувся до рідної країни. Тут він загинув від рідного брата, коли справляв обряди на честь еллінської Матері богів. Відтак про нього забули самі скити.

Більше інформації про Анахарсія (Анахарсиса) подає Діоген Лаертський. Мати мисленика була еллінкою, тому він володів двома мовами. А ще Анахарсій прославився як поет. В Афінах він подружився із мудрим законотворцем Солоном. Проте біограф не дає однозначної відповіді про смерть мисленика. Крім версії, що відома від Геродота, Діоген Лаертський пише, що мисленик загинув на полюванні від стріли брата. перед смертю він промовив: «Розум оберіг мене в Елладі, а заздрість занастила мене на батьківщині».

Анахарсій відомий своєю мудрою дотепністю й парадоксальністю. Дослідники вважають, що саме нашому країнинові, а не еллінові Сократу належить афоризм: «Я знаю, що нічого не знаю». Його вплив на тогочасних грецьких філософів і письменників незаперечний. Коли якийсь афінянин дорікнув мисленикові скитським походженням, він відповів з гідністю: «Мені ганьба моя батьківщина, а ти ганьба своєї батьківщини». Він переконував, що ринок – це місце, де обманюють і обкрадають. Йому приписують винахід якоря й гончарного круга.

Легендарному лідійському цареві Крезу він писав: «Я приїхав у еллінську землю, щоб засвоїти тутешні нориви й звичаї; золота мені не треба, вистарчить мені повернутися до Скитії, ставши ліпшим, ніж був раніше. І ось я їду до Сард, бо знайомство з тобою для мене багато важить».

Після довгого забуття про мисленика згадав Станіслав Оріховський-Роксолан, завваживши, що русь (українська людність) «визнає видатними серед своїх сусідів-скитів лише Токсаріса і давнього Анахарсиса». Слід сказати, що Токсаріс(Токсарід) був другом мисленика.

Нема сумніву, що українці мають підстави вважати, що Анахарсій Скитський належить до творців нашої національної духовної спадщини. Слід зазначити, що мисленик визначив як мету філософування пошуки

істини шляхом діалогічного (діалектичного) мислення, - і в тому його пріоритет порівняно з античними філософами Сократом і Аристотелем. Мудрець розрізняв знання і незнання. Його мислення ґрунтується на людиноцентризмі. Нарешті, Анахарсій виявив суперечність кажучи сучасною мовою між законністю і правопорядком, цебто втіленням правових вимог у суспільному житті.

Грецькі філософи згадують імена інших наших мислеників скитського походження.

Окрім того, філософська думка на наших землях розвивалася у грецьких містах-полісах Причорномор'я, серед готів, а також у проповідях місіонерів різних релігій (християнства, ісламу, юдаїзму). У місті-державі Ольвії осягав таємниці мудрості **Біон Бористеніт** (III ст. до Р.Хр.). Його життя мандрівного мудреця нагадує життя Григорій Сковороди. Філософ давав приклад того, як людина має жити без надмірностей. Він повчав, що той, хто «хоче сам звільнитися від нужди і нестатків або іншого звільнити, нехай не женеться за багатством ні для себе, ні для іншого». Ідеал філософа – природне життя, відмова від штучності й багатства, бо воно призводить до жадоби, насильства, перетворює людину в звіра. Причини невдач людини в житті не треба оправдовувати зовнішніми обставинами, а її хибами. У цьому Біон нагадував стоїків, кініків, епікурійців.

Ще одна подібність вчення Біона Бористеніта до концепції «зрідненої праці» Григорія Сковороди. Кожній людині в житті призначена певна роль, що відповідає її здібностям. Якщо вона прагне виконувати іншу роль, тоді стає посміховищем, бо не всі можуть бути героями. Треба діяти відповідно до конкретних умов, а не протидіяти їм.

Як і Анахарсій Скитський, Біон Бористеніт ставить у центр свого філософування людину, її свободу. Проте між ними є певні відмінності. Анахарсій виходить з того, що свободу людині забезпечує розуміння різниці між словом і дійсністю, правилами життя і його змістом, хибним й істинним знанням. На противагу йому Біон пов'язує свободу людини з

вимогою «золотої середини» в житті: коли людину не гнітять матеріальні злидні, з одного боку, і жадоба до надмірного багатства, з іншого.

Наприкінці першого століття серед населення Причорномор'я починає утверджуватися християнство, до чого найбільше спричинився Папа Римський святий **Климент** (1 ст.- поч. II ст.). Його погляди випередили ідеї філософів елліністичного періоду, зокрема стоїків, кініків, епікурійців. Мисленик обґрунтовував християнську ідею спасіння, яка охоплює етичні імперативи, моральні правила доброчинності й процедуру протидії злу, яка передбачає насамперед покору й каяття. Наголошуючи на тому, що «душа стає християнською раніше за інтелект», він не протиставляє віри розумові, розглядає їх у взаємозв'язку нескінченного й скінченного, які поєднує Боже Слово.

Треба наголосити на особливостях філософської думки інших народів, які проживали на наших землях. Серед готів, які причетні до етногенези українців, розповсюджувалося християнство в аріанській версії. Аріанство підтримувала Візантія, але на Нікейському соборі у 325 р. воно зазнало поразки, поступившись антиохійській теології, яка використала аргументацію грецької й римської філософії. У Хозарському каганаті, що був розбитий великим князем Святославом Завойовником, розповсюджувалося юдейство. Кочові булгари принесли іслам, але вони не затрималися на наших землях, перейшовши на Балкани. Водночас ще до офіційного прийняття християнства його вчення проповідували західні місіонери. На центральних придніпрянських і північних землях й надалі панувала традиційна міфологія зі своїм тлумаченням «любові до мудрості».

Вже такі факти дають змогу твердити, що ще до виникнення Київської великокняжої держави філософська думка на наших землях відзначалася різноманітністю й багатством, цебто різноголоссям.

## **2. Філософська думка княжої доби**

Княжа доба охоплює дуже тривалий період нашої історії. Розпочавшись у IX ст., вона тривала аж до того часу, коли Велике

князівство Литовське, Руське (Українське) і Жемантійське об'єдналося з Польським королівством в одну державу під назвою «Річ Посполита». Наприкінці XV ст. виникає українське козацтво, перші згадки про яке датовані 1492 р. З того часу розпочинається нова доба в українській історії й водночас у нашій філософській думці.

Для вивчення філософської думки княжої доби треба посилатися не лише на вербальні джерела, а й джерела невербального характеру (живопис, архітектуру, археологічні матеріали). Використання таких джерел зумовлене тим, що філософія – це особлива форма духовного освоєння світу. Треба зважити, що наша філософська думка розвивалася ще в дописемний період, що тривав аж до прийняття християнства. Йдеться про передісторію української (давньоруської) філософії.

Всебічний аналіз філософської думки княжої доби ускладнюється відсутністю матеріалів, що зумовлено певними причинами. *По-перше*, давньоукраїнський світогляд дохристиянського періоду дійшов до нас лише фрагментарно, цебто про нього можна судити тільки на підставі того, що було сприйнято у перетрактованому вигляді пізнішими християнськими мислениками. *По-друге*, значних духовних втрат зазнала наша давня духовна спадщина у часи монголо-татарської навали. Ніхто не знає, де поділася бібліотека великого князя Ярослава Мудрого. *По-третє*, дуже брутално й безцеремонно ставилися до наших духовних здобутків московські поневолювачі, які привласнювали їх, грабуючи монастирські бібліотеки і викрадаючи цінні церковні і світські книги, вивозили їх у метрополію, а нерідко навіть знищувати. Приміром, загарбана в нашому Вишгороді ікона Богородиці тепер вважається найбільшою святинею Росії.

Після прийняття християнства розвиток філософії в нашій великокняжій державі характеризувався певними особливостями. Як відомо, місцеві мудреці, якими були волхви, втратили колишній вплив, а християнська філософська думка надходила до наших предків із Греції та Болгарії, цебто у трактуванні чужинців. Лише згодом її почали

проповідувати вихідці з місцевої людності. Окрім того, християнська філософія, як «книжництво», утверджувалася у взаємодії («діалозі») з місцевою дохристиянською міфологією, як «язичництвом» (поганством). Як наслідок ставлення до місцевих дохристиянських уявлень про людину й світ не було однозначним: прихильникам так званої «критичності» протистояли представники *імперативності* нового світогляду. Якщо перша течія, найяскравішим представником якої був **Клим Смолятич**, намагалася використовувати попередні вірування, наповнюючи їх християнським змістом, то друга -- наполягала на беззастережному відмежуванні від давньоукраїнського світогляду, на імперативному впровадженні християнських догм. Погляди прихильників цієї течії відтворив митрополит **Іларіон Київський** у «Слові про закон і благодать».

Попри такі особливості у ставленні до давньоукраїнського світогляду християнські філософи все-таки переймали його певні положення. Йдеться насамперед про тлумачення *слова* не тільки як позначення певних речей, але і як взаємозв'язку з ними, спираючись на авторитетні твердження. Водночас християнська філософія переосмислює давньоукраїнську термінологію, наповнює її новим змістом.

Слід зазначити, що в нашій «книжницькій» філософії порушувалися проблеми, які хвилювали тодішню європейську філософську думку, а також стосувалися визначення місця нашого народу в світі. Насамперед треба згадати «Слово про закон і благодать» **Іларіона Київського** (середина XI ст.). Його особлива цінність з погляду історіософії. Володаря нашої землі Володимира названо великим каганом, цебто імператором. Митрополит наголошує: «Сей каган наш Володимир славним од славних народився, благородним од благородних», а «дійшовши літ і снаги, змужнівши, в моці й силі вдосконалившись, мужністю й «умислом дозрівши, єдино держцем став землі своєї, підкорюючи під себе навколишні сторони – ті миром, а непокірні мечем».



У «Слові» обґрунтовується зв'язок між законом і благодаттю: закон трактований, як тінь, а прирівняна до істини. Заслуга великого князя Володимира (у хрещенні – Василя) в тому, що він привернув до істини цілий народ. Тому він подібний до римського імператора Константина, «рівний розумом, рівний христолюбством, рівний честю служителям його», «з ним однакової слави і честі достойний». Константин Великий навернув до Христа еллінів і римлян, а Володимир Великий – русь. Бабуся нашого володаря Ольга в утвердженні віри не поступається матері римського імператора Єлені: якщо перша принесла святий хрест із Єрусалима, то друга - принесла хрест із нового Єрусалима (Константинополя), чим обидві утвердили віру Христову серед своїх народів. Так само син нашого великого князя Ярослав Мудрий (у хрещенні – Георгій) примножує і довершує розпочате батьком Володимиром Великим, чим нагадує царя Соломона як спадкоємця Давида. Князь Ярослав Мудрий чимало доклався до розбудови «великого і богохранимого города Києва».

Проповідник згадує родовід «великого кагана нашої землі Володимира», як «онука старого Ігоря, а сина славного Святослава, про мужність і хоробрість якого в літа його володарювання слух пройшов по багатьох сторонах, а звитяги його і могутність поминаються й пам'ятаються ще до нині». Руська земля, як зазначає митрополит, не «худорідна», бо про неї «відати і чути на всі чотири кінці землі», цебто світу.

Отож, логічний висновок, що наша імперія нічим не поступається Візантії, а русичі – грекам і римлянам. Таке трактування обґрунтовує Русь як один з центрів тогочасного світу. Тенденційні московські автори побачили такому положенні передбачення ідеологами «Москва – Третій Рим», що начебто відводила Русі роль світової держави, спадкоємиці слави Риму й Візантії (М.Н.Громов, Н.С.Козлов). Цілком очевидна упередженість квазінаукового «дослідження». Чи міг наш митрополит пророкувати таку роль Москві, яка з'явилася, принаймні, через століття і до Русі, як називали в давні часи Україну, не могла належати.

Важливі філософські проблеми порушені в «Поученні», що відоме також як «Повчання дітям», великого князя **Володимира Мономаха** (1053 – 1125 рр.). Основна увага в творі зосереджена на проблемах людини, її особистого життя, місця в упорядкованому світі. Людину, на думку князя, в житті очікують різні несподіванки. Вона може постраждати від хижого звіра, лихих чужинців, лиходіїв, голоду і холоду, заздрості інших людей, а також від власного невігластва. Мисленик застерігає: «Не наслідуй лиходіїв, не завидуй тим, що творять беззаконня, бо лиходії винищені будуть, а ті, що надіються на Господа, заволодіють землею». Отож, людина має ухилятися від зла, чинити добро, шукати миру і жити з ним упродовж усього життя.

Наш князь формулює своєрідний кодекс для юнака: «[треба мати] душі чисті, непорочні, тіла худі, лагідну бесіду і в міру слово Господнє; при їді і питті без галасу великого бути, при старих - мовчати, премудрих – слухати, старшим покорятися, з рівними і меншими - приятель мати; без лукавства розмовляти, багато розуміти; не лютувати словом, не хулити розмовою, не надміру сміятися, соромитися старших; до жінок недостойних не говорити; долу очі мати, а душу – вгору; уникати, не старатися повчати легковажних; власть же ні за що мати, як [і] од усіх честь. Якщо ж хто [з] вас може іншим допомогти – од Бога нагороди нехай той сподівається і вічними благами він порадить». У цьому суєтному світі слід позбутися гордості й зухвалості, а «діяти благочестиво», «язик здержувати, ум усмиряти, тіло упокорювати, гнів подавляти, помисел чистий мати, спонукаючи себе на добрі діла Господа ради». Стосовно інших людей князь повчає: «Визволіть зобидженого, захистіть, сироту, вступіть за вдовицю». Як гуманіст, наш князь повчає не забувати про вбогих, шанувати гостей, незалежно від його простоти чи знатності, продіяти спробам сильного погубити людину.

Мисленик застерігає від прагнення помсти, ненависті, переслідування, хули, вбивства, вчинення іншого гріха. Перемогти ворога-диявола можна трьома ділами, які «не є важкі»: покаєнням, сльозами і милостинею.

Образно сформульована суть морального життя: «Очистімо себе, браття, од усякої крові, тілесної і душевної».

Самовиховання – осердя виховання людини, тому вона має загартовуватися. Треба вставати ще до сходу сонця, долати лінощі. «Лжі бережися, і п'янства, і блуду, бо в сьому душа погибає і тіло», - повчає князь. Він розповідає про своє життя, починаючи з тринадцяти літ, щоб діти вчилися на його досвіді. Ось як у юності майбутній князь випробовував сам себе: «... Коней диких своїми руками зв'язав у пушах десять і двадцять, живих коней, а крім того ще, по [ріці] Росі їздячи, ловив я своїми руками тих коней диких. Два тури на рогах підкидали мене з конем, олень мене один бив [рогами] і два лосі – один ногами топтав, а другий рогами бив. Вепр мені на бедрі меча одірвав, ведмідь мені біля коліна пітник укусив, лютий звір (рись? –*О.Г.*) скочив до мене на бедра і коня зі мною кинув [на землю], та Бог мене уцілілим зберіг. І з коня багато я падав, голову собі розбив двічі, і руки й ноги собі покалічив, у юності своїй покалічив, не бережу чи живоття свого, не щадячи голови своєї». Фактично Володимир Мономах загартовував не лише душу, а й тіло, потрапляючи в ситуації, які філософи-екзистенціалісти двадцятого століття назвуть «межовими».

Наприкінці наш мисленик як християнин доходить такого логічного висновку: «А якщо від Бога буде смерть, то ні отець, ні мати, ні брати не зможуть [від неї] одняти, бо хоча добре [се] – берегтися, [та] Боже оберігання ліпше єсть од людського».

Така ідея пронизує також «Грамотку до Олега Святославича», написану Володимиром Мономахом наприкінці 1097 чи на початку 1097 р. Князь пише про марність земного життя: «Люди грішнії, лихі, сьогодні живі, а завтра мертві, сьогодні у славі, і в почесті, а завтра в гробі і в непам'яті. Інші зібране нами розділять».

Підсумовуючи треба наголосити, що Володимир Мономах порушує питання: «Що таке людина?» Він зазначає, що людина має загартовувати своє тіло і дух, чинити людям добро, шукати в них підтримки. Нема сумніву,

що так проявляються зародки антропоцентризму в українській філософській думці. Порушені питання турбували пізніших наших мислеників (Г.Сковороду, М.Гоголя, Т.Шевченка, П.Куліша, Г.Ващенка), а також європейських філософів XVIII – XX ст.

Певне уявлення про філософську думку княжої доби дає книга-хрестоматія, відома під назвою «Ізборник» **Святослава** (1073 р.), своєрідний компілятивний енциклопедичний збірник. До книги входить «Філософський трактат», як трактування «Метафізики» Аристотеля. У ньому аналізується низка проблем, зокрема про відмінності сутності та єства, про індивідуальне, про випадкове, про кількість і якість тощо. Крім того, формулюється основна філософська термінологія, але не на давньоєврейському і грецькому ґрунті – лише на пристосованій до християнських умов місцевій міфології. Згодом книга під такою самою назвою вийшла в 1076 р.

Як джерело української історіософії маємо підстави оцінювати «**Слово про похід Ігорів**», в якому поєднується язичницький і християнський світогляд. Хоч у поемі проявляється наш феномен під назвою «дововір'я», її християнська спрямованість цілком очевидна: практично наш князь виступає «хрестовим походом» проти нехрещених половців, які названі «поганями». Язичницькі елементи стосуються не ідеї твору, а його образності.

З погляду історіософії «Слово про похід Ігорів» цінна тим, що в ньому порушуються питання державної єдності нашої великокняжої імперії, обґрунтовується особлива роль Галицької землі, питання патріотизму, роль жінки в нашій історії, оптимізм на християнських засадах.

Історіософські висновки випливають з «**Повісті врем'яних літ**», яку створив у XI - на початку XII століття славетний Нестор та інші літописці. Літописець виводить походження слов'ян від Афета, сина біблійного Ноя. До речі, на території нинішньої Росії слов'яни проживали лише там, де пізніше виник Новгород з окремим етносом, який асимілювали агресивні суздальці.

У «Повісті» обґрунтовується історична місія Києва, що пов'язано з відвіданням апостола Андрія Первозванного берегів Дніпра.

Дослідника історії філософської думки особливо зацікавлює фрагмент «Повісті» під назвою «Слово філософа», в якому обґрунтовується своєрідна концепція світової історії в контексті боротьби добра і зла, що відповідає основній ідеї Біблії в її середньовічному тлумаченні.

Безумовно, утвердження християнства на наших землях охопило певний період. На землях пізнішої Московщини, як колонії нашої Руської держави, християнізації завершилася лише через кілька століть. Під філософським оглядом доцільно звернутися до відмінностей язичницького (поганського) й християнського світогляду. Якщо язичництво ґрунтувалося на пантеїстичному світогляді і не виділяло людини з природи, то християнське світосприйняття підходило до людини, як єдності душі й тіла, що передбачало боротьбу добра і зла.

З княжої доби відомі й інші трактати, в яких порушуються проблеми онтології, аналізується сенс життя, обґрунтовується низка питань етики, естетики, давньоукраїнської антропології, історіософії, що засвідчує чималі здобутки вітчизняної філософської культури, як спадщини українського народу.

#### IV.

### ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА КОЗАЦЬКО-ГЕТЬМАНСЬКОЇ ДОБИ

Варто погодитися з думкою з думкою вітчизняних учених (С.Грабовського, С.Ставроянці, Л.Шкляра), що наше козацтво було своєрідною «українською реконкістою», цебто поверненням автохтонних територій, які зазнали спустошення після монголо-татарської навали. Як уже зазначалось, перша згадка про наших козаків припадає на 1492 рік. Якщо головною причиною виникнення козацтва вважати загострення соціальних суперечностей після Люблінської унії, то з часом вони поєдналися з національними і релігійно-конфесійними суперечностями. Наше козацтво створило своєрідну «державу в державі» як феномен національного державотворення.

Велике повстання під керівництвом Б.Хмельницького перетворилося в національну революцію, наслідком якої було створення Гетьманщини як національної держави під зверхністю гетьмана. На цій підставі можна характеризувати це період як **козацько-гетьманську добу**. Тогочасну філософську думку започаткували церковні братства, цебто релігійно-національні товариства при церковних парафіях. Львівське братство при церкві Успіння Богородиці відоме з 1453 року. На академічному рівні філософія розвивалася в Острозькій і Києво-Могилянській академіях, а досягла свого апогею у вченні Григорія Сковорода.

#### **1. Академічна філософія козацько-гетьманської доби**

Українська філософська думка того часу відзначається певними особливостями. По-перше, вона звільнилася від однобічної орієнтації на візантійські традиції і зазнавала впливу західноєвропейських філософських вчень, чому сприяло те, що вихідці з України не лише навчалися в університетах передових європейських країн, а й обиралися їхніми ректорами. По-друге, національна філософська мудрість не могла залишатися осторонь боротьби між польським католицизмом з претензіями на культуртрегерство й українським православ'ям, а згодом на арену боротьби

виходить уніатство. По-третє, в XVI ст. зароджується барокко, тому той час характеризують як «добу величних концепцій, складних ідей і фабул, що творили мистецькі форми, які мали б підносити людину з буднів життя до сфери високих незбагнених переживань» (В.Січинський). Роль барокко в розвитку української філософської думки всебічно обґрунтував Д.Чижевський.

XV століття можна вважати переломним в історії української філософської думки, що пов'язано з діяльністю наукового гуртка «*ожидовілих*» («*зжидовілих*»), як називали київських єврейських книжників. Д.Чижевський наголошував: «Ожидовілі були тими, хто вперше ввів в українське оточення твори суто філософського змісту, що цікавили лише як філософічні і лише для читачів з суто філософічними інтересами». Цьому сприяло відродження Київського князівства і посилення політичної й культурної ролі великокняжої столиці. Водночас київське єврейство розгорнуло активну перекладацьку діяльність з гебрейської мови не лише біблійної літератури, а й праць з логіки, метафізики, природознавства різних авторів.

Перекладений трактат «*Логіка Авіасафа*» часто називають «Київською логікою». Як перша частина відомої праці арабського мисленика і теолога **Абу Хамида аль-Газалі**(1058-1111 рр.) «*Спростування позицій філософів*», вона обґрунтовує можливості людського пізнання. Основи формальної логіки Арістотеля викладені в «*Логічному словнику*» **Мойсея Маймоніда**(1135-1202 рр.), що був перекладений у Києві раніше, ніж у країнах Західної Європи. У цих працях розглядаються логічні й онтологічні проблеми, філософські категорії, атомістична гіпотеза, відповідно до предмету науки поділяються на активні, або практичні, і споглядальні.

Енциклопедична книга «*Арістотелеві врата*», яка ще має назву «*Тайна тайних*» насправді належить перському лікареві **аль-Разі**, а частково вже згаданому Маймоніду. У книзі передані погляди не лише античних, а й арабських учених і філософів, викладаються питання низки наук, від фізики

до космології. Водночас аналізуються проблеми сутності, вічності та єдності світу, що ґрунтується не на субстанції, а на *акциденціях* (від лат. *accidentia*— випадковість), онтологічні й епістемологічні, а також морально-етичні питання (протиставлення добра і зла, мови і мовчання, користь інтелектуальної праці, роль магії тощо). Етичним проблемам приділено чимало уваги, зокрема наголошується, що кожна людина покликана творити добрі справи, а її дії не залежать від волі небес, лише від неї самої. Надзвичайно важливе значення має те, що в книзі прославляється культ розуму, обґрунтовується утвердження мудрості, особливо правителями.

Крім названих проблем, у книзі «Арістотелеві врата» викладаються система виховання, яка передає досвід великого античного філософа, виховника Александра Македонського. Цей досвід обґрунтовується досягненнями наук того часу.

На західноукраїнських землях розгортається друкарство. Відомо, що у 1483 р. побачила світ книга «*Прогностична оцінка поточного 1483 року*» **Юрія Дрогобича (Котермака)**(прибл. 1450-1494 рр.). Ця перша друкована праця українського автора ще вийшла в Кракові, але незабаром видавнича справа утвердилася у галицьких містах Львові і Перемишлі. Цінність праць нашого ученого і мисленика засвідчують їхні переклади німецькою мовою, а також розповсюдження їх, окрім Польщі, в інших європейських країнах (Угорщині, Італії, Франції). Як й інші тодішні вітчизняні вчені, Юрій Дрогобич наголошував на силі знання й людського розуму, значенні емпіричних підходів до вивчення природи. У руслі гуманістичних ідей Ренесансу наш вчений підходив до проблем людини, аналізу її внутрішнього світу, ролі в історичному процесі.

Ренесансний гуманізм на українських землях розвивався в європейському контексті. До середини XVI ст. український гуманізм мало чим відрізнявся від ранньоіталійського, зосереджуючись на питаннях суспільного розвитку, етики й естетики. Відтак він зазнав впливу реформаційних ідей, що сприяло утвердженню історичної свідомості й



формуванню патріотичного ідеалу свого народу. Нарешті, з другої половини XVII ст. українські гуманістичні ідеї розвиваються на традиційній національній основі.

Серед тодішніх українських мислеників чільне місце посідає **Станіслав Оріховський-Роксолян (1513-1566)**. Його погляди сформувалися на основі філософських ідей Арістотеля, Цицерона, а також Томи Аквінського, але як мисленик він підходив до поглядів своїх попередників критично, що забезпечило самостійність його концепцій. Ідеї Арістотеля він трактує в дусі неоплатонізму, розглядаючи поняття «Єдине» як найдосконалішу форму, сукупність усіх форм і водночас першопричину всіх змін, хоч саме залишається незмінним. У Христі наш мисленик убачає «властивості обох натур», цебто поєднання людської й Божої природи. Відповідно до вітчизняної традиції, яка спирається на неоплатонівську ідею, Станіслав Оріховський не протиставляє небесного і земного світів, що вивчає фізика, а для метафізики залишає вивчення «Бога і святих Його ангелів», як речей, позбавлених матерії, нерухомих і невідомих.

Щоб пізнати явище чи річ, на думку Станіслава Оріховського, треба осягнути їхні провідні ідеї, без чого не можливо пізнати початку, а відтак майбутнього розвитку. У характеристиці руху він наближається до Арістотеля. Кожна зміна, твердить мисленик, має свій кінець, який втілює його мету, що подвійна за своїм характером, бо може стосуватися окремого явища або переходити на інші. Зміни він поділяє на «внутрішні» і «зовнішні»: перші позначають рух зростання, а другі – пов'язані зі зміною властивостей і як наслідок виникнення нового явища. Треба зазначити, що Станіславу Оріховському належить пріоритет порівняно з іншими європейськими вченими в обґрунтуванні поняття «закон природи», який визначає мету і заперечує випадковість явищ.

На основі європейського гуманістичного антропоцентризму Станіслав Оріховський, а також інші наші мисленики трактують як найвищу цінність людину. Не заперечуючи біблійної догми про творення людини Богом, вони

обґрунтовують ідею її постійного морального самовдосконалення у процесі сходження до Бога, доконечність реалізувати творчі потенції на основі самопізнання і самозосередження. Згодом такі проблеми розвинені нашими мислениками Петром Могилою (обґрунтування цілісності людини) і Григорієм Сковородою (концепція «зрідненої праці» для самореалізації людини).

Ідеї креаціонізму людини Станіслав Оріховський намагався природного змісту на засадах своєрідного пантеїзму. Як творіння Бога людина не має права бути пасивною, забувати, що земне життя «завершується вічністю і вічним безсмертям», що вимагає самоутвердження для досягнення «богомисленності», «живучи розважно, чесно й побожно на землі». Мисленик розрізняв поняття «*actio*» і «*factio*». Якщо перше залишає після себе якийсь слід, то друге – зникає безслідно. Людське життя, як вважає мисленик, доцільно трактувати як «*action*». Як приклад «*factio*» можна назвати спів під звуки лютні, про що писав ще Арістотель.

Божа воля проявляється у волі людини через любов й активні дії. Станіслав Оріховський порівнює земне життя людей з поведінкою моряків у морі, які гребуть, не сподіваючись на щасливий випадок. Через те наслідки «власного безголів'я» не треба списувати на Божу волю.

У трактуванні співвідношення душі і тіла Станіслав Оріховський спирався на «Трактат про душу» Арістотеля, його грецьких і арабських коментаторів, а водночас поєднував погляди античних філософів і пізніх схоластів відповідно до гуманістичних тенденцій. Як наголошує наш мисленик, розумна душа людини безсмертна, бо її створив вічний Бог за своєю подобою. Найвищий Розум – це для людини те саме, що Сонце для Землі. Слід зазначити, що він розрізняв «зовнішній» розум, який пов'язаний з чуттєвим пізнанням, і розум «внутрішній», завдяки якому людина причетна до Бога.

Для Станіслава Оріховського характерний оптимістичний погляд на життя, до дає змогу людині досягти особистої свободи, гармонії і щастя.

Людина може бути щасливою тоді, коли вона живе добродібно. Тоді вона досягає успіху. Така можливість забезпечується тим, що в душі людини як гарантії життя перебуває добродібність, яку мисленик ототожнює з цнотливістю. Він писав: «Добро жити й мати успіх – те саме, що бути щасливим; тому бути щасливим означає жити згідно з добродібністю». Наш мисленик критично ставився до філософії Епікура, хоч і сприймав деякі його погляди. Водночас Станіслав Оріховський заперечував аскетизм, але негативно ставився до безшлюбності (целібату) духовенства, вважаючи шлюб і сім'ю природними властивостями кожної людини. Як і всі гуманісти, він захищав права жінок, відстоював їх рівність з чоловіками. На жаль, його трактат *«Про природне право»* не зберігся. Виступаючи за станову рівність, Станіслав Оріховський своєрідно трактував шляхту. На його думку, шляхетність гарантується не гербом, а добродібними вчинками.

Оригінально підходив наш мисленик до тодішніх концепцій держави, наголошуючи на вирішальному впливі розуму й мови, які визнавав «Божим даром», зазначав: «Мова згуртувала, державу створила, права людям дала, міста збудувала...» На його переконання, якщо державна влада досконала, то вона має виправляти «гріховну й злу людську натуру». У трактуванні походження держави Станіслав Оріховський наближався до Арістотеля. Він виходив з того, що людям властива свобода волі й схильність до суспільного життя, що зумовлює як доконечність співпраці людей і пов'язану з нею відмову від деяких особистих прав на користь загалу. Лише держава може забезпечити вільний розвиток індивіда і добробут усіх людей. Обов'язки держави і громадянства, а також їхні інтереси взаємопов'язані

Пов'язуючи виникнення держави із суспільним договором вільних людей, Станіслав Оріховський намагався обґрунтувати її функції (захист від зовнішніх ворогів, забезпечення внутрішнього порядку, охорона майна громадян, освіта населення, підвищення загальної культури). Мисленик зазначав: «Держава є об'єднанням багатьох домів, поселень, міст, повітів, земель, вільних людей, які одному, родом найславнішому, волею

найяснішому, справедливостю найпохвальнішому й мужністю найславнішому зверхникові, обраному вільним голосом вільних людей, для спільного добра добровільно піддані». З цього випливає, що Станіслав Оріховський намагається теоретично обґрунтувати практику вибору короля Польської держави.

У трактуванні взаємин держави і Церкви Станіслав Оріховський зазнав значної еволюції, дійшовши висновку про визнання пріоритету церкви над державою. На його погляд людське царство має бути «збудоване на зразок Царства Божого». Треба наголосити, що тогочасна українська Церква фактично втілювала наш національний феномен «держави в державі», захищаючи права українського народу під польським поневоленням. Хоч наш мисленик дотримувався ідеї толерантності у віросповідній сфері, він не визнавав прав «ересей», які розсварювали людей. Він дотримувався погляду про розмежування компетенції церковних і державних діячів: «Єпископ під час Богослужіння не є підданим короля. Після того ж, як Богослужіння закінчилося, коли ти повернешся до своїх королівських справ, тоді знову будь королем. Бери до рук меча, якого Бог дав тобі для покарання злих і захисту добрих».

Обґрунтовуючи вищість природного права над державними законами, мисленик наголошував, що перші надані людині від народження, а другі – можуть змінюватися. Його трактат *«Про природне право»* не дійшов до нашого часу, але інші праці, зокрема промови й листи, дають певне уявлення про обсяг природних прав у концепції Станіслава Оріховського, його пріоритетність серед європейських мислеників того часу. Йдеться насамперед про право людини на життя, суспільну злагоду і мир, право власності, рівні можливості і справедливість, на створення сім'ї, дотриманні укладених договорів. Держава має гарантувати права людини, бо їхнє порушення засвідчує дикість і деспотизм. Саме такі варварські порядки, на його думку, існують у Московії й Османській імперії на противагу Польщі, в якій начебто природні права гарантовані, з чим не можна

погодитися, адже козацькі повстання змушують дійти протилежного висновку. Зрештою, він сам критикує польських урядників за бездіяльність, що на шкоду держави й суспільства. Мисленик порівнює постійну діяльність державного чиновництва з діяльністю корабельної команди під час бурі й водночас нападу піратів.

Неоднозначне ставлення Станіслава Оріховського до миру. З одного боку, мир створює можливості для праці, збільшення багатства, утвердження добрих звичаїв, розквіту науки й мистецтва, а з іншого, не можна миритися з агресивною політикою Османської імперії щодо європейських народів. Слід зазначити, що до воєн наші мисленики підходили диференційовано, поділяючи їх на зовнішні і внутрішні. Серед зовнішніх воєн розрізняються війни справедливі, коли йдеться про захист рідної землі і відсіч агресорові, помсту за вчинену кривду. Несправедливі війни – це перенесення розбою на міждержавні відносини, вони аморальні за своєю суттю, бо протилежні природному праву.

Як античні філософи, насамперед Арістотель, наш мисленик аналізував форми державного правління (монархію, олігархію, демократію, політію) на основі історичного досвіду різних народів. Його інтерпретація відрізняється від інтерпретації попередників. Він надавав переваги політії, під якою розумів шляхетську демократію на противагу демократії як правлінню всіх вільних громадян. Монарх має підпорядковуватися закону, бути освіченим і гуманним, проявляти милосердя. Олігархією мисленик називав такий лад, при якому влада належить впливовим (могутнім, багатим) громадянам. Він вважав, що тодішнє суспільство складається з трьох взаємозалежних частин. Якщо простолюддя трактувати як тіло, то рада (шляхетський сейм) – душею, а король – розумом. Король не спроможний управляти без ради, а простолюддя без неї мертве.

У тодішніх умовах Станіслав Оріховський чітко визначав внутрішні й зовнішні політичні завдання. Він підтримував зміцнення королівської влади при шляхетській демократії (поліції). Водночас наш краєнин закликав до

консолідації християнський народів перед мусульманською агресією Османської імперії, яка ставить під загрозу європейську християнську цивілізацію. Для патріотичного виховання важливе значення має вивчення рідної історії – така ідея пронизує праці українського патріота, батько якого був поляком-католиком, а мати походила з українського православного духовенства. Завдяки матері мисленик міг зрозуміти інтереси українців, поневолених поляками. Станіслав Оріховський вважав Україну-Русь за окрему державу і самостійний народ, тому наголошував на її відмінностях від Польщі. Саме тому він додав до свого прізвища означення Роксолян, що засвідчило його самоідентифікацію з українцями.

Задовго до Григорія Сковороди, який обґрунтовував концепцію «нерівної рівності», Станіслав Оріховський обстоював «рівну нерівність» усіх соціальних станів. Як приклад він згадує рівні за небесною природою, але нерівні за яскравістю зірки. Так само при рівній гідності людей вони відрізняються духовним розвитком, моральними якостями, громадянською свідомістю, фаховістю, але соціальний статус і маєтність не можуть впливати на людську гідність. Особливого значення він надавав моральному вихованню й освіті людини, порівнював її з полем, яке без обробітку не дає доброго врожаю.

В історіософських поглядах Станіслав Оріховський вважав людину за активний, творчий суб'єкт, що засвідчує його єдність з ренесансними мислениками. За свої вчинки людина може завоювати серед майбутніх поколінь славу чи ганьбу.

Порушені в працях Станіслава Оріховського питання були актуальними не тільки для нашого народу, а й для інших європейських народів. Його погляди дають підставу тлумачити їх як першу філософську систему в історії української філософської думки. На жаль, до останнього часу його внесок у національну філософію не здобув належної оцінки.

Серед полемістів особливе місце посідає **Іван Вишенський** (прибл.1550- прибл. 1620 рр.). Як зазначає Д.Чижевський, названий мисленик

був ворогом світської філософії, обмежувався безпосереднім релігійним переживанням. Осердям його розмірковувань було відношення «Бог – людина». Людина – це суперечність «зовнішнього» тіла «внутрішній» душі. Іван Вишенський приділяє особливу увагу *духовній* людині, бо спілкуватися з Богом можливо лише духом. На його думку, лише містичне осяяння душі дає змогу безпомилково визначити Бога, а розум призводить тільки до негативного визначення. Інакше кажучи, розум в ліпшому разі – це «підготовчий шабель» на драбині до істини. Тоді йдеться про натхнення «євангельським розумом. Мисленик не заперечує свободи волі людини, що визначає її відповідальність за життєвий вибір. Проблему пізнання він інтерпретує в релігійно-містичному дусі, вважає, що до осягнення суті божественного веде аскеза.

Філософські погляди представника ренесансного гуманізму **Кирила Транквіліона Ставровецького** (1581 /?/ -- 1646 рр.) відомі з таких його праць, як *«Зеркало Богословія»*, *«Євангеліє Учительное»*, *«Перло многоцінне»* і *«Похвала мудрості»*, що написані в першій половині XVII століття. Як вважав мисленик, створений Богом світ складається з чотирьох частин: невидимий світ ототожнюється з небесами; макрокосм як видимий світ; мікркосм, або людина; грішний світ, або союз грішників з нечистими силами, як активне творіння зла.

Людина складається з двох частин: тлінне тіло перебуває в єдності з невидимою, безсмертною, вічною душею. У психіці людини розрізняється поверхова, або зовнішня, частина і глибинна частина, яку згодом Г.Сковорода трактував як «серце» («внутрішню людину»). Мабуть, від того часу можна говорити про українську *«філософію серця»*, яку всебічно обґрунтував Памфіл Юркевич, найбільший український філософ XIX століття.

У теорії пізнання філософ надає особливої уваги інтуїції, завдяки якій людина може пізнати Бога і здатна до самопізнання своєї душі.

Цікаві думки філософа стосуються соціальної сфери. Він вважав, що Бог створив усіх людей рівними, тому негативно ставився до соціальної нерівності.

Його праця «Євангеліє учительное» було осуджено собором українських православних єпископів. Ще далі пішли московські клерикали: в 1627 році вирішили її «на пожарах спалити».

Ренесансно-гуманістичні погляди помітні в творі **Касіяна Саковича** (прибл. 1578-1647 рр.), що присвячений похорону гетьмана Петра Конашевича Сагайдачного. Автор підходить до сприйняття простору й часу з ренесансно-гуманістичних позицій. У творі обгрунтовується тяглість української історії: не тільки згадуються княжі часи, зокрема князь Олег і рівноапостольний володар Володимир Великий, а й наголошується на тому, що наші козаки походять із «насіння Яфета». Такий підхід до вітчизняної історії проявився пізніше в трактаті «Історія Русів» і програмовому документі Кирило-Методіївського братства «Книги буття українського народу». Перу К.Саковича належать філософські праці *«Аристотелівські проблеми, або Питання про природу людини»* *«Трактат про душу»*, що були призначені для братських шкіл.

До життєдіяльності людини мисленик підходить на основі законів природи. Його гуманізм проявляється в тому, що К.Сакович стримано ставиться до аскези, не осуджує в певних межах емоцій, відчуттів і навіть тілесних пристрастей. На його переконання діяльність людини регулюється різними механізмами (механічних, перших і других якостей, гуморальних чинників і анімальних духів). Механічне регулювання стосується стискання, відпруження і тяжіння. Перші і другі якості зводяться до теплоти, холоду, сухості, вологості, легкості, важкості тощо. Гуморальні чинники залежать від жовчі, крові й флегми. Анімальні духи втілюють матерію особливої тонкості яка з'єднує мозок з людськими органами за допомогою нервів.

У згаданому *«Трактаті про душу»* К. Сакович намагається збагнути її сутність, місце народження і перебування після смерті людини, зв'язок з



тілом тощо. На основі античної філософії, насамперед вчень Платона про самосутність душі й Арістотеля про душу як форму тіла, він обґрунтовує питання про місце перебування душі в мозку людини, а не в серці, як твердив Стагірит. Питання безсмертності душі К.Сакович обґрунтовує на основі християнського вчення.

Особлива заслуга мисленика в тому, що він, подібно до своїх сучасників Кирила Транквіліона Ставровецького і Мелетія Смотрицького, на належному рівні розробляв українську філософську термінологію.

Як полеміст **Мелетій Смотрицький** (прибл.1572 – 1633 рр.) закликав сучасників до самопізнання: «Відкрийте ваші сердечні очі, пізнайте самих себе, пізнайте батька і матір свої, зрозумійте, в чиєму і якому домі народилися». Мисленик став на обороні гідності свого народу, його прав і звичаїв, рідної культури і віри предків.

При наголошенні на негативному ставленні до таких античних філософів, як Пітагор, Платон, Арістотель, у своїх працях він не забуває про них. Він спирається на мислеників Середньовіччя і гуманістичні ідеї доби відродження. Як філософ він застосовує логіко-дедуктивний підхід, методи, розроблені в західноєвропейській філософії.

Тодішня українська філософська думка розвивалася викладачами **Острозької школи (академії)**, початки якої сягають 1577 року, і заснованої в 1615 році **Києво-Могилянської академії**, заснованої в 1615 році. Значну увагу вони приділяли проблемам людини, як частини універсалу, розрізняючи її матеріальну частину (тіло) і форму, цебто душу, на основі арістотелівської філософії. Як особлива частина природи людина підпорядковується її законам, але вона обдарована розумом, чим відрізняється від інших живих істот. У пізнанні істини наші мисленики надавали перевагу її інтуїтивному осягненню. З часом у Києво-Могилянську академію проникає західноєвропейський раціоналізм, засновником якого визнається Рене Декарт. На етику в Києво-Могилянській

академії вплинуло бароко, що обґрунтував історик вітчизняної філософії Д. Чижевський.

Острозький культурно-освітній центр проіснував недовго: в 1636 р. він припиняє свою діяльність. Проте його значення в тому, що з Острозької академії вийшли видатні мисленики. Вже перший ректор **Герасим Смотрицький** ( невід.--1594 р.) батько Мелетія Смотрицького, увійшов у історію вітчизняної філософської думки насамперед як автор твору *«Ключ царства небесного»*. У ньому він наголошував, що смерть не означає кінця, а лише перехід вірних і добродійних з тимчасовості у вічність. Як інші острозькі книжники Г.Смотрицький обґрунтовував поняття добродійності, яке характеризують певні риси (духовність, цільність характеру, націленість енергії на славу, мужність, хист, висока мета). Засновник академії князь Костянтин Острозький намагався залучити до викладання в ній тогочасних видатних вчених. Серед них слід назвати **Йова Княгицького** (невід.—1621 рр.), **Кирила Лукаріса** (1572-1638 рр.), **Дем'яна Наливайка** (невід.—1627 рр.), **Василя Суразького** (сер.50-х рр.. XVI ст. -- між 1604-1608 рр.), **Христофора Філалета** (друга пол.XVI-- поч.XVII ст.) та інших. Вихованцем навчального закладу був прославлений гетьман Петро Конашевич Сагайдачний.

Значний вплив на вітчизняну філософську думку мало Києво-Могилянська академія. З нею пов'язано життя таких визначних діячів, як **Інокентій Гізель**(1600-1683 рр.), **Теофан Прокопович**(1681-1736 рр.), **Стефан Яворський** (1658-1722 рр.), **Лазар Баранович** (прибл.1620- 1693 рр.), **Георгій Кониський** (1717—1795 рр.), **Георгій (Юрій) Щербацький** (невід. – 1754 рр.)та інших. Заслугою академії було те, що вона не обмежувалася філософськими здобутками вітчизняних мислеників, а користувалася досягненнями західноєвропейських філософів і вчених. Вони ототожнювали сутність та існування, а Бога вважали суцільним, яке доконечне і самодостатнє, прирівнюється до буття. Наприкінці XVII ст. в академії почали викладати моральну філософію, присвячену проблемам людини і

спрямовану на її самопізнання і самоудосконалення на моральних засадах. Проти хиб тогочасного суспільства були спрямовані «шкільні драми», інтермедії, пісні, вірші, які студенти академії несли «до народу» на міських майданах і вулицях.

Діяльність Києво-Могилянської академії синхронізується з епохою бароко, що мало особливий вплив на світогляд наших предків. Барокова духовність вплинула, як зазначав Д.Чижевський, на «стремління до великого та безмежності, відсутність страху перед сполученням протилежностей (синтеза християнства та античності в західноєвропейському бароку, що відбилося і в українському)», а також позначилася на романтизмі навіть в часи, «максимально» не схильні до нього. Бароко засвідчує приналежність нашої національної духовності до західного культурного кола. Як пише відомий італійський вчений Сante Грачотті, «західна модель виступає притягальною силою розвитку і стає висхідною для формування характеру української духовності. Отож, філософію Києво-Могилянської академії характеризують як своєрідну барокову схоластику, в якій злютовані українські філософські традиції й досягнення західноєвропейської філософської думки.

Професор філософії в Києво-Могилянській **Інокентій Гізель** у своїй метафізиці обожнює Бога з вільною причиною, самодостатністю, найвищою досконалістю, безсмертністю, нематеріальністю і всюди присутністю. Першоматерію він трактував як первинний суб'єкт, що не може визначатися через форму, бо вона передбачає наявність суб'єкта. Водночас він у своєму курсі позитивно оцінив вчення М. Коперника про геліоцентричну систему. Наш філософ обґрунтовував універсальність руху і розрізняв його чотири види: від небуття до буття; від буття до небуття (кількісний рух); якісний рух (зміна); локальний рух (просторове переміщення). Русійна здатність впливає із внутрішньої сили і зумовлюється середовищем. Особливу увагу приділяв І.Гізель проблемам людського життя.

Прихильником західної культури, освіти й науки був **Симеон Полоцький** (1629-1680 рр.), один з перших випускників академії. Його твори просякнуті духом схоластики. Мисленик поділяє світ на такі три частини: «світ первообраз ний» (Бог), «макрокосм»(природа), «мікрокосм» (людина). Сам світ має два першопочатки: матеріальний і духовний. Їхня єдність зумовлює творення людини, яка має безсмертну душу. Всі речі й тіла відрізняють тим, що одні з них просто існують, інші – існують і живуть, ще інші – існують, живуть, відчувають і, нарешті, людина, яка не лише існує, живе, відчуває, а й мислить.

Заперечуючи вроджені ідеї людини, С. Полоцький вважає, що її розумові здібності залежать від довкілля. Душу дитини мисленик прирівнює до «скрижалі ненаписаної», яка під впливом виховника набуває властивостей лагідності, духовної висоти, любові до землі, працелюбства тощо. Кожну з таких властивостей він порівнює з певними живими істотами (голубом, орлом, кротом, волом. Світ – це «книга велика», яку створив Творець, а ключ до її розуміння в знанні, яке залежить від побаченого, почутого, прочитаного й оформленого словами. Знання людини починаються з почуття, але вони не можливі без розуму. Цікаво, що мисленик розрізняє дві істини: «істину віри» й «істину філософії нравної». Філософія дає змогу проникнути в приховану істину речей, удосконалити людську натуру й належно упорядкувати життя.

На думку мисленика, людську гідність визначає не суспільний статус, а здібності, талант, обдарування. Людину він характеризував як істоту «спів дружню» від природи.

Як філософ **Стефан Яворський** приділяв особливу увагу теорії пізнання, що засвідчує його трактат «*Про душу*». Мисленик розрізняє дві групи відчуттів. Зір, слух, дотик і смак належать до «зовнішніх відчуттів». «Внутрішні відчуття» -- це уявлення, пам'ять, фантазія та ін.). На основі поглядів західного сенсуалізму філософ розробляє свою теорію образів. На його думку, Бог не лише визначає природний стан речей, а й забезпечує

природну гармонію. Водночас речі розрізняють за рівнем сформованості: для одних цей процес ще триває, а для інших – вже завершений. Ідея безсмертя людської душі не має жодних заперечень.

Світогляд **Теофана Прокоповича** зазнав якісних змін. Спочатку він стояв на схоластичних позиціях, а під впливом досягнень тогочасної науки почав спростовувати погляди Платона на природу ідей. Його натурфілософські погляди ґрунтувалися на вченні Аристотеля. Бог створив світ, який вічний, незнищений і замкнутий. Водночас він розрізняв великий світ, як сукупність всього тілесного і духовного, від малого світу, або світу людини. Людина має певну мету свого існування – це щастя, цебто стан на основі задоволення її розумних потреб.

Вершиною політично-філософської думки козацько-гетьманської доби слід вважати «Конституцію прав і свобод Запорізького війська», що пов'язується з ім'ям гетьмана в екзистенції **Пилипа Орлика** (1672-1742 рр.). Залишаючи поза увагою питання, що мають безпосередньо політичний і правовий характер, доцільно звернутися до проблеми людини в суспільстві й державі. Насамперед встановлюються особливі права православ'я і заперечення прав представників інших конфесій, хоч, як відомо, наприкінці свого життя гетьман перейшов на уніатство. Водночас гарантувалися соціальні й економічні права військовиків і посполитих, права козацьких дітей.

Конституція встановлювала поділ і рівновагу законодавчої, виконавчої і судової влади, що було забором проти можливої гетьманської сваволі. Як писав історик Борис Крупницький, «на місце самовладних тенденцій Мазепи мала прийти ближча співпраця» із запорізькими козаками і посполитими. Такі положення засвідчують, що історичне значення цього документу не обмежується національними рамками.

Оцінюючи Конституцію Пилипа Орлика, треба наголосити, що її положення відрізнялися від політично-філософських поглядів тих мисленників, які залишилися на українських землях, а відтак змушені були

переїхати до імперської столиці й докладати зусиль для теоретичного обґрунтування російського абсолютизму.

## **2. Філософія Григорія Сковороди**

Як мисленик **Григорій Сковорода** (1722-1794 рр.) завершує філософську думку козацько-гетьманської доби. За його життя відбулися такі визначальні події в історії нашого народу, як ліквідація автономної держави Гетьманщини, знищення християнсько-лицарського ордену Запорізька Січ, запровадження на українських землях московського кріпосного права, що було найжорстокішою формою феодальної залежності. Оригінальний образ філософа привертає увагу вже дві з половиною сотні років, починаючи від біографії, написаної його учнем Михайлом Ковалинським, і до монографії сучасного філософа Мирослава Поповича. Звісно, не все написане про Сковороду варто сприймати беззастережно. Йдеться насамперед про трактування його життя і творчості в поемі-симфонії Павла Тичини, яку слід розглядати як данину минулому часові. Філософські погляди Г.Сковороди мають такі джерела: антична і середньовічна філософія, західноєвропейське просвітництво, народна мудрість і тогочасна дійсність послідовного московського поневолення українського народу.

Народився Григорій Сковорода 3 грудня 1722 року в селі Чорнухи Лубенського полку в незаможній козацькій родині. Його життя називають дивовижним, для чого достатньо підстав: в умовах жорстокого царського режиму козацький нащадок утвердився як син свого народу, відмовився від праці на користь поневолювачам. Хоч за життя філософа жоден з його творів, навіть поетичних, не вийшов друком, вони були широко відомі серед нашої людності, що підтверджує Тарас Шевченко, який переписував його поезії. До речі, деякі з них стали народними піснями.

Ще в дитячі роки майбутній любомудр захопився читанням і музикою. У життєвих мандрах він ніколи не розлучався з Біблією, яка постійно надихала його на роздуми, і з сопілкою. Попри природні обдарування Г.Сковорода працював над своїм інтелектуальним самовдосконаленням,

навчаючись у Києво-Могилянській академії і перебуваючи кілька років за кордоном. Упродовж певного часу філософ займався викладацькою роботою. Проте згодом вів мандрівне життя. Як пише М.Ковалинський, «постійного помешкання не мав ніде, вважаючи себе пришельцем на землі в повному сенсі цього слова». Нещастям він вважав смерть духовну, а не тілесну, тому її не треба навіть оплакувати. Під час мандрівок виникли його найважливіші твори-полілоги.

Нерідко Г. Сковороду порівнюють з давньогрецьким філософом Сократом. Проте між ними є істотні відмінності: Сократ ішов до людей на майдани, а Сковорода в своїх роздумах усамітнювався на пасіках.

Помер Григорій Сковорода 9 листопада 1794 року в селі Пан-Іванівці на Харківщині (тепер – Сковородинівка, Золочівського району). Як і заповідав, на його могилі написані слова: «Світ ловив мене, та не піймав». У цих словах висловлений протест проти московського пригнічення, його зла й несправедливості, що в наш час втілюється в концепції так званого «Русского мира».

Життя Г.Сковороди втілило його погляди як філософа. Він дійшов до такого образного визначення філософії: «Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне – той усе світле, щасливе, блаженне. Оце і є філософія». В центрі його філософії – релігійна і моральна проблематика. Мисленик не надавав особливого значення теоретичній довершеності своїх творів: він творив практичну філософію. Про його метафізику, онтологію, епістемологію можна говорити з певною умовністю, хоч водночас нема сумніву, що його філософські погляди, які обґрунтовані в теоретичних працях і художніх образах, становлять певну систему. Як писав Д.Чижевський, «філософія Сковороди є суцільна і монолітна, збудована... в одному стилі, просякнена одним духом». Можна погодитися з думкою, що найкращий твір нашого філософа – це його життя. У цьому він подібний до Сократа. Дослідник творчості нашого мисленика О.Мишанич зазначив, що «Г.Сковорода створив власну філософську систему».

Навчання майбутнього любомудра в Києво-Могилянській академії припало на час, коли в навчальному закладі панували просвітницькі ідеї, які пов'язували поліпшення людського добробуту, утвердження правопорядку і моральних відносин з підвищенням ролі розуму, освіти, забезпечення в суспільстві природного права. На противагу таким поглядам Г.Сковорода дійшов висновку, що досягнення його ідеалів залежить морального й духовного рівня людини, яка здійснює вільний вибір і докладає належних зусиль. У він бачив покликання філософії, про що писав: «Главою діл людських є дух людини, думки, серце. Усяк має ціль у житті, але не всяк головну ціль. Інший всі діла свої направляє, щоб дати життя череву; інший же – одежам та решті бездушних речей; філософія, чи любомудрість, скеровує усе коло діл своїх на той кінець, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, як главі усього».

Філософ не терпів зовнішнього примусу і суєти, обмежив усі свої життєві потреби, дякував «Всеблаженному Богу, що потрібне зробив легким, а важке непотрібним». Ніч була призначена для відпочинку від напружених думок, щоб відновити сили. Опівнічний час відводив для молитви й роздумів про Бога, для «оружної боротьби з силами темного світу». Вранці любомудр виходив у поле для прославлення природи. За все він дякував Богу, вважаючи невдячність джерелом «адських мук». У листі до Михайла Ковалинського він писав: «Надмірність породжує пересиченість, пересиченість – нудьгу, нудьга ж душевний смуток, а хто хворіє на це, того не можна назвати здоровим. Немає години, не придатної для занять корисними науками, і хто помірно, але постійно вивчає предмети, корисні як у цьому, так і в майбутньому житті, тому навчання – не труд, а втіха. Хто думає про науку, той любить її, а хто її любить, той ніколи не переставе учитись, хоча б зовні він і здавався бездіяльним»

Усе життя й творчість Г.Сковороди пронизує богошукання, до якого веде об'явлення, особисте просвітлення й екстатична інтуїція, а не зовнішнє дотримання церковного церемоніалу чи богословська книжність.



Богопізнання передбачає єдність людського розуму й серця з вічним божественним єством, протилежністю якого є мінливий «зовнішній» світ.

Основну думку філософії Г.Сковороди дослідник його вчення Д.Чижевський передав у такому афоризмі: «Філософія є життя і життя є філософія». Саме в житті розчинилася його філософія – і в цьому велич Сковороди, приклад для нащадків.

Попри практичне спрямування філософії Г.Сковороди вона теоретично обґрунтована. Насамперед філософ розрізняє три «світи», які пронизує божественне життя: **світ великий**, або «макрокосмос», цебто Всесвіт; **світ малий**, або «мікрокосмос», під яким розуміє людину; **світ символів**, який ототожнює з Біблією. Перший світ він характеризує такими словами: «Система світу сього – храм Божий та дім Його».

Філософ прирівнює Бога до Істини і Розуму які вічні. Особливість Бога як *вічності* в тому, що нічого не було до Нього і нічого не буде після Нього. Інакше кажучи, Бог перебуває поза часом, хоч і час залежить від Бога. Бог – це нескінченний кінець і непочаткований початок, осердя без околів. Г.Сковорода пише: «Вічність є твердинь, що завжди всюди твердо стоїть, та всю тлінь немов одержу носить». Вічність нагадує кільце, в якому перший пункт збігається з останнім: де почалось, там і закінчилось. Так пояснюється *нескінченність* як властивість Бога.

Ще одна властивість Бога -- це *єдність*. «Бог -- єдиний у всіх, а всі – в Ньому»,- твердить Г.Сковорода. Від єдності невід'ємна така риса, як *простота*, що означає неподільність і немножинність. *Невидимість* як рису Бога філософ виводить з попередніх властивостей. Він пише: «Вічність є всюди, і ніде її немає, тому що невидною є, закриваючи свою іпостась...» Окрім того, невидимість зумовлена нематеріальністю, безтілесністю, духовністю, таємною прихованістю в недосяжних сферах, хоч водночас Бог є Світлом і Сонцем.

У трактуванні Бога наш філософ своєрідно поєднує платонізм, аристотелізм і неоплатонізм. Як відомо, Платон поділяв буття на істинне і

неістинне. Його учень Арістотель протиставляв істинне буття світові мінливої природи. З неоплатонізму Г.Сковорода запозичує ідею еманациї Бога. Еманация перекладається як випромінювання чи витікання. Проте завершити ідею Творця та створення «світу з нічого» ці філософські вчення не могли, бо вона ґрунтується на християнському віровченні. Таке поєднання античної філософської думки та ідей християнства дало змогу нашому любомудру підійти оригінально до складного філософського й релігійного питання.

У трактуванні нашого філософа Христос символізує ідеальну, «внутрішню людину», яка приховує Божественне життя, цебто *образ Божий*. Звідси -- висновок: «Пізнати людину – означає побачити Бога». Самопізнання людини ґрунтується на Біблії, як книзі символів і алегорій, істинне значення яких не знає історичних меж.

Вчення про три «світи» доповнюється положенням про два ества: **невидиме** (Боже) і **видиме** (речовинне). Невидимого, як істинного і вічного, не можна пізнати через відчуття, лише розумом, що просвітлений Богом. У вірші «Про Святу Вечерю, або Про Вічність», що написаний ще в молодості любомудра, Г.Сковорода закликає:

«Хутко збудися, мій розуме правий! Воскресни вже з тіней!

Дужий, здолаєш ти все, сповнений світлом, прозриш!»

Без Бога не можливе істинне існування. Богопізнання дає змогу пізнати смерть, зневажити її, подолавши ілюзорний страх перед нею.

На противагу невидимому видимий світ, світ речей філософ ототожнює зі сном, тінню, трактує його як ніщо. Річ нагадує дзеркало, в якому відображений Бог, а тінь – це образ єдиного Бога: вона може зникнути, але Бог залишається, відтворившись в іншому образі. Філософ трактує Бога як дух, таємну силу, всевітню віру, невидиму натуру. Загальний світовий закон – це втілення волі Бога. Найточнішим ототожненням Бога, як вважає філософ, -- це Розум та Істина, бо вони втілюють відповідно нематеріальність і вічність. Від Бога як Розуму походить Премудрість, яку

втілює Христос, а ще раніше вона була закодована в книгах пророків. Як твердить Г. Сковорода, Біблія – це реальний світ, втілення Слова Божого і об'явлення Бога. Інакше кажучи, Бог – це духовна натура, яка протистоїть натурі матеріальній. Філософ зазначає: «Весь світ складається із двох натур: одна видима, друга невидима. Видима називається творінням, невидима – Богом. Ця невидима натура, чи Бог, все творіння пронизує і вміщує, скрізь і завжди був, є і буде».

Водночас Бог як невидима натура, на думку Г.Сковороди, присутній у матеріальній природі, хоч і не переходить у них. Такий стан філософ характеризує як «незлитне поєднання». Звідси – характеристика філософського вчення Сковороди як *натуралістичний іманентний трансценденталізм*. У ньому проявляється *пантеїзм*, хоч тоді був широко розповсюджений також *деїзм*, відповідно до якого Бог вважався за першооснову світу, але ставився над ним. Проте такий пантеїзм фактично переходить у *панентеїзм*, відповідно до якого Бог не тільки присутній у світі, а й усе охоплюється Богом.

Філософське вчення Сковороди про дві натури асоціюється з платонівською концепцією «світу ідей» і «світу речей». Християнську Трійцю філософ уподібнює до світового кола, в якому символічно втілені «початок», «середина» і «кінець», або, інакше кажучи, субстанція, чинник і мета світу речей. Своєрідне трактування Христа як образу «вічної людини». Як Божественний Дух Христос діяв у пророках, а потенційно наявний у душі кожної людини.

Для характеристики становища людини Сковорода використовує античний міф про Тантала, над головою якого на банкеті богів висів камінь величезних розмірів. Щоб вийти з такого становища, людина має орієнтуватися на внутрішню свободу, абстрагуючись від зовнішнього світу, який філософ називає *мерзотним*, інакше кажучи, «вмерти для нього». Лише тоді вона відчує «справжнє зцілення», «блаженний спокій», «істинне щастя». Такого «мистецтва життя» навчає філософія, в якій обґрунтовується

найвище благо як мета людського життя. Інакше кажучи, любов до мудрості дає змогу поєднати «внутрішній мир», «радість серця» і «міцність душі».

Трактуючи щастя як мету людського життя, наш філософ подібно до стоїків пропагує *автаркію*, цебто внутрішню самодостатність людини, *аскезу*, або крайнє самообмеження, й *анатію*, що передбачає незворушність у складних життєвих ситуаціях. Як протилежність добра зло зумовлене не самим зовнішнім світом як «швидкоплинною річкою», а неправильним його внутрішнім сприйняттям. У трактуванні нашого любомудра простежується антична традиція, коли ототожнюються щастя й істина.

Наш філософ відрізняє «дурну мудрість» світу, яка затулює людину в нуртовину, від «високої мудрості», яка дає відчуття радості. Лише друга мудрість трактується як істинна. Водночас Г.Сковорода не обмежує зла епістемологічними аспектами, а дошукується його причин у «серці» людини, в людській волі, гріховній за своєю суттю. Людина має підпорядкувати свою мудрість Божій премудрості. Мисленик пояснював: «Найголовніший і найнагальніший пункт премудрості – це знання про Бога. Не бачу Його, але знаю і вірую, що Він є». До Бога веде віра й любов, а не розум і розуміння. Найвища мудрість проявляється в *Христовій філософії*, бо в ній істина ототожнюється із Спасителем. У цьому проявляється єдність філософії й теології. З ототожнення Бога і «внутрішньої людини» як людини *істинної* випливає можливість її безпосереднього спілкування з Богом. У цьому філософ близький до ідеологів Реформації.

Самопізнання скорочує шлях людини до Бога через власне «серце». Так можна «оживити» людську душу. У цьому мисленик вбачає мету філософії. Він -- проти буквального тлумачення Святого Письма, бо його алегорії й символи ведуть до самопізнання й перетворення людського «серця», цебто внутрішнього перетворення людини в боротьбі зі злом на індивідуальному і загальному рівнях. Як зазначають дослідники, «внутрішнє християнство» Г. Сковороди про зв'язок людського «серця» з Христом, цебто друге «духовне народження людини», нагадує тлумачення церковної догматики

вітчизняним теологом **Димитрієм (Данилом) Тупталом** (1651- 1709 рр.), а також спирається на містичні традиції античної філософії (платонізму й неоплатонізму) і містичні вчення західноєвропейських мислеників Середньовіччя. Як «світ символів» Біблія відновлює гармонію відносин людини, світу й Бога, «з'єднання душі з Богом». Погляди Г.Сковороди орієнтуються на повернення до первісного християнства з його внутрішнім містичним змістом на протигагу зовнішнім формам тодішньої релігійності.

Як вважає філософ, самопізнання людини, в «серці» якої закорінене Боже єство, визначає процес її духовного зростання й охоплює певні періоди. На самому початку людина не розуміє істинних цінностей, вважає ними зовнішні привиди, цебто сприймає тінь дерева за саме дерево. Відтак вона доходить висновку, що «справжнє щастя всередині нас є», тому його «не можна поза собою відшукати». Нарешті, за допомогою «меча духовного» чітко розрізняється внутрішнє (вічне) і зовнішнє (тлінне), «чесне» і «підле».

Самопізнання як складний процес дає змогу людині збагнути свою природу, оягнути її ідеал. Наш мисленник розрізняє два рівні свідомості: один з них характеризує зовнішнє, обмежене, приземлене бачення світу, а інший -- піднесене і водночас універсальне його сприйняття. Роздвоєння світу в сприйнятті ставить людину перед вибором. У двадцятому столітті проблемі вибору приділили особливу увагу екзистенціалісти. На жаль, філософські погляди Г.Сковороди були для них невідомі. На таких засадах ґрунтується концепція «спорідненої праці», як праці за покликанням, без чого не може бути мови про самоствердження людини й досягнення щастя. «Споріднена праця» відповідає природі кожної людини, виховання й освіта не визначають її, а лише вдосконалюють природні здатності. Філософ зазначає: «Роби те, до чого народжений, будь справедливим і миролюбним громадянином». «Неспоріднена праця» спричиняє тяжкі наслідки для суспільства. Наш мисленник пояснював: «Світ нагадує театр:щоб зобразити в театрі гру з успіхом і похвалою, то беруть ролі за здібностями. Дійова особа

в театрі не за здатністю ролі, а за вдалу гру взагалі хвалиться. Я довго міркував про це і після довгого випробування себе побачив, що не можу представляти у театрі світу вдало жодної особи, крім низької, простої, безпечної, усамітненої: я цю роль вибрав, узяв і задоволений». Інакше кажучи, так філософ протистояв спокусам світу, зберігав особисту незалежність і творчу свободу. Ідея «спорідненої праці» проявляється в «нерівній рівності», «нерівній усім рівності».

Концепція «спорідненої праці» ґрунтується на самопізнанні, яке не лише дає змогу збагнути духовну природу людини, вдосконалити не тільки її, а й світ, подолати суспільне зло. У цьому проявляється єдність окремого й загального на різних рівнях. Дотримання принципу «жити за натурою» наближає людину до «другого народження». Виховний процес має вести до усвідомлення *вдячності* насамперед до Бога, а також до батьків і добродійців. Вдячність протистоїть вічній печалі, що породжує заздрість. Вдячність не протистоїть людській гідності, забезпечує повагу до іншої людини, шанування її самотності.

Філософський метод Г.Сковороди, як зазначає Д.Чижевський, наближається до *діалектики*, є її своєрідним проявом *антитези*, цебто «стремлінням відкрити в дійсному бутті протилежні означення», цебто суперечності. Найвищим її втіленням є Нагірна проповідь Спасителя. Антитезу використовували античні ще мисленики Геракліт, Платон, Арістотель, Плотін. У християнські часи її застосовував апостол Павло в посланнях до римлян, коринтян, галатів та інших. Використовували антитезу в патристиці й схоластиці, а також у німецькій філософії.

У філософії Г.Сковороди антитези набувають глобальних масштабів, бо «світ у світі є то вічність у тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у темі, у брехні правда, у печалі радість, в одчаї надія». Антитеза характеризує повноту життя з його протилежними ознаками. Ось приклад антитечної характеристики: «Щасливий, кому пощастило знайти в

жорстокому ніжне, в гіркому солодке, в лютості милість, в отруті їжу, в шалі смак, в смерті життя, в безчесті славу».

Протилежності примиряються в колі, в якому, як пише Геракліт, «початок і кінець спільні». У вченні Г.Сковороди коло, колесо належать до найголовніших образів. Наш любомудр пише: «Колесо є образ, що сховує в собі безмежне Коло Божої Вічності і є ніби Земля, що пристала до неї». Як приклад колообігу наш філософ згадує образ змія, що тримає у роті хвіст. Цей символ незакінченого початку і незапочаткованого кінця використовували ще гностики. Д.Чижевський пояснює: «Що коловий рух духа є для Сковороди методичним принципом, на це вказує та сила символів такого руху, що ними він переповнює свої твори, але і те освітлення, яке Сковорода дає основним проблемам метафізики, антропології та етики».

Життя Г.Сковороди збіглося в часі з європейським Просвітництвом, що характеризується як секулярна доба, для якої «внутрішній» Бог ототожнюється з природною доцільністю, внутрішньою творчою силою всесвітнього масштабу. Та намагалися поєднати внутрішню релігійність з визнанням наукових досягнень. Для України це була доба бароко.

Як мисленик Г.Сковорода поєднати властиве періоду Відродження захоплення античною філософією і реформаторське розуміння Бога і Святого Письма як єдиного джерела християнської віри. Водночас треба наголосити, що наш філософ міг переконатися в лукавстві московських клерикалів, які аж ніяк не сприяли моральному самовдосконаленню поневоленої людності. Саме тому він відмовився від співпраці з офіційною конфесією, яка втілювала московське цареслав'я. В поезії «*De libertate*» наш мисленик прославляє свободу, а гетьмана Богдана називає «отцем Вольності».

Доцільно погодитися з думкою О.Мишанича, що наш мисленик «закорінений у національний ґрунт», представник національної традиції, для якого вона, а також культура й мова сприймаються як єдність. Водночас він дав приклад єдності життя і свого філософського вчення.

## V.

### ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА УКРАЇНСЬКИХ РОМАНТИКІВ

Романтизм виник після Великої французької революції як реакція на раціоналізм Просвітництва. Визначальними принципами для романтиків був ідеалізм у філософії, а в мистецтві – культ почуттів, ідея народності, ідеалізація минулого на противагу теперішньому, вимріяне майбутнє. Вони виступали за свободу життя і творчості.

#### 1. Історіософічні проблеми в трактаті «Історія Русів»

Трактат «Історія Русів» вперше обґрунтовує з історіософічного погляду минуле нашого народу. Його авторство і точна дата написання не встановлені. Праця виявлена в 1923 році на Стародубщині, хоч копії розповсюджувалися задовго до цього часу. Перша публікація твору приписувала його створення архієпископові Георгію Кониському, в чому засумнівалися дослідники, які називали імена інших авторів.

Вітчизняні вчені (С.Єфремов і Д.Дорошенко) характеризували «Історію Русів» як політичний памфлет. Сучасний дослідник М.Скринник вважає таку оцінку заниженою, називаючи мету праці: «оповісти історію забутої Європою нації як *святу правду* і цим сколихнути, збурити духовну еліту і надихнути її розбудити народ як *націю* та змусити повірити в своє особливе призначення і місце в історії». У такому розумінні працю «Історія Русів» можна трактувати як своєрідну програму української аристократії в боротьбі за свої права, відродження національних традицій, обґрунтування історичних і духовних основ національної самоідентифікації, спробу відновити історичну пам'ять нації. Така мета зумовила форму викладу. «Історію Русів» можна оцінювати не тільки як трактат, а також як національний епос, цебто літературний твір.

Щоб посилити аргументування, виклад минулого народу розпочинається з праісторії. Власне кажучи, національне минуле поділяється на два періоди. Перший період передає події побіжно, закінчується татарським нашествям, а вже від нього розпочинається другий період, у якому минуле розгортається



«просторо й докладно». Як виявляється, наш родовід закорінений у племені Яфета, внук якого Рос започаткував народ, названий Роксолянами чи Росами. Отож, наш народ відрізняється від Московитів або Мосхів, що пішли від князя Мосха, попри *єдиновірність* з нашими предками. Поляки названі *єдинокровними*, адже подібно до Росів вони походять від Сарматів. Наш народ вже давно засів на берегах Чорного моря. Героїчними подвигами і великими справами прославилися наш князі Кий, Дір і Аскольд, Ігор, Святослав, Володимир. Вони титуловані як Кагани, цебто імператори за половецькою термінологією. З ними пов'язані «золоті часи» нашої історії, звернення до яких має сприяти утвердженню «самоідентичності нації», характеризуючи її *давність, самобутність, інакшість*.

Після татарської навали наші князі разом з литовським князем Гедиміном визволили свої землі й злучилися з литовцями в одну державу, яка, до речі, мала назву Великого князівства Литовського, Руського і Жемантійського. Володар титулувався як «Великий князь Литовський і Руський». У таких умовах наша панівна верства (руська «родова шляхта») зберегла свою «руськість», цебто «українськість».

У книзі використовується поняття *нація*, що, як відомо, в нинішньому розумінні утвердилося в європейській науці й публіцистиці в XVIII ст. З Королівством Польським Литовсько-Руська держава об'єдналася на таких засадах: «Приймаємо і з'єднуємо, яко рівних до рівних і вільних до вільних...» Як пояснено далі, «на цій основі за тогочасною урядовою формулою встановлені в трьох цих націях три рівні Гетьмани з правом намісників Королівських і верховних воєначальників і з назвою: одного коронним Польським, іншого Литовським, а ще іншого Руським». Нація поділялася на три стани: шляхетство, духовенство і поспільство. Права кожного стану були визначені в правовому порядку на основі природного права. «Історія Русів» наголошує, що саме від нашого народу перейшло до литовців і поляків «право Руське, відоме під іменем судних статей».

Водночас треба звернути увагу, що перша кодифікація нашого права називалася «Руська Правда», позначаючи порядок життя.

Обґрунтовуючи *єдинокровність* українців і поляків, «Історія Русів» спирається на витворений ще давніше «сарматський міф»: з одного боку, Русь, цебто Україна, ототожнюється із Сарматією, а з іншого, стверджується, що Поляки походять «від нас Сарматів і Русів». Від великої Сарматії виводять свої національні традиції обидва народи, що підтверджує українська й польська література. Цікаво, що в трактаті не просто названі «землі і провінції Сарматські», а й ототожнені як «Козацькі», «наші Руські»

Своєрідно пояснюється походження нашого козацтва як лицарства. Предками козаків були Козари, сарматське плем'я, яке воювало нерідко спільно з греками. Козаки не лише войовничі, а й шляхетні лицарі.

Як впливає з «Історії Русів», поляки, одержимі прагненням «неситої слави», з часом не захотіли визнавати народу козацького як «єдинокровної братії своєї». Поляки не розуміли, що тільки завдяки союзу з Україною їхня держава стала могутньою на континенті. Чвари призвели до того, що поляки почали називати українців «хлопами» і «схизматиками», а українці нарекли поляків характеристиками «зрадливих» і «безчесних», звинуватили їх у схильності «на всякого роду тиранства». Розпочалася «знана доба страхіття і вигублення для обох народів, Польського і Руського», що потрясла «Польщу до самих основ». Українці вважали, що виступають за справедливість, яку порушили поляки, заявивши про себе як про ворогів нашого народу. Від цього взаємопоборювання не виграли ні українці, ні поляки. Українцям довелося випити таку гірку чашу, якої не знали навіть первісні християни за часів Нерона і Калігули. Доля поляків відома: вони втратили державність, були розділені трьома сусідніми державами.

Центральна постать книги – гетьман Богдан Хмельницький, який повернув Україні незалежність і ввів її в коло європейських держав. Проте договір з Москвою 1654 року не лише знецінив здобутки нашого народу в

боротьбі за визволення, а й порушив систему державної рівноваги в Європі. Українці сприймали московці за народ «єдиновірний», але дуже скоро переконалися, що вони – «дикі мосхи», «народ неключимий», що лютістю навіть гірший від дикунів.

Ставлення до росіян у книзі, які названі «Москалями», «Московитами», «Москами», передане в гостросатиричних висловах. Навіть кримський хан переконався, що війни Москви із іншими народами неминучі і нескінченні, що зумовлене певними причинами. По-перше, Москва за своєю природою не може жити без воєн, бо там «усі урядники і народ майже неписьменні і численністю різновірств і химерних мольбищ подобляться поганству, а лютістю перевершують дикунів». Виходить, що війна – це для них звичний спосіб життя. По-друге, захланність московітів проявляється в тому, що «привласнюють вони собі навіть самці царства, імперії Грецьку та Римську, викравши на той кінець Державний герб тих царств, себто орла двоголового, що за спадком начебто Князеві їхньому Володимиру, що був зятем Царя Грецького Константина Мономаха дістався, хоча той Володимир був насправді Князем Руським Київським, а не Московським, і походив од Скіфів». По-третє, в Московії «немає сталої релігії і добрих звичаїв, там і правління сталоного бути не може», тому після Переяславської угоди українці («Русаци»), за словами хана, «плазуватимуть поміж Москалями, як вівці поміж вовками». Звісно, хан не міг такого сказати, але такі погляди відповідають переконанням творця (чи творців) трактату, в якому московітам протиставлена Руська держава з центром у Києві. У книзі критикована московська політика щодо українців, адже вона призвела до закріпачення наших хліборобів, насильства військ, релігійної нетолерантності і національного гніту. Москалі ставляться зверхньо до наших краян, намагаються видати себе без жодних підстав за спадкоємців Київської великокняжої імперії. Вони перехопили нашу самоназву *Русь*, а поняттю *Малоросія* надають принизливого значення, хоч, як відомо ще з

античних часів, створені за такою аналогією назви стосувалися ядра етнічної території.

Окрім цього, треба додати, що московити були «про себе незрозуміло високої думки і мали якийсь паскудний звичай давати всім народам презирливі прізвиська, як от: Полячишки, Татаришки і так далі. Зав тим дивним звичаєм називали вони Козаків «чубами» та «хохлами», а іноді «безмозкими хохлами», а ті сердилися за те, аж пінилися, заводили з ними часті сварки та бійки, а врешті нажили непримиренну ворожнечу і дихали на них повсякчасною огидою». Ще одне презирливе прізвисько було в москалів для українців – «виговці». Звідси, за аналогією, пізніші «мазепинці», «петлюрівці», «бандерівці».

У трактаті «Історія Русів» вперше в українській літературі ототожнюються поняття «вільна нація» і незалежна держава «із своїми природними правами і привілеями». М.Скринник наголошує на висновку, який випливає з книги: «Єдиним виходом у збереженні національної самоідентичності є, стверджується у творі, відмова країни від жодних протекцій з боку інших народів; щоб бути народу самим собою, слід бути залежним самим віж себе». За словами дослідника, «народ козацький або руський самодостатній тому, що завжди залишається носієм *святої* цінності». Фактично в книзі обґрунтовується національна ідея, бо її стрижнем є ідея про право української нації на свободу і власну державу, суверенітет нації. Народ як суверен передає владу обраним представникам. Так було за великокняжих часів, а Гедимін поновив «правління Руське під начальством вибраних від народу осіб», нащадки яких правили на наших землях і за часів Речі Посполитої. У такий спосіб обґрунтовується легітимність влади ще з давніх часів. Гетьман Б.Хмельницький теж утверджував суверенітет нації. Перед смертю він звернувся до товариства обрати нового гетьмана.

Трактат «Історія Русів» мала величезний вплив на національне самоусвідомлення українців, зокрема освіченої частини нації, чому сприяла міфологізація минулого нашого народу на підставі народної пам'яті, в якій

через *слово* утверджена його *правда* як синонім традиційного способу життя, що не вимагає логічних доказів, а лише віри. У книзі обґрунтовується протест проти чужоземних поневолювачів і водночас зденаціоналізованого доморощеного панства.

Значення книги не обмежується часом. «Історія Русів» -- епохальний твір, який мав великий вплив на діячів української культури, зокрема Миколу Гоголя, Тараса Шевченка, Миколу Костомарова, Пантелеймона Куліша та інших. Книга викриває підступи московських фальсифікаторів нашої історії, які докладають зусиль, щоб знеславити наше минуле, опалювати наших героїв як моральних авторитетів нації. Водночас вона спростовує російські імперські ідеологеми про «давньоруську народність», про Київ як начебто «колиску трьох братніх народів», а підспудно про Москву як «третій Рим». Оскільки на ці ідеологеми спирається нинішня російська імперська ідеологія, то треба наголосити на актуальності трактату до нашого часу.

## **2. Релігійно-філософський ірраціоналізм Миколи Гоголя**

Романтичний світогляд має потрійне завдання: по-перше, він вивищує роль особистості, героїзує борців за національне визволення, якщо йдеться про поневолений, але нескорений народ; по-друге, сприяє утвердженню гідності свого народу серед інших народів, протидіючи таким чином його денаціоналізації; по-третє, укорінює національну культуру й історію як невід'ємні частини в світову культуру й історію. Інакше кажучи, під впливом романтиків етнічна спільнота самоусвідомлюється як самодостатня, що має наслідком ставлення до неї як до нації з певними культурними традиціями на власній цивілізаційній основі.

Ставлення до **Миколи Гоголя** (1809-1852 рр.) в українському інтелектуальному середовищі далеко неоднозначне. Історик філософії Д.Чижевський назвав його «одним із найвидатніших українців усіх часів», а поет і публіцист Є.Маланюк характеризував «канонізованого «русского пісателя» як «прапор політичного малоросійства». Зважено оцінив творчість

М.Гоголя наш сучасник Валерій Шевчук, прирівнявши письменника і мисленика як «втрачене сонце України». Для підтвердження такого порівняння доцільно згадати витяг з відомого листа великого письменника до Михайла Максимовича від 9 листопада 1933 року: «Бросьте в самом деле кацапию да поезжайте в Гетманщину... Дурни мы право, как рассудить хорошенько. Для чего и кому мы жертвуем всем?»

Ще в юні роки він знаходив джерело втіхи у святій вірі, що спонукала його до праці «для щастя громадян». Проте після праці в різних місцях і на різних посадах М.Гоголь признавався, що «не був задоволений ні службою, ні собою, ні тими, котрі наді мною були поставлені». Так він вибрав літературу, вважаючи її за таку справу, яка дасть йому можливість проявити себе, утілити традиційну українську «філософію серця». Він писав, що «найтяжче на світі тому, хто не прив'язав себе до місця, не визначив собі посади... Людина, яка не знає, для якої посади вона надається, де її місце, не визначившись ні в чому і не зупинившись ні на чому, перебуває ні в світі, ні поза світом». Аналогія з концепцією «спорідненої праці» Г.Сковороди не підлягає сумніву. М.Гоголь писав, що найбільше потрібна така людина, «яка б, розуміючись дещо на душі і серці та знаючи дещо взагалі, перейнялася справжнім бажанням мирити». Своє призначення він розумів так: «Створив мене Бог і не утаїв від мене призначення мого. Народився я зовсім не для того, щоб створити епоху на полі літературному. Діло моє простіше й ближче: діло моє про яке має думати кожна людина, не лише я. Діло моє – душа і тривке діло життя». Попри таке зізнання наш мисленик не тільки висунув оригінальні філософські ідеї, а й зумів створити нову літературну епоху.

Літературна творчість має на меті оживити душу, знайти дорогу до правди, утвердити її як порядок життя. М.Гоголь розглядає життя як багатомірний феномен, вважає, що для його пізнання доконечний новий набір архетипів, міфів, нових понять-образів, прошарків у пізнанні Бога. Звідси – висновок про багатогранність істини, що зумовлює особливості долі

кожного народу. Мисленик прагне пізнати душу людини, чого, на його думку, не спромігся жоден з тогочасних російських письменників. Безумовно, письменника турбує насамперед доля українського народу. Ця турбота проявляється вже в ранній збірці повістей «Вечори на хуторі неподалік Диканьки». Як зазначає М.Скринник, читача цікавить «передовсім український світ, українська одиниця в ньому, способи та субстанційна основа її самовираження й, безумовно, українство самого Гоголя, його ставлення до України та осмислення місця й призначення людини в світі».

Збагнути українську душу письменник намагається через художнє осмислення минулого свого народу. З творів М.Гоголя вимальовується образ України, що зникла разом з козацькою добою. Винятки лише підтверджують такий намір. Йдеться насамперед про повісті «Іван Федорович Шпонька та його тітонька», «Старосвітські поміщики» і «Повість про те, посварився Іван Іванович з Іваном Никифоровичем». Перехідне місце між творами різної часової тематики належить повісті «Вій». Не лише в художніх творах, а й у публіцистиці М.Гоголь дає характеристику українського народу з властивими протилежностями: він – європейський за своїм географічним становищем і азійський за способом життя, звичками, одягом. Українці поєднують європейську обережність, з одного боку, й азійську безпечність, з другого; вони поєднують зовнішню простоту і приховану хитрість, сильну діяльність і велику лінивість, прагнення до розвитку та вдосконалення й схильністю нехтувати будь-яким удосконаленням. Такі суперечливі риси нашого народу зумовлені межовістю української землі. М. Скринник пояснює: «Гоголь дивиться на український світ через розщеплення душі української людини на «чорну» й «світлу», що відповідає співіснуванню двох життєбачень». Такі життєбачення спричинили два різні способи життя: *козацького* і *хліборобського*. Козацький спосіб життя, властивий нашому лицарству, відтворений у повістях «Страшна помста» і «Тарас Бульба».

Намагаючись проникнути в суть української історіографії, М.Гоголь намагається осягнути постать гетьмана Івана Мазепи в неопублікованому

фрагменті. Письменник зазначає, що гетьман прагнув зберегти «самобутність держави, яка була лише під опікою Росії... Але чого міг сподіватися народ, що так відмінний від москалів (в оригіналі: *русских*.— *О.Г.*), дихав свободою й безстрашним козацтвом і хотів пожити своїм життям? Йому загрожувала (в)трата національності, більше чи мен(ше) зрівняння в правах з власним народом російського самовладця, А не вчинивши цього, Пйотр ніяк не впливав би на них».

Принциповим для аналізу поглядів М.Гоголя є різне трактування поняття **Русь** і українсько-російських взаємин, хоч відомо, що, перебуваючи за кордоном, письменник якось записався українцем і написав рідною мовою одного листа до польського поета «української школи» Б. Залеського. Ще на початку своєї творчості він писав: «створилися дві держави, названі одним іменем – Руссю, одне під татарським ігом, інше під одним скіпетром з литовцями». Проте вже в поемі «Мертві душі» назва Русь стосується лише Російської імперії, яка летить утрикінь на крайсвіту, розкидаючи інші народи. Як мисленик він не міг побачити «мертвих душ» не лише в глухій російській провінції, а й в європейській столиці азійської імперії. Викорчувати їх із суспільного середовища він прагне сміхом, який набуває демонічної сили. Тепер для нього фактично ототожнюються поняття **Русь** і **Росія**, а назва **русские** стосується тих, кого він у «Вечерах...» називав «**проклятые кацапы**». Такі зміни зумовлені тодішнім підневільним становищем України, на що звернула увагу американська дослідниця Едита М. Бояновська в праці «Микола Гоголь: між українським і російським націоналізмом». Варто погодитися з такою характеристикою О.Новицької: «З дитинства Гоголь відчував свою близькість до традицій, звичаїв і художньої творчості українського народу. [Але] майбутній письменник вважав Росію своєю батьківщиною. Він розглядав Україну(Малоросію) як невід'ємну частину Росії, так само, як розглядав малоросійську культуру органічною частиною російської культури. Гоголь вважав себе росіянином [*русским человеком*] і російським письменником, який, однак, поєднав у своїй



творчості здобутки і українського і російського народу». Зрештою, приблизно так само писав наш краянин про свою душу в розрекламованому листі до А.Смирнової.

Аналогічно до творчості М.Гоголя підходив наш дослідник Валерій Шевчук. Він пише: **«Гоголь був людиною не просто українського походження, але родовими традиціями закорінений в українське старшинсько-священницьке соціум не й культурне середовище, зокрема й таке, в якому не вигасали й політичні українські інтереси, тобто духовний ґрунт, на якому виростав, був глибоко український, і можна напевне казати, що саме на такому ґумусі й виріс Гоголь як український письменник»**. Безумовно, такі умови ще більше вплинули на формування М.Гоголя як українського мисленика.

Як пише М. Скринник, у творчості М.Гоголя розкривається не просто вбивство як зміст українського гріха, що «підтинає коріння козацького роду, яким є діти, отже позбавляє продовження роду як народу», «вбивство дитини символізує розрив між наступними генераціями у національному самовідтворенні», «народження нової генерації – *безрідних*, національно неприємних». Дослідник вказує на «символічно-образну багатогранність» фабули повісті «Вій»: Україна збочила з магістралі культурно-цивілізаційного розвитку, який започаткувала Києво-Могилянська академія, зійшла на манівці свого історичного розвитку, втративши козацтво як національний лицарський стан, намагається химерно поєднати високу європейську науку з примітивізованим сільським («простонародним») життям як карикатурним запереченням славного минулого. Позбавлений мужності як спадкової властивості козацького роду, охоплений почуттям страху спудей Хома Брут символізує занепад України: спроба втекти з хутора не вдається – приреченість на смерть цілком очевидна. Страх, що здолав український люд, веде до зради, а вже вона до втрати національної ідентичності. У цьому аналогія повісті «Страшна помста» М. Гоголя і поеми

«Великий льох» Т.Шевченка цілком очевидна. Виходить, що українці як національна спільнота не мають майбутнього. Для підтвердження такої думки М.Скринник нагадує слова самого М.Гоголя: «Людина без чесного роду й потомства – як хлібне зерно, кинуте в землю і загибле марно в землі. Сходку нема – ніхто не знатиме, що кинуте було насіння. Зроби ж, Боже, так, щоб усе потомство його не мало на землі щастя». На противагу авторові «Кобзаря», який вірить у воскресіння України, М. Гоголь доходить до заперечення її майбутнього.

У таких умовах М.Гоголь намагався вийти на ширший простір, поза межі української землі. Як дослідник Валерій Шевчук пише про переміни в світогляді М.Гоголя: «... Хоча він спершу обертався в Петербурзі здебільшого в колі тамтешніх українців, не полюбляючи виходів у світ, той світ його в себе втягнув і переконав бути не співцем свого народу, який породив його, а держави, в якій він живе, а оскільки держава була російська, то стати співцем народу панівного». У холодній північній столиці українець постійно зустрічався з різними пройдисвітами і «мертвими душами», з чим не мирилася його українська душа, в якій панував народний світогляд, відтворений в українських повістях.

Щоб позитивно вплинути на тогочасне російське суспільство М.Гоголь пише комедію «Ревізор», яка спричинилася до бурхливої реакції серед панівних верств столиці. Е.М.Бояновська пише: «У «Ревізорі» Гоголь сміється злісно або, висловлюючись точніше, різка сатира Гоголя не збалансована рівнем симпатії, характерної для його образу провінційної України. Середовище, зображене в п'єсі, є середовищем корумпованих державних чиновників у безіменному провінційному російському місті, на південь від Москви. Місцевість – прагматична російська глибинка...» Проте місцева бюрократія подібна до столичної: «їй бракує таких цінностей, як моральність, чесність і цілісність».

Розчарований М.Гоголь проводить наступних 12 років за кордоном, насамперед в Італії, яка нагадувала йому рідну Україну. За цей час він пише

поему «Мертві душі», яку Е.М.Бояновська називає «пародією на національний роман», бо «у «Мертвих душах» Росію зображено як сіру, роз'єднану і бездушну сферу, населену негідниками й ідіотами, водночас роман немовби намагається вислати оптимістичне повідомлення про велич і майбутній потенціал Росії», тому «Мертві душі» -- роман заплутаних розламів і розривів». Символом майбутнього Росії М.Гоголь вважає *тройку*, яка, за словами дослідниці, «втілює собою презирство до занепадницької західної пишноти і виявляє грубу силу, якою і є Росія», що «стає безтілесною ідеєю, містичною, незбагненою сутністю». Щоправда М. Гоголь, як розповідає Б.Залеський, вважав, що «російська традиція – «похмура, дика і часто людожерська» -- була аномальною, а відтак підтверджувала теорію фінського, неслов'янського походження росіян». До речі, письменник характеризував росіян як «аморфну масу», яка не має стрижневої ідентичності.

Тепер на мисленика нападають за начебто ігнорування істини життя як боротьби добра і зла, бо в «Мертвих душах» добро відсутнє. Проте треба зважити, що письменник виношував мрію написати твір, подібний до «Божественної комедії» А.Данте, щоб показати не лише російське пекло, а й чистилище і рай, хоч православні, як відомо, чистилища не визнають. Письменник спромігся написати лише перший том задуманої поеми. Незадоволений другим томом, він двічі спалював рукопис. До нас дійшло лише кілька розділів, які засвідчують, що М.Гоголь не знаходив реального російського чистилища. До третього тому він так і не дійшов. Праця над «Мертвими душами» підтверджує думку, яку висловив російський літературознавець А.Никитенко, що російська національна філософія людини може бути лише «філософією повного відчаю». Отож, позитивного бачення Росії в Гоголя не вийшло. Інакше кажучи, письменник не міг повторити експерименту, який він успішно використав щодо України.

Компенсувати творчі невдачі М. Гоголь спробував у публіцистичній формі, видавши книгу під назвою «Вибрані місця з листування із друзями»

(1847 р.), в якій намагається обґрунтувати переваги Росії перед Європою. Так мисленик намагається відповісти на «питання про *сенс існування Росії у всесвітній історії*», про що згодом писав філософ В.Соловйов. Проте цензура заборонила друкувати значну частину книги. Е.М.Бояновська пише: «Цензоріві вдалося згладити чимало гоголівських гострих кутів щодо становища Росії, тоді як практично недоторканими залишилися його пророцтва щодо національної величі та згадування ідеалів офіційної народності».

На книгу М.Гоголя особливо обурився В.Белінський у позацензурованому листі, який став широко відомим серед тамтешніх інтелектуалів. Критик звинувачував письменника в нерозуміння москалів, які «природно є глибоко атеїстичним народом», хоч має «чимало забобонів, але не має жодного знаку релігійності».

Фактично В.Белінський розхитував надії письменника на християнську любов. М.Гоголь вірив, що призначення людини – приносити в світ гармонію, добро, красу, а ключ до життя, до світу шукав у душі людини. На його думку, причина зла в браку глибоких почуттів. Саме тому людина має пізнати себе. Для боротьби проти зла письменник вдається до сміху. Щоб розгадати природу «*русского человека*», він вирішив зрозуміти «природу людини взагалі й душу людини взагалі». М.Гоголь пише, що його предметом художнього осмислення було реальне життя, а не життя уявне. Саме так він дійшов до сприйняття ролі Творця. Проте ознайомлення з російською провінцією призвело до сумніву в самій Росії – і він пише: «...Дух мій занепадав, і навіть бажання знати її послаблювалося». Писати так як у молоді літа він уже не міг. Інакше кажучи, оптимістичний підхід до українського життя на російському ґрунті не виправдовувався.

М.Гоголь пояснює призначення людини: «Нам дано найповніший закон усіх дій наших, той закон, якого не може обмежити ні зупинити жодна влада, який можна занести навіть у тюремні мури, але якого все ж не можна виконати без опори: треба для цього стояти хоч на якомусь земному ґрунті.

Перебуваючи на посаді і на місці, все-таки йдеш по дорозі... По дорозі йти легше, ніж без дороги». Д.Чижевський у цьому зв'язку згадує пояснення, яке приписують Пітагору: «Життя подібне до театру: до його йдуть одні взяти участь у грі, інші – крамарювати, кращі – спостерігати. Так і житті звичайні люди женуться за славою і грішми, філософи – за правдою».

Як вважає М.Гоголь, ключ до світу треба шукати в душі людини. Прикметник від *душі* він вживає для характеристики віри, тайни, молитви, сповіді, сльози, надії, справи тощо. Письменник зазначає: «У кожного є своє душевне діло, у кожного відбувається в душі своя велика подія...» У цьому мисленик подібний до наших філософів Г.Сковороди й П.Юркевича, творців «філософії серця». Він пояснює: «Рухає душу порив і натхнення, а натхненням багато дечого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею. Ось вам та правда, яку я завжди чув у душі, звідки виходять у нас усі правди, і яку стверджували мені щохвилини і власний, і чужий досвід». М.Гоголь наголошує, що натхнення -- «вище з усіх благ», воно невід'ємне від таланту як Божого дару. Д.Чижевський так сформулював найвищу мету життя, що впливає з творчості письменника: «треба вносити у світ гармонію, добро, красу, в ньому працювати над тим вічним, що є найдорожче для нас».

Подібно до Г.Сковороди автор «Вибраних місць...» трактує життя як подорож до вічності. Для цього людина має пізнати себе, але шляхи до такого пізнання різні, залежать від здібностей і розвитку людини. Одних до цього веде вивчення релігії, інших – історичний і життєвий досвід, а ще інших – вивчення природничих наук і нарешті – «поетичне схоплення». Мисленик наголошує на ролі в самопізнанні людини праці, зазначаючи: «Суспільство поліпшає тільки тоді, коли кожна окрема людина візьметься сама за себе і буде жити, як християнин, працюючи для Бога тим знаряддям, яке їй дано, стараючись добре діяти на невелике коло людей навкруги себе».

На думку М.Гоголя, людина без глибокого чуття черства й мертва, бо вона живе поверховим життям, не знає таємниць душі, що, зрештою,

спричиняє зло. На життєвому шляху можуть зустрічатися не тільки перешкоди, а й нещастя. Їх треба оцінювати як наближення до мети, бо після них людина стає сильнішою, людська душа долає мертвість. Так народжуються *живі душі*, яких мисленик вважає за **ідеал людини**.

Нема сумніву, що як мисленик М.Гоголь відповідає українській філософській традиції. У центрі його роздумів – людина, підходи до неї засвідчують, що вони відповідають національній «філософії серця».

### **3. Філософія національного відродження**

Першими проявами національного самоусвідомлення українців були трактат «Історія Русів», який розповсюджувався в рукописах, і публікація в 1798 році поеми «Енеїда» Івана Котляревського. Треба зважити, що український народ був роз'єднаний двома імперіями, тому його умови для національно-духовного розвитку не були однаковими. Попри такі відмінності на українських землях відбувалися аналогічні процеси, які засвідчували тенденцію національного самоусвідомлення українців як єдиної спільноти.

#### **а) Філософська думка на західноукраїнських землях**

На противагу українцям Наддніпрянщини, для яких національно-духовне відродження спиралося на козацькі традиції, галицькі українці пов'язували його з давніми княжими часами, славною добою Галицько-Волинського королівства. Офіційно вони називалися *русинами*, а відповідно утворювали означення – *руський*, що засвідчувало тяглість з величною історією свого народу і не мало нічого спільного з населенням Російської імперії.

Про українську інтелігенцію в Галичині можна говорити лише умовно: вона обмежувалося, в основному, духовенством з низьким освітнім рівнем. Шляхта була полонізована. Поляки почувалися на галицьких землях як панівна нація, не хотіли визнавати окремішності української спільноти. Єдиною ознакою для ідентифікації українців була конфесійна належність

до греко-католицької Церкви, що визначило роль місцевого духовенства в національно-духовному відродженні.

Викликом тодішньому статусу галицьких українців як субетносу польської нації, протиставлення їх полякам у площині «свої-чужі» була діяльність «Руської трійці» на чолі з **Маркіяном Шашкевичем** (1811-1843 рр.). До цього часу лише окремі галицькі діячі (І.Могильницький, Й.Левицький, Й.Лозинський) виступали на захист рідної мови. Проте намагання надрукувати альманах «Зоря» зіткнулося з цензурними перешкодами. Підспудно причини були політичні: австрійські чиновники боялися реакції з боку поляків і як наслідок загострення українсько-польських відносин у Галичині. Окрім того, посилення національного самоусвідомлення галицьких українців не могло залишитися царського уряду, який також не хотів визнавати окремішності української спільноти.

На щастя, діячі «Руської трійці» знайшли вихід: доповнений рукопис «Зорі» був виданий наприкінці 1836 р. під назвою «Русалка Дністровая» в Угорщині. Проте аж до 1848 р. книга фактично була заборонена в Галичині: причина дивна для цивілізованого світу – народна мова поневоленої частини української спільноти. Книга засвідчувала самотність і самодостатність української мови, в чому переконували, зокрема, поетичні твори М.Шашкевича.

«Русалка Дністровая» довела, що українці Галичини й Наддніпрянщини -- це одна етнокультурна спільнота попри неоднакові назви (русини й малороси). Так була підтверджена єдність українського народу на його етнічних землях. **Яків Головацький** (1814 – 1888 рр.), як представник «Руської трійці», обґрунтовував три періоди в розвитку українського народу: *перший період* триває з IX до половини XIV ст.; *другий період* охоплює час у межах від половини XIV ст. до другої чверті XVIII ст.; *третій період* розпочинається виходом «Енеїди» Котляревського. Народна мова стверджує самотність і неповторність народу як творіння Божого. М.Шашкевич не приховує свого наміру

утвердити руську мову як рідну мову галицького українства на протигагу церковній і московській мовам. Я.Головацький обґрунтовує доцільність використовувати рідну мову раціоналістичними традиціями європейської філософії і самим громадянським життям, а також особливостями мистецтва, яке ґрунтується на художньому слові.

Однак треба зазначити, що члени «Руської трійці» обмежувалися лише культурною самостійністю народу, а про питання політичної самостійності навіть не порушували, демонструючи свою відданість монархії. Безумовно, не варто заперечувати, що їхня діяльність сприяла національному самоусвідомленню галицьких українців, а це вже був крок до визнання політичної окремішності. Захоплення фольклором неодмінно сприяло піднесенню історичної гідності народу і змиття з чола українців імперіалістичного тавра «неісторичного народу», адже фольклор давав змогу зрозуміти славне минуле своїх предків.

Зрештою, «Руська трійця» мала на меті обґрунтувати самостійність української мови як мови великої нації. **Іван Вагилевич** (1811-1866 рр.) у неопублікованому трактаті зазначав, що «нація – це народ, який, вступивши в політичне життя, виробив свій власний характер, або, можна сказати, особливий тип, а до цього належить найбільше мова». Ствердження величного минулого свого народу неодмінно спонукало до висновку про його перспективи серед цивілізованих народів. Члени «Руської трійці» не просто наголошували на національному відродженні українців, а відводили своєму народові центральне місце серед слов'ян. Як романтики, вони вірили, що призначення нації дарується Богом, а завдання народу в тому, щоб зрозуміти історичну долю своєї спільноти.

Як культурно-історична спільнота українці, на думку представників «Руської трійці», можуть на основі власних традицій. Хоч особливу увагу приділяли княжій добі, вони не забували про козаччину, наголошували на «лицарській рівності» наших козаків, протиставляли її шляхетчині й боярщині. Все-таки «золотим віком» у нашій історії «Руська трійця»



визнавала княжу добу, цебто періоди Київської імперії та Галицько-Волинського королівства. Лиха нашого народу були приписані окцидентальним впливам, що прийшли на зміну впливам грецьким. На думку І.Вагилевича, причина занепаду руської культури зумовлена розповсюдженням латини.

На думку діячів «Руської трійці», про ідеал співжиття між народами можна говорити лише тоді, коли вони будуть ґрунтуватися на християнських засадах. Такі самі цінності мають панувати у відносинах між людьми. Любов до Бога ототожнювалася з любов'ю до людини. Водночас членам «Руської трійці» доводилося узгоджувати християнські цінності з народною творчістю, в якій проявлялося поганське (язичницьке) світосприйняття, що було не так просто. Вони вважали, що в фольклорі втілюється народний дух, який є конкретним проявом Божого Провидіння навіть у дохристиянській міфології. Я.Головацький йшов далі, зазначаючи: «Народні приповідки замикають зернятка рідимої філософії, нарешті безчисленні пісні ставлять неяко вінець всьому душевному розвитку народному». Аналогічних поглядів дотримувався І.Вагилевич, який наголошував на доконечності переваги розуму й знання над уявленнями в сприйнятті світу. Водночас він висловлював думку, що тенденція в цьому питанні цілком очевидна, бо розум і знання дедалі більше набиратимуть силу.

Роль «Руської трійці» в процесі національного самоусвідомлення галицьких українців не переоцінити вже тому, що до виходу «Русалки Дністрової» про подібне самоусвідомлення не могло бути мови. Основну масу населення становило затуркане селянство, а самотніми його духовними провідниками було духовенство, яке відзначалося низьким освітнім рівнем. Лише під впливом європейських романтиків галицькі діячі започаткували відродження місцевої людності як частини української культурно-історичної спільноти.

Ознайомлення з фольклором дало змогу підійти до розуміння славного минулого свого народу, розуміння єдності українців Галичини й

Наддніпрянщини, що водночас означало протиставлення їх як окремої культурно-історичної спільноти на противагу полякам і москалям.

В історії українського філософського підходу до трактування власної етнічної спільноти важливе місце належить **Василю Подолинському** (1815-1876 рр.). Хоч його праця «Слово перестороги», написана 1848 року, упродовж тривалого часу залишалася невідома, вона має важливе значення для розуміння тодішньої філософської думки.

Галицький мисленик аналізує українсько-польські відносини на галицьких землях. Його захист української людності ґрунтується на «природному праві, яке належить кожному господареві у своїй рідній хаті». Цього також вимагає християнства любов. Окрім того, В. Подолинський наголошує на ще двох засадах. Під оглядом права свобода може ґрунтуватися лише на громадянській рівності, а з морального боку співжиття двох народів неодмінно передбачає взаємне пошанування. Інакше кажучи, поляки мають ставитися до українців як до господарів на своїй землі, а українці проявляти толерантність щодо поляків та інших національних меншин (євреїв, вірмен, німців та ін.) Фактично наш мисленик формулює своєрідний *категоричний імператив міжнаціональних відносин*, який не обмежується землями Галичини.

Українсько-польські відносини в Галичині ускладнюються соціальними особливостями. По-перше, галицьке село за своїм етнічним складом українське, а місто – польське: там навіть серед українців панує польська мова. По-друге, українці в Галичині чимало змінилися з княжих часів, утративши панівні верстви. Взаємини між українцями й поляками вимагають поміркованості. Заперечуючи погляд, що начебто наші селяни «темні щодо національності», В. Подолинський застерігає від перенесення на галицький ґрунт чужої практики: «Не живімо теорією, а живімо практикою, бо часто, а тим більше у нас, теорію, застосовану давніми римлянами, які латинізували все, що попадало їм у кігті, неможливо здійснити на практиці». Полякам не вдається ополячити у Галичині навіть одного села.

Оригінальне ставлення В.Подолінського до релігії як ознаки нації, бо «руська кров породила руський народ», окремий від поляків, народ з окремою мовою. Мисленик зазначає, що, по-перше, різні народи можуть визнавати одну релігію (приміром, католицизм у Європі й Америці), а по-друге, до німецької нації належать лютерани, кальвіністи і католики. Цікаво, що на той час Німеччина була поділена на ряд держав, але, як наголошує В.Подолінський, становили одну націю. Таке саме стосується українців, одні з яких католики, а інші – православні християни. На його думку, кров батьків зликовує в одну націю навіть тоді, коли народ, як, приміром, євреї, спілкується різними мовами. Автор «Слова перестороги» заперечує полякам, які називають українську мову польським провінціалізмом, а водночас і москалів, бо «Росія висипала вже кілька тисяч бочок доказів, що русин і росіянин – одне й те ж», але її праця марна.

В.Подолінський наголошує: «Хочемо бути народом і будемо ним неодмінно, бо голос народу – це голос Божий, а терпеливості в майбутньому нам не бракуватиме, адже цієї чесноти нас добре навчили». Як справжній патріот, він переконує: «Так, ми – русини і віримо у воскресіння вільної, незалежної Русі. Раніш чи пізніш – не має значення. Відстань у часі нас не тривожить, бо що таке століття в національному житті». Разом з поляками українці можуть жити лише в державі, що побудована на федеративних засадах, в якому не буде національних образ.

Як зазначає В.Подолінський, в часи історичного лихоліття українці не мали своєї держави, втратили власну аристократію, а чужим панам не вірили, тому не висловлювали виразних «політичних стремлінь». Безумовно, мисленик має на увазі галицьких українців, серед яких у час «Весни народів» витворилося чотири напрями (партії). *Перша партія* («чисто руська») «хоче Русі вільної, незалежної і прямує до неї при безпосередньо чи через Слов'янщину». Треба зауважити, що сам В.Подолінський розглядав національне звільнення українців не в слов'янському, а в європейському контексті. *Друга партія* («польсько-руська») «хоче Русі

вільної незалежної і прямує до неї при посередництві федеративної Польщі у федерації з Руссю з таким наміром, коли вона (Україна.—*О.Г.*) дозріє буде потреба, тоді повністю обрусиниться. Ще дві партії орієнтуються на сусідні імперії. *Третя партія* («австрійсько-руська») орієнтується на звільнення від поляків за допомогою монархії Габсбургів, а *четверта партія* («російсько-руська») бачить вільну Україну в єдності з вільною Росією.

Сам В.Подолінський підтримує першу партію, але зважає політичні реалії. Як наслідок він пов'язує визволення українців «з досягненням національної свободи усіма слов'янськими народами і влаштування ними свого буття на федеративних засадах». Така ідея не була нова серед українства. На подібних позиціях стояли чільні діячі Кирило-Методіївського братства, а на еміграції – автор написаного в 1849 році «Слова русина до всіх братів слов'янського племені про справи слов'янські» **Іпполіт Володимир Терлецький** (1808-1888 рр.). Ідея федерації слов'янських народів протистояла планам двох імперій (Австрії й Росії) підпорядкувати ці народи своїм монархіям.

Парадокс українсько-польських відносин, на думку В.Подолінського, в тому, що в боротьбі за свободу свого народу поляки розбудили патріотичний дух серед українців, підсилили «дух руської національності».

Існування різних народів мисленик обґрунтовує волею Творця. Отож, українці «є твором Божим і, виходить, мусять мати в собі те, без чого народи не можуть існувати і бути народами». На таких підставах В.Подолінський виступає проти денаціоналізації, обґрунтовує її згубні наслідки. Намагання шукати аналогій між галицькими українцями й мешканцями Америки не має жодних підстав. Колоністи на заокеанському континенті приймають добровільно англійську мову, а в нас про подібну добровільність говорити марно. Його ставлення до полонізації українців однозначно негативне, а зрештою, воно має винятковий характер. Соціальний гніт українців мисленик пояснює «браком інтелектуального розвитку як у народів, так і в урядів». Перехід на церковну унію він пояснює добровільним вибором, а не

примусом, адже пізніше українці не поверталися на православ'я, хоч мали такі можливості.

З певної часової відстані можна без жодної упередженості оцінити працю В.Подолінського як визначну пам'ятку нашої духовної культури.

### **б)Філософська думка чільних діячів Кирило-Методіївського братства**

Залишаючи поза увагою низку дискусійних питань, які стосуються Кирило-Методіївського братства, що засноване на межі 1845-1846 років і було розгромлене в березні 1847 року, звернемось до філософських поглядів трьох чільних діячів тодішнього українського національного руху **Миколи Костомарова** (1817-1885 рр.), **Пантелеймона Куліша** (1819-1897 рр.) і **Тараса Шевченка** (1814-1861 рр.).

Звісно, в товаристві, яке налічувало більше ста членів, не могло бути ідеологічної однастайності, лише кристалізувалися погляди про майбутнє свого народу. Твердження офіційних ідеологів про боротьбу в ньому між революційною й ліберальною частиною не витримує критики, адже товариство проіснувало дещо більше року. Окрім того, членство в ньому деяких осіб також під знаком питання.

Історик вітчизняної філософської думки Д.Чижевський прагнув знайти духовну спільність кирило-методіївців, цебто те, що привело їх до товариства. Нема сумніву, що вони, принаймні, певна частина братчиків, зазнали впливу західноєвропейських філософів і письменників, особливо романтиків, хоч сприймали їх своєрідно. До речі, українці в цьому не були винятком: таке сприйняття було властиво інтелектуалам інших слов'янських народів. Окрім романтичної традиції, еліта різних слов'янських народів захоплювалася західноєвропейським радикалізмом, який набував національно-політичного забарвлення серед поневолених слов'ян. Важлива роль належала релігійному чиннику. Проте не можна погодитися, що останній проявлявся в формі східного християнства, адже в слов'янському світі мали чималий вплив католицизм і протестантство, зокрема серед

поляків, чехів, словаків, хорватів, частин українців і білорусів. Як відомо, братчики прагнули «примирення релігії з філософією», серед них обговорювалося питання про «неокатолицизм», синтез християнства із соціальним і національним радикалізмом, зв'язок національного з руху з релігійним відродженням як основою моральності народу тощо. Д.Чижевський наголошує, що «християнсько-романтичний тон» не лише впливав на «стиль життя» братчиків, а й залишив слід на майбутнє життя багатьох з них.

Певне уявлення про світогляд братчиків дає програмний документ під назвою «Книги буття українського народу», авторство якого приписують насамперед **Миколі Костомарову**. Безумовно, він не виник на порожньому місці. Дослідники згадують, що в тодішньому Києві існувало «Общество Объединенных Славян». Не обійшлося без впливу твору польського поета Адама Міцкевича «Книги народу і палігримства польського». Спираючись на ідеї месіанізму українського народу, «Книги буття українського народу» нагадують пророче писання. Його походження виводиться від біблійного Яфета, сина Нойового.

Походження українців Костомаров обґрунтовує у статті «Риси народної південноруської історії». На його переконання, предками українців були анти, яких він ототожнює з людністю Великої Скіфії. Зачин руського державотворення засвідчував його суперечність: з одного боку, Руська земля складалася як цілісність, а з другого, її складові політичні спільноти зберігали свою самобутність, цебто відмінності в мові, нормах, звичаях, що стимулювало орієнтацію на певні регіональні центри. Виходить, що наша великокняжа імперія формувалася як федеративна держава, з чим не можна погодитися, адже йдеться про початкові процеси формування великої держави.

Як наслідок творилися різні «руські народності», що засвідчує самобутність чотирьох «руських земель»: Київської, Полоцької, Ростовської і Новгородської. Київська земля – це територія полян, серед яких

розпорошилися прибулі руси, прищепивши їм войовничість і передавши своє ім'я. Від інших земель особливою самобутністю Ростово-Суздальської землі. Її населення зберігало поганські (язичницькі) звичаї упродовж тривалого часу після хрещення людності на півдні.

М.Костомаров обґрунтовує беззастережно, що вже у великокняжі часи існували три народи (південноруський, великоруський і білоруський), які відрізнялися «наріччями», способом життя й антропологічними особливостями. Попри поділ на Київське й Переяславське князівства південноруська народність творила одну землю, до якої згодом приєдналися інші частини України (Полісся, Волинь, Червона Русь), що відрізнялися від «землі Кривської», цебто Білорусі. Уже тоді людність південних (українських) земель відрізнялася від в'ятичів на північних (згодом – московських) землях. Виникнення москалів («великоруської народності») спричинено «перетасуванням народних елементів», «переродженням фінських народностей», «домішкою татар», «адміністративними переселеннями». Утвердження єдиної книжної мови після прийняття християнства не спромоглося витіснити «наріч». Слід зауважити, що дослідник не дотримується чіткої термінології, що ускладнює аналіз його праці.

Історіософія «Книг буття українського народу» - це спроба осягнути Божий шлях спасіння людства, яке поділене на «коліна» і «племена». Віддалення людей від істинного Бога спричинило зло й нещастя в світі. Поворотним пунктом у людській історії «Книги» вважають прихід на Землю Христа. Попри симпатії до слов'ян «Книги» закидають їм, по-перше, «незгоду між собою», а по-друге, некритичне сприймання практики інших народів. Як наслідок слов'яни попали в чужу неволю. Лише українські козаки втілювали ідеал рівності і «чистоти християнські», обороняли «віру святу» і визволяли з неволі ближніх.

Відродження України обґрунтовується в месіянському дусі, як «воскресіння» і приклад для всіх слов'янських народів. У «Союзі

Слов'янським» кожен народ створить «непідлеглу Річ Посполиту», цебто республіку, але всі вони визнаватимуть особливі заслуги українців.

До «Книг буття українського народу» треба підходити як до твору ідеологічного, а не теоретичного. Вітчизняний вчений Павло Зайцев пише: «Зміст «Книг Битія» відзначається трьома найголовнішими ідеологічними моментами: 1) глибоким євангельським демократизмом; 2) пан славістичною тенденцією і 3) піднесенням ідеї національності, забарвленої т.зв. месіанізмом, у даному разі месіанізмом українським». Попри ідеологічну спрямованість «Книги», безумовно, мали певний вплив на майбутню дослідницьку діяльність чільних діячів Кирило-Методіївського братства. Йдеться насамперед про відому працю М.Костомарова «Дві руські народності», в якій вчений протиставляє українців москалям. Він зазначає, що «плем'я південноруське мало відмітним своїм своїм характером перевагу особистої свободи, великоруське – перевагу загальності». Ці особливості проявляються в протилежностях української громади російській общині, різних сферах суспільного життя, ставленні до релігії, а також до жінки і чужинців: толерантному -- серед українців та ненависному і підозрілому -- серед москалів. Цікаве висловлювання з повісті М.Костомарова «Кудеяр». Після відвідин «дурної Москви» ще за сто років до Переяславської ради козаки обурюються: «...Чорт з нею, цією Москвою; і дітям, і внукам закажемо ходити сюди, хіба коли війною підемо на московита».

М.Костомаров трактував українців як моральних цивілізаторів другої «руської народності», цебто москалів. Через три роки після публікації статті «Дві руські народності» царський уряд посилив наступ на українську мову, готуючи етноцид «південноруській народності» (українцям).

Характеризуючи діяльність відомого чільного діяча Кирило-Методіївського братства **Пантелеймона Куліша**, поет і літературознавець Микола Зеров писав:

«Він боре тупість і муругу лінь;  
В Європі хоче ставити курінь,



Над творами культурників п'яніє».

Історик української філософської думки Д.Чижевський називає життя П.Куліша «типовою долею романтика», бо «від романтизму він еволюціонував до позитивізму, від релігійного світогляду – до культу миротворниці-науки..., від православ'я до ідеї природньої релігії, для всіх людей і народів спільної, від козако-фільства до козакофобства (яке, мовляв, аж до туркофільства його довело), а інші «хитання» Куліша так, мовляв, навіть не мали певного напрямку – «західництво» та гостра критика західної культури змінювалися ніби в його житті кілька разів, так само змінювалися вибухи «полонофільства», «русофільства», «австрофільства», які ліквідувалися лише обставинами, що змушували Куліша ці пункти погляду лишати».

Як український патріот П.Куліш дорікав своєму народові, звертаючись до краян:

«Народе мій, недоуку латинський,  
Товаришу московської темноти!»

Поет закликає свій народ «од Вісли до Кубані» прокинутися з глибокого сну, подивитися «по-людськи на Вкраїну», задуматися над тим, що нинішнє покоління залишить правнукам. При такому підході про якийсь український месіанізм не може бути мови. Твір написаний на межі сімдесятих-вісімдесятих років – і переоцінка історіософічної концепції «Книг буття українського народу» очевидна. Як пише М.Скринник, «Куліш корегує світоглядні основи історіософії з урахуванням ідей раціоналістичної філософії позитивізму, щоправда, зі збереженням основоположних концептів неоплатонічної філософії...» і «на цій основі вибудовує своє бачення розвитку і призначення України в світі». Дослідник не погоджується з характеристикою творчості й світогляду П.Куліша «як надзвичайно суперечливих», бо насправді «він своїми ідеями випередив свою добу і саме тому був доволі негативно сприйнятий сучасниками і залишився

незрозумілим для наступних поколінь», хоч насправді був «лицарем національного духу».

Суперечливість і навіть хаотичність чи й заперечність ідей П.Куліша – «не в них самих, а в психології сприйняття його творчості» (М.Скринник). Йдеться про підміну предмета критики, коли, приміром, закиди українським козакам переносять на весь народ, хоч докорів самому народу було чимало. Як зазначає М. Скринник, дослідники інтелектуальної спадщини П.Куліша намагалися знайти єдину основу, на якій ґрунтується його світогляд. В.Щурат таким єдиним стрижнем називав *спінозизм*, а Д.Чижевський – національну «*філософію серця*». Звісно, такі трактування не можна сприймати беззастережно, адже вони спрощують погляд П.Куліша на людську натуру, в якій несвідоме (глибина «серця») не заперечує свідомого (поверхової психіки). Як зазначає Д.Чижевський, внутрішньої єдності його світоглядові надавала ідея України, бо «все у світі розпадалося для Куліша на дві групи в залежності від свого відношення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники і руїнники, своє й чуже, святе й «негідь».

Не варто спрощено підходити до постромантичної «хутірської філософії» П.Куліша, адже вона ґрунтувалася не лише на засадах національної «філософії серця! Як вже зазначалось, у постромантичний період наш мисленик перейшов до позитивізму, хоч безпідставно заперечувати вплив на нього неоплатонізму, що підтверджують його «Листи з хутора», публіцистичні і навіть поетичні твори. При спекулятивному підході до поглядів П.Куліша можна звинувачувати його як ворога цивілізації, адже для нього навіть Т.Шевченко – це співець українських селян і хуторян, який «возвеличив їх образ духовний ці поставив його на взір перед цивілізованим миром». Проте у відомому вірші «До рідного народу» П.Куліш закликає:

«На ж зеркало всесвітнє, визирайся,  
Збагни, який ти азіат мізерний,  
Своїм розбоєм лютим не пишайся,

Забудь навіки путь хижачтва скверний

І до сім'ї культурників вертайся».

Треба зазначити, що в трактуванні П.Куліша саме поняття «хутір» позначало не лише реальність як тип поселення, а й мало символічне значення. Хутір визначає зв'язок людини з природою і похідний від нього стиль життя українського хлібороба, формує архетипи колективного несвідомого, зокрема національний архетип доброї матері-землі. Природа й народне життя на хуторі протилежні відчуженому від неї місту з його ремеслом, торгівлею чиновництвом, що втілює «егоїстичний дух віку». Мрія про життя на хуторі виникла в П.Куліша після розчарування в корисності своєї праці в Петербурзі, що змусило його переорієнтуватися на провінцію. Так виникла його філософська концепція. Життя на хуторі не означала знецінення людини як «відлюдника», а навпаки, самоствердження її на противагу деперсоніфікованому міському життю на вічних і усталених традиціях, забезпечення людської свободи. М. Скринник зазначає: «Хутірська філософія має на меті показати, якою мірою спосіб освіченості розуму й серця на основі світу природи та народного життя «достатній для того, аби зробити людину мудрою й добродесною». До речі, П.Куліш виступає проти «навісного багатства», «ідольської розкоші», моди як «диявольської спокуси». Він закидає противникам його поглядів: «Нехай тії комфортабельні чоловіколюбці не дуже над нашою долею уболівають. Не погана доля наша, хліборобська і чумацька, хвалити Бога! Не проміняємо ми її на городянську, нібито кращу, і свити своєї чесною і неповинною не оддамо ні за які саєти і оксамити».

Захоплення П. Куліша неоплатонівською філософією пов'язане з його християнським життєбаченням, не перешкоджає сприйняттю позитивізму. Йдеться про різновид християнської філософії свободи як засади неусвідомленого традиціоналізму, або, інакше кажучи, консерватизму. Аналізуючи його філософські погляди, М.Скринник зазначає: «П.Куліш у своїй «хутірській філософії» висуває ідеї реформування українського

суспільства на основі збереження традиційних (тобто історично посталих в українській спільноті) соціальних і політичних інституцій та цінностей».

Основою народного життя П.Куліш вважав «народний дух», що зумовлюється не пізнанням і не мисленням, а лише «голосом крові». Мисленик наголошує на незборимості його сили, адже «регулятором усіх людських діянь був цей голос, що апелює на всякий суд...до тієї безперечної правди, яку одні мудреці бачать прикріпленою літерами до паперу, а інші шукають в дитячому серці». Народний дух втілюється в природному праці, що ґрунтується на Божому праві. Такий народний дух втілювався в Київській великокняжій імперії, існування якої П.Куліш називає «золотим віком» нашої історії аж до монгольської навали, що паралізувала народний дух. Якби цей народний дух зберігся, світова історія розвивалася б у протилежному напрямі. Мисленик зазначає: «Не з підня на північ, а з півночі на південь ішло б оновлення культури, нові ідеали високого та великого зайняли б вічно творчий дух природи...» У світовому масштабі запанував би відроджений гуманізм, нова культура.

Водночас П.Куліш ставиться до «духа народу» неоднозначно. На противагу духові природи він має не лише свідому, а й несвідому частину, що вимагають певної рівноваги, яка забезпечує творчий характер суспільного розвитку. Якщо починають переважати серед населення ниці інстинкти, тоді суспільство руйнується. В український народний дух ще в княжу добу варяги й ординці (татари) привнесли чужий первень. Відтак його «підживляла Литва хоробра і Ляхва», а ще Москва, яку поет називає «нашою пасестрою».

Про панування народного духу за козацьких часів не могло бути мови, бо тоді запанував чужий дух з руйнівними тенденціями. Як наслідок козацька держава занепала. Руйнівні тенденції мисленик пов'язує з тим, що в первісну нашу стихію, яка за свою суттю *жіноча* і втілює творчість, жертвовність, мир і гармонію, угніздився руйнівний за своїм духом

чоловічий первень, що продукував *голоту*, схильну розбрату на протигагу єдності.

П.Куліш зазначає:

«Бо дух наш родиться в душі жіночій, --  
Дух повен жертви, повен занедбання  
Себе самого для добра людського:  
Нема в людей святішого призвання,  
Нема й у Бога луччого нічого!»

Слід зауважити, що вітчизняні етнопсихологи причину національних нещасть убачали якраз у перевазі в національній вдачі жіночого первня. У козацтві діяли протиборчі сили, кожна з яких мала свою правду: *вищій Правді* Байди, князя Вишневецького, протистоїть *сліпа й глуха Правда* Ганжі Андибера, претензійного гетьмана низового козацтва. Байда мріє у воскресіння свого народу, йде на смерть за вищу Правду, з вірою:

«Забудеться ім'я моє, а серце

В далекому потомстві одозветься».

Інакше кажучи, він виступає як мудрий державець, який розуміє, що його жертвний подвиг зможе розбудити приспану національну самосвідомість, породити нових лицарів народного духа, обранців народу.

Андибер не турбується про майбутнє, живе одним днем, що передають такі його слова:

«Ой що в Лузі добре заробити,

Те у Січі пропити».

Його марнославність не може послужити державному відродженню України, не виведе народу з духовної постелі.

Мисленик розуміє, що Боже Провидіння не дає загинути народові, вибирає серед нього достойників, які служать вищій Правді не лише шаблею, а й мудрим словом. Він пише, що «Божа Премудрость посилає між нас віщих людей», які словом розпалюють вогонь, одкривають людині тайни її душі, чим підтримують «цілість нації», збереження її рідної мови. П.Куліш

наголошує на ролі Т.Шевченка, поезія якого промовляла до українського серця, чого не можна сказати про М.Гоголя, бо він не послуговувався рідною мовою.

Як уже зазначалося, «хутірська філософія» П.Куліша не протиставляє українців європейській цивілізації, не таврує «гнилого» Заходу подібно до московських слов'янофілів. Навпаки, він вважає, що українці мають й надалі вивчати досягнення інших народів у науці й мистецтві для застосування їх «на рідному ґрунті». Майбутнє України серед передових європейських націй. Ідея хуторизації в філософських поглядах нашого мисленика відповідає фермеризації в західних державах, але не має нічого спільного з ідеалізацією «*русской общины*» прихильниками російського «аграрного соціалізму». Як підтвердження позиції мисленика служать такі його слова : «Усе те зле, що заподіяла нам колись нещаслива Ляхва, а тепер останніми часами необачна Москва, сталось через політичну темряву,-- через те, що політика не питала дороги в науки, а наука не опиралася на єдину філософію, достойну свого імені, на філософію природо відання. Дійшовши з прогресом кругосвітньої наукової праці тієї правди, що безкрай і безмірний космос, у величезних ці найменших творивах Божих, дає нам закон громадянського і розумового прямування, кладемо її в основину нашого проповідання української національності ці духовної свободи».

Історіософська концепція П.Куліша засвідчує перспективність використання здобутків європейської філософської думки на українському ґрунті. Вона сприяла появі в двадцятому столітті оригінальних вчень наших мислеників, зокрема В.Липинського і Д.Донцова. Водночас вчення П.Куліша не втратило свого практичного значення для нашого часу.

На відміну від П.Куліша його побратим **Тарас Шевченко** висловлював свої погляди в художній формі, що дає підстави для їх неоднозначного тлумачення. Попри такі особливості його світогляд відтворює антропоцентризм, суть якого концентровано передають такі слова:

«Один у другого питаєм:

Нащо нас мати привела?  
Чи для добра? Чи то для зла?  
Нащо живем? Чого бажаєм?  
І, не дознавшись, умираєм,  
А покидаємо діла...»

У цих поетичних рядках порушується питання про сенс людського життя, хоч сам Т.Шевченко не дає на них відповіді. Як типовий представник української «філософії серця» поет з «релігійно-надихненим патосом української «віри благочестивої» залишався, як пише Є.Маланюк, «цілком незрозумілим» навіть для позитивіста М.Драгоманова з його «типово-російським образом думання». Справа в тому, що «філософія серця» Т.Шевченка не завжди піддається раціональному аналізу. Літературознавець В.Пахаренко назвав поета «незбагненим апостолом», закордонний дослідник літератури Г.Грабович потрактував великого національного мисленика як міфотворця, відірваного від реального життя.

Як типовий мисленик проблем Т.Шевченко приділив особливу увагу самопізнанню людини, її свободі, яку пов'язував з чесною працею і протиставляв насильству, загребальству і несправедливому збагаченню. Визволення людини він пов'язує з визволенням нації. Його мета очевидна: перетворити «рабів незрячих гречкосіїв» у козаків, цебто вільних людей, вирвати їх із полону соціально-кріпацької свідомості, прищепити їм свідомість національно-державну. Незадовго до кінця свого земного життя поет передбачив визволення України, яке виборють нові соціальні сили, символізовані в образі «безверного козака».

У творчості Т.Шевченка антропоцентризм злютований із *націоцентризмом*. Свої погляди він висловив у художній формі, насамперед у посланні «І мертвим, і живим...»(1845 р.). Слід зазначити, що поет не вживає самого поняття *нація*, яке вже використовувалося в тогочасній науковій літературі. Найчастіше поняття нації підмінено словосполученням «брати мої», яким він охоплює всіх українців, незалежно від соціального

стану. *Послання* формує комплексне уявлення про націю через визначення її основних ознак.

Насамперед українська нація розглядається як історична спільнота, що охоплює минулі, теперішні і майбутні покоління, цебто «і мертвих, і живих, і ненарождених земляків». Водночас Т.Шевченко підходить до нашої нації як до спільноти, що не обмежена етнічними землями, бо українці проживають «в Україні і не в Україні». Проте значення рідної землі для національного самотвердження не підлягає жодним сумнівам, адже «Немає другого Дніпра». На противагу «чужому краю» Україна одна як «своя країна» і «тихий рай». Як окремішні спільнота українці протиставлені іншим націям, цебто йдеться про антиподи свого «ми» чужому «вони». Національне самоусвідомлення проявляється в доконечності власної держави, інакше доведеться воювати за чужі інтереси, як було за часів предків, що захищали інтереси Москви і Варшави.

Втрата національних національної пам'яті і не усвідомлення призначення своєї нації у світі призвели до того, що переваги завше надавали кон'юктурі, а не стратегії і далекосяжним цілям. Водночас розмивання національної самосвідомості зумовлює надмірне захоплення чужою наукою, плазуванням перед чужинцями, забуття власної історії як «поєми Вольного народа», бо вона сприймається в чужій інтерпретації. Нема сумніву, що нація не виживе, якщо теперішні покоління відривається від предківського коріння.

Особливе значення для самоствердження нації мають власні мова, традиції, релігія. Проте поет не закликає до національної самоізоляції, що підтверджують слова:

«І чужому научайтесь,  
Свого не цурайтесь...»

Як вже зазначалось, українська нація в трактуванні Т.Шевченка – це єдність усіх соціальних верств. Цікаве з цього погляду звернення «брати мої»: воно вживається як до всіх українців, так і до різних соціальних верств.



Якщо в першому випадку його суть у заклику «Обніміться ж, брати мої», то в другому воно набуває соціального характеру в ім'я національної єдності, в ім'я України як «заплаканої матері»:

«Обніміте ж, брати мої,  
Найменшого брата, --  
Нехай мати усміхнеться,  
Заплакана мати».

Аналіз поглядів поета, дає підстави для висновку, що в його творчості йдеться про **український національний антропоцентризм**, який не просто збагнути чужинцеві. Із запереченням українського патріотизму нашого поета й мисленика пов'язані спроби трактувати поета лише як борця за соціальне визволення, замовчуючи його прагнення повернути Україні національну незалежність.

Антропоцентризм у творчості Т.Шевченка зазнав певної еволюції. Звісно, заперечувати соціальні мовити в його спадщині нема жодних підстав, адже закріпачення й національне поневолення української людності набуло найзвиродніліших форм ще за царювання Катерини II. Закріпачення селянства відбувалося паралельно з наданням козацькій старшині прав російського дворянства. Такі соціальні зміни мали трагічні наслідки для української людності, оскільки ставили на протилежні полюси українських кріпаків і малоросійське панство, роз'єднуючи етнічну спільноту.

Т.Шевченко знав, що воля України, кожної української людини залежить насамперед від ліквідації самодержавства, але цим не обмежується. Його творча спадщина засвідчує, що українці й москалі не могли жити в одній державі, бо вони належали до різних цивілізацій – європейської (західної) і євразійської (російсько-православної). Як відомо, в центрі європейської цивілізації стоїть людина. Наш поет так висловив наслідки повернення до європейської цивілізації:

«І на оновленій землі  
Врага не буде, супостата,

А буде син, і буде мати,  
І будуть люди на землі».

Для євразійської (російсько-православної) цивілізації на першому місці держава, яку наш поет називав «престолом-отечеством», а людина знецінюється. Царизм прагне завоювати нові землі. З поеми «Кавказ» впливає моторошна картина трагедії, коли сліз «не ріки – море розлилось».

Людина європейської (західної) цивілізації ґрунтує своє життя на природному праві, яке вона успадковує від народження. Т.Шевченко відтворює таке становище в словах, які можна сприйняти як стрижень національної ідеї:

«В своїй хаті своя й правда,  
І сила, і воля».

Людині дозволено все, що не заборонено законом – така основна засада прав і свобод громадян західних держав.

Протилежний підхід спостерігається в державах євразійської (російсько-православної) цивілізації, в чому переконує життєдіяльність росіян, незалежно від форми правління. Людям із західних держав не просто зрозуміти російські порядки, адже там заборонене все, що не дозволене законом. Т.Шевченко викриває царську державну практику, як

«Благоденствіє, указом  
Новеньким повите».

Ще одна протилежність між європейською (західною) та євразійською (російсько-православною) цивілізаціями. Якщо перша цивілізація орієнтується на створення належних правових умов для життєдіяльності людей, то друга – обмежує її різними заборонами, орієнтується на силу. Саме цього не розуміла козацька еліта, шукаючи підтримки в царського уряду. Гетьман Богдан Хмельницький мріяв про справедливі засади співжиття з Москвою, «Щоб москаль добром і лихом/ З козаком ділився», а вийшло інакше: «Москалики, що заздріли, /То все очухрали».

Боротьбу представників різних орієнтацій поет змальовує в образах трьох ворон, а трагедію свого народу бачить у тому, що від однієї матері народжуються близнята-вороги, один з яких «розпустить правду й волю по всій Україні», а інший – буде «Катам помагати». Отож, виходить, що не варто звинувачувати в наших бідах лише сусідів-ворогів, бо вже діти однієї «навісної матері») (ще більше – близнята) від самого народження приречені ворогувати між собою.

Моральний занепад тодішньої України поет передає словами:

«Кругом мене, де не гляну,

Не люди, а змії...»

Проте він вірить, що «оживе добра слава, / Слава України». Навіть після повернення з неволі він шукає ідеал людини, який спрямовується в двох напрямках: йдеться насамперед про *ідеал борця за національно-соціальне визволення* і водночас про *ідеал людини як представниці людського роду*.

У поезії «Юридивий» він протиставляє «споборника святої волі» з активною життєвою позицією двом протилежним орієнтаціям: по-перше, «роду суєтному, проклятому», цебто «донощикам і фарисеям», які вчилися розпинати брата, бо російський царат не сумісний з праведним законом американського президента Дж. Вашингтона, а по-друге, справжнім «юродивим», що «оголосили юродивим / Святого лицаря». Ще далі Т.Шевченко йде в поезії «Бували війни й військовії сварі...», в якій боротьбу за національне і соціальне визволення пов'язує із новими «зеленими паростями», «козаком безверхим». Мабуть, сучасний дослідник може побачити в такому трактуванні людей «середнього класу».

Ідеал досконалої людини, яку Г.Сковорода називав «внутрішньою людиною», Т.Шевченко знаходить серед первісних християн, яких змальовує в поемі «Неофіти». У поемі «Марія» відтворений ідеал жінки як зразок для матерів неофітів, послідовників Христа. Завдяки таким матерям і їхнім синам слово Христової істини запанувало серед людей. Водночас поет викриває візантійське перекручення первісного християнства, що зводить його до

механічного виконання обрядів; поет зазначає, що «візантійський Саваоф/ Одуриць! Не одуриць Бог». У цьому особливість світогляду Т.Шевченка, в якому злиговується антропоцентризм і націоцентризм, над якими височіє теоцентризм.

Аналіз творчості Т.Шевченка доводить висновку про еволюцію його поглядів на людину. Якщо на початку своєї творчості він оплакував долю жінки, як втілення долі своєї батьківщини, поневоленої російським царатом, а в період писання збірки «Три літа» закликав до порозуміння різні соціальні верстви національної спільноти, хоч і тоді прославляв самовідданого борця за визволення людини Прометея, то наприкінці свого життя побачив нове покоління борців із когорта «безверхих козаків», вважав ідеалом досконалої людини самовідданих неофітів, первісних християн, апостолів Правди.

#### **4. «Філософія серця» Памфіла Юркевича**

Найвидатніший український філософ дев'ятнадцятого століття **Памфіл Юркевич** (1826—1874 рр.) народився в родині священика на Полтавщині. Після закінчення Полтавської духовної семінарії навчався в Київській духовній академії. У 1861 р. його запросили читати лекції в Московському університеті, бо в цілій імперії не було більше фахівця, який би міг викладати на належному рівні курс філософії. На той час П. Юркевич «виявляє величезну філософську ерудицію, це мислитель, ідеально обізнаний із сучасним станом світової філософської думки, й водночас, що значно важливіше, -- це абсолютно самостійний, оригінальний філософ, чий власні думки повністю відповідають світовим стандартам свого часу» (А.Тихолаз). Доречно нагадати, що в Росії, як завше, були свої стандарти, яким було далеко до світових.

Філософські погляди мисленика вважають своєрідною версією **християнського платонізму**. Якщо одні дослідники трактують вчення П.Юркевича як «філософію серця», то інші – як конкретний ідеалізм, вбачаючи в ньому початки персоналізму чи первні екзистенціалізму тощо. Причина в тому, що його філософське вчення не підпадає під якесь усталене

визначення. Отже, філософові доводилося працювати в непростих умовах, боротися за право на існування своїх поглядів.

Образ П.Юркевича під прізвищем Дашковича змалював у романі «Хмари» І.Нечуй-Левицький. Захоплювався його лекціями російський історик В.Ключевський і тамтешній філософ В.Соловйов. Проте, слід зауважити, що наш краянин «не вписувався» в тодішнє російське філософське середовище, яке, по-перше, було в жалюгідному стані після десятилітньої царської заборони викладати філософію у вищій школі, а по-друге, наш краянин не мирився з панівним у тодішній російській суспільній думці «механістичним матеріалізмом», що пов'язувався з політичним радикалізмом.

Розуміючи хиби антропологічного матеріалізму в інтерпретації публіциста Н.Чернишевського, наш філософ піддав аргументованій критиці його статтю «Антропологічний принцип у філософії», після чого зазнав цькування в так званій «революційно-демократичній пресі». Серед його хулителів особливо відзначились М.Салтиков-Щедрін, Д. Писарев, М. Антонович. Приміром, Д. Писарев зводив філософію до «шарлатанських обіцянок», переконував: «Якщо нормально мислячі люди і звертають на філософію свою увагу, то це робиться лише для того, щоб або посміятися з неї, або ж вколоти людей за їхню вперту дурість і їхню подивугідну легковірність. Серйозно займатися філософією може ні тільки людина або напівбожевільна, або хибно розвинена, або – до крайнього ступеня неук». Паплюжили і висміювали все: від його ідей до праці в духовній академії й українського походження. Противники П.Юркевича доходили до крайнощів, не уникали навіть грубої лайки. У такому самому стилі на нього нападав згодом В.Ленін, який ідеалізував Н. Чернишевського як революційного демократа. За тоталітарного режимі мисленика не згадували, а при згадці не уникали лайливих епітетів. Лише філософ В.Соловйов, який, до речі, був нащадком Г.Сковороди, високо оцінив нашого мисленика: «У розумовім його характері дивним чином сполучилися самостійність і широта поглядів із

щирим визнанням історичної традиції, глибоке сердечне співчуття усім сутнім інтересам життя – з тонкою проникливістю критичної думки». Звісно, російський філософ не зазначив, що йдеться про українську історичну інтелектуальну традицію, пов'язану з національною «філософією серця».

Як наслідок упередженого ставлення до нашого філософа, а відтак замовчування його праць найбільше постраждала українська філософська думка. Д.Чижевський висловив жаль, що спадщина нашого мисленика ще навіть у двадцятому столітті залишалася невідома. На цій підставі він писав, що «Юркевич не залишив нам закінченої філософської системи», з чим не можна погодитися нині, коли нарешті його праці побачили світ і дійшли до вітчизняного дослідника.

Центральною в філософії П.Юркевича є проблема *людини*. Основні засади своєї філософії мисленик виклав у праці «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням Слова Божого», що обґрунтовує філософсько-антропологічну концепцію про людське серце, яка протистояла тодішнішнім не лише матеріалістичним, а й ідеалістичним антропологічним поглядам. У філософії П.Юркевича «серце» -- це скарбник і носій усіх тілесних сил людини; центр її душевного і духовного життя; концентрація усіх пізнавальних дій у душі; осереддя морального життя людини; скрижалі з викарбуваним природним моральним законом. Світ відкривається насамперед для глибокого серця, а вже звідси – для раціонального мислення. Установлений Богом порядок морально-духовного життя людини й людства міститься в серці як найглибшій скарбниці людського духа. Мисленик зазначає, що «священні автори цілком певно й з повним усвідомленням істини визнавали серця осереддям усіх явищ людського тілесного й духовного життя». Водночас він зазначає «багатозначність біблійного вчення про *глибинове* серце, таємниці якого знає тільки розум божественний».

Християнський платонізм П.Юркевича проявляється в інтерпретації *ідеї* у взаємозв'язку з *уявленням* і *поняттям*, якими людина пізнає світ. Як випадковий образ *уявлення* стосується споглядання. Порівняно з ним

*поняття* пов'язане з буттям, відтворює доконечний зв'язок і співвідношення елементів, але в ньому мислення й буття співіснують паралельно, при чому функція мислення обмежується спогляданням. У ідеї мислення й буття ототожнюються, у ній людина виходить поза межі досвіду. Лише в ідеї розум проникає у внутрішність і будову тих явищ, очевидна сторона яких усвідомлюється за допомогою поняття. **Ідея – це божественне й розумне в космосі.**

Слід наголосити, що мисленик тлумачить ідею неоднозначно, вкладає в неї не тільки епістемологічне, а й онтологічне значення. На його переконання, ідея – це форма пізнання і водночас річ чи її місце. Ідея тлумачиться як основа, закон, норма речі чи певного явища. На противагу йому розум визнається об'єктивною сутністю речей чи явищ. Водночас між розумом і дійсністю встановлюється взаємозв'язок, при якому одне характеризується через інше.

Ідея – це первень, який має дві сторони: пояснює явище під епістемологічним оглядом і водночас онтологічно. Мисленик розуміє, що людина змушена орієнтуватися в матеріальному світі, від якого залежить духовність. Отож, намагання співвідносити людські потреби й бажання з дійсністю не суперечать вищим духовним прагненням, бо світ підпорядковується насамперед духовним засадам самосвідомості, а вже потім абстрактному мисленню.

Як вважає П.Юркевич, саме в ідеї втілюється істинна сутність предмета чи явища, що підтверджує істинність вчення про розум Платона. Як єдність божественного й розумного ідея визначає ставлення людини до світу, з'ясування його основи й мети. Ідея зумовлює світоспоглядання, джерела якого в людській душі. Як наслідок ідея дає змогу проникнути в сутність людини, зрозуміти сенс її життя. Мисленик зазначає, що «у визнанні ідеї філософія сягає висоти, до якої, мабуть, незвична наша буденна свідомість і яка може видатися науці позитивній, що до неї належить особливо

природознавство, цариною радше людських бажань та невизначених прагнень духу, ніж дійсного пізнання».

Наш мисленик виступає проти намагань раціоналізувати не лише сутність душі, а й весь духовний світ звести до мислення, до навіть навіть досконале мислення не зумовлює досконалості людського духа і повноти духовного життя людини. Світ розкривається насамперед для глибокого серця і лише згодом для мислення. Вимоги серця визначають завдання, які доводиться розв'язувати мисленню, а це заперечує роль зовнішніх впливів. П.Юркевич звертає увагу на дві тези: по-перше, серце спроможне сприймати і проявляти таке душевні стани, які недоступні розумові; по-друге, поняття й виразне знання розуму відкривається через серце. Мисленик зазначає: «Явище *двоєдушності* показує, якою великою може бути відстань між діяльністю душевною в уявленнях і поняттях та тими власними станами душі, що відгукуються в рухах серця».

Пояснюючи відмінності між психологічними і біблійними поглядами на сутність людської душі, філософ доводить до розуміння явищ з підстав *фізичних*, з одного боку, і *моральних*, з другого. П. Юркевич пише: «Безперечне наукове значення має прийняте у моральнісній філософії поняття моральнісного закону й учення про обов'язок або зобов'язаність дотримуватися його. Як сумління, так і всі релігії розглядають моральні сні вчинки як заповідані вищим законодавством, і тому здійснення їх визнають за обов'язок і повинність». Відтак філософ наголошує на «позірній єдності учинків розумних і моральнісно добрих». По-перше, «з раціоналістичної точки зору назавжди залишиться не пояснюваним, звідки, з якого джерела випливають ті діла, які виявляються відповідними до моральнісного закону, як до припису розуму». По-друге, докори сумління людини за несправедливість або жорстокість «є зрозумілими лише для серця, а не байдуже розмірковуючого розуму». По-третє, «християнин має визнавати у ближньому самого себе й стражданнями так само щиро, як він переживає ці нещастя й страждання у собі самому».



Філософ звертає увагу на практичне значення його теоретичних висновків.

По-перше, людина єдина в своєму роді, знає себе «у безпосередній самосвідомості». Отож, пояснювати душевне життя на підставі *загальних* законів недоречно. Виходячи з цього, мисленик зазначає, що «явища можуть бути помічені лише після того, як вони виникли, а з якої певної глибини, в якому напрямі й послідовності, та в яких особливих видозмінах виникають вони, цього не можна визначити за жодними загальними законами».

По-друге, релігійність людини утверджується на природному ґрунті, а основа релігійної свідомості закорінена в серці людини. Як пише П.Юркевич, «одкровення звідомлює людині істини, неприступні для її розуму», а цих «зачатків і нахилів ми не можемо знайти у царині уявлень і понять», «тільки в самому серці – це можна припустити вже без будь-якого доведення». Цього не спроможні пояснити прихильники матеріалістичної філософії, марно застосовувати тут механічні закони.

По-третє, мисленик протиставляє «безпосередні і вільні рухи серця» як джерело моральнісної вартості спробам приписати їх зовнішнім обставинам і відповідним міркуванням, бо вони «мають більшою чи меншою мірою характер фізичних дій». Серце людини спонукає її чинити справедливо навіть в умовах, в яких нема стороннього спостерігача ні особистої користі. Людина створена за подобою Божою, тому відкриває для себе «*метафізичну* засаду любові серця до добра як головного моральнісного акту». Моральнісні вчинки зумовлені свободою людини: «вона чинить добро не з примусу, не з розрахунку, не за наказом, а вільно або залюбки, з любові до добра».

«Філософія серця» П.Юркевича, як вже зазначалося, не вписувалася в тодішню атмосферу. У Росії тоді панував матеріалізм, зведений до «базаровського» рівня, хоч з Європи почав проникати позитивізм. Антропологічний матеріалізм Н.Чернишевського ґрунтувався на тотожності

філософії та природознавства й моністичній інтерпретації людини. Його намагання перетворити етику на науку на кшталт природознавства зумовило утилітарний принцип моральності, що орієнтувався на задоволення. Так само на раціональних засадах російський матеріаліст прагнув перебудувати суспільство.

П.Юркевич аргументовано спростував претензії матеріалізму на незаперечність обґрунтування істини. До матеріалізму він підійшов з історичних позицій, порівняв матеріалізм в античну добу з матеріалізмом антропологічним. Водночас мисленик наголосив, що російський матеріаліст, «котрий так багато говорить у своїх статтях про природничі науки, не має ясного уявлення про їхній метод та про їхній предмет», бо «науки дослідні...займаються явищами й не торкаються питання про метафізичну сутність речей». Інакше кажучи, природничо-наукове пояснення людини не замінює філософського пояснення, що треба мати на увазі. Твердження про неспроможність метафізичного пояснення істини безпідставні.

Як зазначає мисленик, спроби новітнього матеріалізму узалежнити душевні явища від фізіологічних безпідставні, бо душа не піддається спостереженню -- в ній проявляється індивідуальний первень. Ще жодному філософові не вдалося обґрунтувати загальні закони душевного життя. Саме тому наука про людський дух спиралася на метафізичні засади. Ідеалістична метафізика намагається осягнути людський дух у світовій системі. На противагу йому природознавство не претендує на подібну всеохопність. Отож, концепція Н.Чернишевського хибна не лише теоретично, а й не спроможна з методологічного погляду, бо її моністичне тлумачення людини засвідчує філософське невігластво, бо не тільки спрощує, а й вульгаризує філософські проблеми людини. П.Юркевич зазначає, що «пояснювати духовне начало через матеріальне неможливо, тому що саме це матеріальне начало лише у взаємодії з духом є таким, яким ми знаємо його у наших досвідах».

Мисленик піддав критиці не лише теоретичне тлумачення людського духу російським матеріалістом, а й практичні висновки з нього. Намагання Н.Чернишевського уподібнити духовну людську діяльність і поведінку тварин з теоретичного боку безпідставне тому, бо тварина виступає як представник певного роду з його нездоланими інстинктами, а людський дух вільний щодо вибору цілей і оцінки своєї діяльності. П.Юркевич пояснює: «Тварина є не особистістю, а екземпляром породи, й про це вона *знає*. Знаменно, що найбільш хижі тварини, згідно з невідомим нам інстинктом, не нападають на тварин *своєї* породи з тією метою, щою живитися їхнім м'ясом. Так само ми маємо очікувати, що розвиток їхній буде однаковий і одноманітний, як зумовлений лише загальними властивостями породи».

Зв'язок людини з людським родом визначається не лише фізичними, а й моральними чинниками. Якщо самосвідомість тварини перебуває на емпіричному рівні, то людська самосвідомість проявляється у двох формах: 1) критичному осмисленні свого емпіричного стану і 2) розвитку на основі розуміння істини, проникнення в метафізичну сутність речей. Як зазначає П.Юркевич, «люди мають цілі, різноманітні до безконечності, вони знаходять задоволення у предметах і діяльностях, які різняться між собою, як вада та чеснота, зло та добро, земля та небо».

Порівнюючи людину й тварину під моральним оглядом, П.Юркевич не заперечує, що навіть допускаючи певну моральність інстинктів, дії тварини скеровує користь, цебто утилітарний підхід, а не ідеї істини чи добра. Тварина не спроможна поглянути на себе збоку, поглядом іншого, що властиве людині, якій властиве самооцінювання. Якщо Н. Чернишевський шукає спільності в діях тварин і людей, то наш мисленик акцентує на їхніх відмінностях.

Не погоджується П.Юркевич з антропологічним матеріалізмом щодо детермінації духовного світу людини зовнішніми чинниками, обставинами, бо таке трактування фактично заперечує свободу вибору людини. Джерелом справді моральних вчинків мисленик вважає любов. Водночас він виступає

проти зведення моральності вчинку до її розумності, що, до речі, проповідував Н.Чернишевський у своєму романі «Что делать?», насамперед в образі Рахметова як «особливої людини. Як твердить автор роману, його герой завше точно виконує обов'язки, не піддається жодним почуттям, ні проханням.

Антропологічний матеріалізм спрощено підходить до взаємозв'язку окремого й загального, підпорядковує все добру й користі, встановлює певну ієрархію. На її вершині стоїть інтерес усього людства, далі – загальний інтерес нації, а за ним -- інтереси станів залежно від їхньої чисельності. Отож, виходить: у діяльності індивіда розумне (й моральне) лише те, що відповідає інтересам спільнот. На противагу такому погляду П.Юркевич захищає моральне право особи, що визнає весь цивілізований світ. Намагання підпорядкувати інтереси особи інтересам більшості фактично орієнтується на кількісні критерії, що не відповідає вимогам справедливості. У певних випадках поведінка більшості може бути аморальною порівняно з моральною поведінкою особи.

Раціоналістичний погляд не може пояснити джерел моральності, бо людина визначає свою діяльність власними міркуваннями. Моральність народжується глибиною сутністю духа. Заперечуючи принцип «розумного егоїзму» Н.Чернишевського, яким визначає свою поведінку вже згаданий Рахметов у романі «Что делать?», наш мисленик наголошує на не-поєднаності понять «егоїзм» і «розумність», бо егоїзм і утилітаризм перебувають поза межами знання. Він зазначає, що пізнання має на меті досягнення істини, а у вчинках панує ідея добра. Егоїзм спрямовується на задоволення особистих потреб, що зрештою веде до нехтування інтересами людства. Зрештою, такий підхід суперечить підходу самого антропологічного матеріалізму. Водночас він виводить поза межі моральної діяльності людські почуття, зокрема радість і страждання. Людина не може трактуватися як машина, що має виконувати абстрактний обов'язок.

Як мисленик П.Юркевич виступив проти тенденцій в інтелектуальній сфері тодішньої Росії, коли, спираючись на досягнення природознавства, антропологічний матеріалізм намагався заперечити метафізичне трактування людини. Мета очевидна: це – спроба пояснити на основі механічних законів людську поведінку, щоб могли керувати нею і водночас суспільством задля досягнення певних політичних цілей. У таких умовах наш мисленик створив завершену філософсько-антропологічну концепцію під назвою «філософія серця», яка відтворює українські філософські традиції.

Коли йдеться про заслуги П. Юркевича, то треба наголосити, що він усвідомлював хибність тодішнього раціоналізму, який згодом піддали критиці західні філософи. Його філософське вчення розвивалося на основі Святого Письма, а також української духовної культури, яка зазнала впливу Києво-Могилянської академії. Мисленик спирався на філософію Платона й Канта. Як вже було сказано, лише П.Юркевич був на рівні тодішньої світової філософської думки на цілу Російську імперію. Проте його «філософію серця», характерну для української духовності від часів великокняжої Київської імперії, не могли сприйняти в тодішній Росії, де панував «базаровський тип» філософування, що був представлений антропологічним матеріалізмом Н.Чернишевського.

П.Юркевича можна вважати безпосереднім спадкоємцем Г.Сковороди, а також філософських ідей його краян М.Гоголя й Т.Шевченка, хоч він і не посилається на їхні твори, не згадує їх. Водночас треба зазначити, що всі вони сформувалися як мисленики під впливом Святого Письма. Якщо за життя П.Юркевич зазнав нападів з боку прихильників антропологічного матеріалізму, а за часів тоталітарного режиму був замовчуваний, то після відновлення незалежності України він заслуговує на почесне місце в історії української філософської думки.

## 5. Філософія мови Олександра Потебні

За тоталітарного режиму **Олександра Потебню** (1835-1891 рр.) трактували лише як «українського і російського філолога», вузького спеціаліста-лінгвіста, а вся його спадщина зводилася до проблем мови і мислення. Як філософ, він згадувався зрідка, а його філософські погляди замовчувались. Проте мисленик впливав не лише своїми поглядами, а й своєю особою. Як професор, він відзначався широтою поглядів, глибиною проникнення в сутність явищ, впливав на слухачів не так логікою викладу, а більше переконанням і настроєм. Слухачі відзначали ерудицію і гнучкість розуму, цілісність світогляду і бездоганною моральністю

Наш мисленик працював над проблемами філософії мови. Він обґрунтував свою філософську концепцію, спираючись на питання, сформульовані німецькою філософією й мовознавством. Свої дослідження О.Потебня розпочав з пошуку відповіді на питання про взаємозв'язок мови і мислення. Вчений доходить висновку, що мова не лише відображає думку, а й творить нову. Слово належить не лише мовцеві, а й слухачеві, бо воно має певну об'єктивну основу, певний зміст, береться як сукупність внутрішньої форми і звуку. Перебуваючи у вічному творенні, мова має дві сторони: вона об'єктивна щодо того, хто пізнає, а її ставлення до світу -- суб'єктивна.

Мова наближає думку до об'єктивної істини -- в цьому її евристична функція, бо вона оформляє не тільки пізнання світу, а й самопізнання. Як зазначає О.Потебня, наша думка за змістом є або образ, або поняття. Образ існує в мистецтві, а поняття стосується науки.

Учений аналізує вплив мови на мітологічну свідомість, яка властива всім часам. Міт започатковує духовність, що відтак еволюціонує як мистецтво чи наука. Мітологічне мислення пов'язане з тим, що образ предмета не відокремлюється від самого предмета, суб'єктивне від об'єктивного, внутрішнє від зовнішнього. Людина створює міт тоді, коли нема інших пояснень певних явищ чи існують прогалини в системі знань.

Коли ж є інші пояснення певних явищ, зокрема наукові, тоді міт втрачає ґрунт

Крім категорій *мови, мовлення і мислення*, О.Потебня широко використовував такі поняття, як *народ і народність, нація і національність, націоналізм та інтернаціоналізм, денаціоналізація*. Мова творить *народний дух*, народний дух втілюється в *національній ідеї*, національна ідея зумовлює *національне хотіння*, а національне хотіння формує *національну волю і дію*. Отже, **народ відрізняється від аморфної збірноти людей власною мовою, якою він відрізняється також від інших народів**. Народ -- це мовна єдність. Водночас народна єдність – це історичний рушій і засіб для інших зв'язків, зокрема єдності віри, освіченості тощо. Мова – це не лише зміст абстрактної думки, а й форма того, що визначається цією думкою. **Без мови не може формуватися національна свідомість**. Інакше кажучи, **без мови нема нації**. Втративши рідну й сприйнявши чужу мову, народ перетворюється в населення без духовної самостійності. Мова перетворює первісні домовні елементи думки і лише тому вона може розвиватися на власній основі.

З цього впливають роздуми О.Потебні про долю рідного народу. Ще на початку шістдесятих років дев'ятнадцятого століття він захоплювався питаннями національної історіософії, визначив низку питань, що вимагають відповіді, зокрема такі: «Що таке Люблінська унія? Ступінь її зв'язку з вимогами українського народу? Змагання, що їх висловив наш народ у козацьких війнах щодо Польщі, Москви, внутрішнього устрою? Чи є тепер потреба в злуці з великоруським народом? Якщо є, то які умови? Що говорить полякам Коліївщина? .. Наші батьки й діди були тверді в своїй народності мимохіть; не будучи національно свідомими, вони могли не залишатися українцями, але ми можемо бути міцними тільки свідомістю своєї відрубності».

Треба зважити, що вчений і мисленик використовував тодішню наукову термінологію, тому зміст його категорій може не збігатися із сучасним його

трактуванням. Критичне переосмислення досягнень тодішньої європейської думки допомогло О. Потебні обґрунтувати оригінальні погляди на проблеми мовознавства. Учений подає власне розуміння понять *народу, нації, народності, національності, взаємозв'язку націоналізму й інтернаціоналізму, денационалізації* з її згубними наслідками тощо. Він пише, що «слово «народ» перейшло від абстрактного і, може бути, одиничного значення (народжене, людина) до збірних понять чисельності людей, простолюддя і нації». Наголошуючи на особливостях понять *народність* і *національність*, О.Потебня зазначає, що поняття *народність* втілює різність народів і при певній спільності з ідеєю *національності* не збігається з нею.

На думку О.Потебні, ідея національності виникла в наш час всупереч успіхам цивілізації, бо національні потуги протистояли уніфікації. Проте їхня протидія була не лише прогресивна, а й реакційна, що підтверджує зіставлення слов'ян з німцями. Слов'янам властива гіпертрофована любов до всього свого, що призводить до згубних наслідки, які вчений називає «злочинами проти людства». Йдеться до протиставлення «німецькій освіченості», під якою розуміють західноєвропейську освіченість загалом, і потенційне прагнення зберегти варварство. Водночас учений оцінює як прогресивне прагнення німців до національної єдності.

Народність характеризує основний внутрішній зв'язок народу як спільноти. Використання народності у внутрішній і зовнішній політиці появилось пізніше, коли почали експлуатувати народну силу. Як пише О.Потебня, «так звана «нова національність» проявляється не формою, а певним змістом, значна доля якого є обман, набуток темної маси». Ідея національності передбачає своєрідний месіанізм як наслідок національної гордості, що веде до надмірної переоцінки свого народу або до пророцтва про його особливе призначення. Водночас ідея національності, як зазначає О.Потебня, «одна лише здатна пробудити любов до науки і мистецтва, так і громадські пориви».



Освіченість розмиває роз'єднаність народів. Продукти розумової діяльності одного народу без істотної шкоди для них можуть перекладатися іншими мовами, що сприяє зростанню всесвітнього значення такого народу для розвитку цивілізації. О.Потебня зазначає: «Запозичення чужорідного змісту, відокремленого від своєї форми, не може бути від форми, не може бути шкідливим для народності з тієї причини, з якої взаємне розуміння між окремими особами не тягне за собою розумової і моральної одноманітності».

Досліджуючи філософські проблеми мови, О.Потебня обґрунтовує особливості сприйняття рідної мови порівняно з чужими. Чуже слово породжує інше уявлення, ніж слово з рідної мови. При вивченні чужої мови сприймаються насамперед звуки, а не зміст слів. Наш вчений не погоджується з гіпотезою, що, раніше чи пізніше, приміром, через кілька тисяч літ, народи «зіллються в одну вселюдську народність» з однією мовою. Прихильники однієї вселюдської мови вважають, що вона відповідає вищим інтересам людини так само, як створення штучних умов для вирощування в північних місцевостях тропічних плодів. На користь цього начебто свідчить посилення логічного елемента як вселюдського і послаблення елемента звукового, а розвиток перекладацької справи веде до «виникнення» якогось «спільного новоєвропейського синтаксису», що звужує специфіку різних мов».

Проти такої концепції О.Потебня має вагомі аргументи. Насамперед учений наголошує на особливостях людини як самодіяльної істоти. Щоби повторити дії когось іншого, треба бути тотожним йому і перебувати в тотожних умовах. Навіть виховання не спроможне знеособити людину, хоча воно надає їй більше енергії, знань, почуття справедливості. Усе, що стосується людини, властиве також народу як сукупності людей. Особистість не може існувати відчужено від народності.

Поширення культури одного народу серед іншого народу не може об'єднати їх, бо конкретні явища не піддаються холодним висотам абстракцій. Як приклад учений згадує «мандрівні повісті» з однаковими

мотивами. Різні народи надають їм своєї специфіки залежно від певного часу. Не заперечило такого розвитку навіть християнство. Вчений пише, що «єдине в собі і незмінне християнство розлилось по цивілізованому світі», але «християнство як первісно певний збудник зумовило виникнення цілої низки християнств дуже різних між собою, якщо розглядати їх конкретно. Є не лише східне і західне, а й російське, польське, німецьке християнство і навіть німецькі християнства. Вся сила в тому, щоби не сприймати своїх абстракцій за сутності, що однак робиться, коли розглядають, приміром, християнство незалежно від середовища, в якому воно проявляється».

Наш учений стверджує, що філологи могли би придумати одну цілком штучну, найлегшу і найпростішу спільну мову лише при умові, «якби мови були тільки засобами позначення думки вже готової, яка виникла поза ними». Як відомо, спроби створити таку мову були: найвідоміший серед них проект мови *есперанто*. О.Потебня зазначає, що «мови тому тільки служать позначенням думки, що вони є засобами перетворення первісних, домовних елементів думки і тому можуть бути названі засобами творення думки». Існують вселюдські і племінні властивості мов. Вселюдські властивості позначають членороздільність і відтворення думки системою символів. Відсутність «граматичної і лексичної категорій, що обов'язкові для всіх мов», зумовлює їхні племінні властивості. Як пише вчений, «мова – це не тільки відома система способів пізнання... Мова є водночас шлях усвідомлення естетичних і моральних ідеалів, і в цьому відмінність мов не менш важлива, ніж у ставленні до пізнання». Заміна різних мов однією вселюдською мала б негативний вплив, спричинивши падіння рівня мислення.

Учений порівнює мову із зором. Найменші зміни в будові ока і функціонуванні зорових нервів неодмінно впливають на все світоспоглядання людини – так само найменші зміни в будові мови спричиняють інші комбінації мовлення. Висновок О.Потебні підтвердили негативні наслідки для нашої мови російської мовної інвазії.

У цьому контексті цікаве ставлення вченого до так званої *двомовності*, що нав'язувалася за компартійного режиму усім неросійським народам, бо москалі могли залишатися одномовними. Дослідник зазначає, що «людина, яка розмовляє двома мовами, переходячи від однієї мови до іншої, змінює водночас характер і напрям плину своєї думки». О.Потебня наголошує, що знання двох мов у ранньому дитинстві шкодить, бо ускладнює цілісність світосприймання, роздвоює системи зображення і спілкування, заважає науковій абстракції, тому діти мають навчатися рідною мовою. Якщо мова школи відрізняється від мови родини, то замість їх гармонії виникає боротьба. Вчений не схвалює двомовності соціальних класів однієї нації чи її цілих народів.

У науковій спадщині О.Потебні велика увага приділена проблемі денаціоналізації, що спрямована проти своєрідності нації. У понятті *нація* він розрізняє її *зовнішні прояви* і «*містичне ядро*». До *зовнішніх проявів* нації віднесені спільна мова, спільна територія, спільність історико-культурних переживань, бажань і мрій. «*Містичне ядро нації*» зберігається об'єктивно в підсвідомих глибинах етносу, а розвивається завдяки праці окремих особистостей. Для українців такою особистістю є насамперед Тарас Шевченко.

Своєрідність народу залежить від його внутрішніх і зовнішніх зв'язків. Коли починають переважати міжнародні зв'язки над внутрішніми, народ починає занепадати, втрачати своєрідність, цебто спільнота денаціоналізується. Як наслідок перериваються народні традиції, насамперед мова, що починає трактуватися як другорядний чинник у житті національної спільноти. Саме до такого рівня зведена українська мова в Україні, хоч українська нація вважається титульною в державі. Проте О.Потебня наголошує, що денаціоналізувати повністю можна лише окремих представників, а не цілу спільноту.

Водночас О.Потебня зазначає, що «люди, як правило, добровільно не відмовляються від своєї мови, між іншим, з огляду на позасвідомий страх

перед спустошенням свідомості». Водночас поглинена народність вносить до свого антипода первні розпаду, а її вплив залежить від чисельності, моральної сили і своєрідності такої народності, як і, навпаки, протилежної народності. Проте, як вже зазначалося, вчений не завжди використовує чіткі поняття. Приміром, слов'янські мови він називає «наріччями» в «загальнослов'янській мові» і водночас трактує «російську мову» («русский язык») як «сукупність російських («русских») наріч», пише про «європейські мови арійського племені» і про «арійські мови».

Денаціоналізації протидіє рівень освіченості. Бо освічена людина набагато стійкіша в своїй народності, ніж простолюдин. Перед простолюдином вона має ту перевагу, що на останнього впливає лише частка народної традиції, а людина, обізнана з рідною літературою, розвивається в традиційному руслі народного життя. Цивілізація не лише не згладжує народних особливостей, а, навпаки, сприяє їхню зміцненню, бо полегшує підтримання зв'язків між різними частинами народності.

Ставлення О.Потебні до асиміляції однозначно негативне. Поглинання одного народу іншим не можна виправдати, бо в такому разі довелось би виправдати й людоджерство. Переможці трактують переможених як етнічний матеріал – і не більше. Проте переможець не виграс: витративши свої сили на поглинення переможеного народу, він сам починає розпадатися. Для денаціоналізованого народу вже розумова й моральна підпорядкованість створює несприятливі умови для його існування, бо «загалом денаціоналізація скочується до лихого виховання, до моральної хвороби». Проявами такої хвороби О.Потебня вважає «неповне користування наявними засобами сприйняття, засвоєння, впливу», «послаблення енергії думки», «мерзоту запустіння», «послаблення зв'язку памолоді з дорослими» і підміною його «слабкими зв'язками з чужими», «дезорганізацію, аморальність, спідлення».

Не втратили свого значення погляди О.Потебні на націоналізм і його зв'язки з інтернаціоналізмом. Вчений розрізняє два роди націоналістів:

перші («А») стоять на засадах тих, котрі поглинають; другі («Б») – на боці поглинюваних. Кого він зачисляє до перших націоналістів, можна судити з такого прислів'я: «Може, ти, москалю, і добрий чоловік, та шинелія (respective теорія) твоя – злодій». Вони упевнені в своїй зверхності, видаючи себе за втілення Провидіння чи розуму історії, гідність узалежнюють успіхом, а націоналістів «Б» трактують як ретроградів, бо начебто вони, надаючи перевагу «традиційному жаргонові перед мовою освічених, панівних класів, добровільно звужують обрій своєї думки, позбавляють свої розумові продукти доступу на світовий ринок». Такі міркування можна сприйняти як захист української мови і протест проти русифікації.

Націоналісти «Б» порівнюють націоналістів «А» з бур'яном, який глушить траву і пшеницю, перекладає «з хворої голови на здорову». Вчений трактує націоналізм «Б» як послідовний націоналізм, бо він «не хоче влади, яка підтримується насильством, і тому не має інтересу у збереженні невігластва й злиденності, в не допуску людей до джерел знань». Фактично під націоналізмом «А» слід розуміти шовінізм й імперіалізм.

Взаємини націоналізму й інтернаціоналізму О.Потебня передає парадоксом: «Послідовний націоналізм є інтернаціоналізм». На перший погляд, суперечність, але треба мати на увазі, що лише людина, яка шанує свою націю, не буде кривдити інших. Тільки послідовний націоналізм вважає природною національну розмаїтість людства. Прагнення до самореалізації нації ґрунтується на національній ідеї. Національна ідея сприяє консолідації спільноти, пробудженню її волі й цілеспрямованості дій. З правом національних культур як правом народів на самостійне існування і розвиток учений пов'язує «спробу усунути однобічність ідех національності й обмежити потяги до онімечення, оросійщення і т. ін.» Проте «ідея національності» розглядається генетично, а також у комплексі взаємозв'язків.

Вчений досліджує особливості взаємозв'язків особистості, людських спільнот і людства в цілому. Він пише, що людська діяльність дає «дві мети: зберегти себе (діяльність егоїстична) й інших (сім'ю, рід, плем'я, народ та ін. – діяльність, що впливає з любові до інших)». Важливе значення для націософії має такий висновок О.Потебні: «Ключ до розгадки явищ особистого, сімейного, родового, племінного, народного життя прихований глибше, ніж в абстракції, що називається особистістю. Звідси впливає, що протиставлення реальності народу ідеальності людства є досить поганим ліком від непомірних претензій національної ідеї, що видає себе за загальнолюдську». Нині такі претензії проявляються в російській національній ідеї, що завжди була й залишається імперською з відповідними висновками.

Як учений О.Потебня сформувався під впливом передової західноєвропейської науки й філософської думки, що дало змогу оригінально підійти до дослідження мови і нації, пов'язаних з ними проблем, створити філософське вчення про мову.

## **VI.**

### **СУЧАСНИЙ ПЕРІОД УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ**

Цей період розпочинається в останній чверті дев'ятнадцятого століття. Виокремлення його в історії української філософської думки зумовлене тим, що вона розпочинає розвиватися в руслі тодішньої західноєвропейської філософії і характеризується різноманітністю течій. Отож, намагання вважати цей період як романтичний не має під собою жодних підстав, що засвідчує перелік наших мислеників.

На жаль, розвиток української філософської думки був перерваний у двадцятих роках минулого століття після московсько-більшовицької окупації наших земель. Вона могла вільно розвиватися лише в країнах поселення українців аж до проголошення незалежності України 1991 року.

#### **1. Соціальна філософія Михайла Драгоманова**

В історії української духовної культури **Михайло Драгоманов** (1841-1895 рр.) посідає особливе місце. Як мисленик, історик, соціолог, політолог, він піднявся до європейського рівня. Його вплив на національну свідомість українців не можливо переоцінити. Зрештою, як учень М. Драгоманова виходив на національну й світову арену великий письменник і мисленик Іван Франко. Він – рідний брат письменниці й етнографа Олени Пчілки, дядько поетеси і драматурга Лесі Українки.

Народився М. Драгоманов у місті Гадячі, на Лівобережній Україні, де інтелігенція була сильно помосковщена, хоч ще недавно пишалася традиціями козацької держави Гетьманщини. Після закінчення Київського університету в 1863 році він працював у ньому приват-доцентом і доцентом, брав активну участь у роботі київської «Громади». Особистим наказом царя Олександра II у 1875 році був позбавлений університетської посади і змушений емігрувати за кордон. З 1889 року працював професором Вищої школи (згодом – університету) в Софії (Болгарія), де й помер у 1895 році.

Як мисленик М. Драгоманов належить до найсуперечливіших постатей у національній історії. І. Франко характеризував свого вчителя в молодості парадоксально: як українця за походженням і росіянина за національністю. Однак треба зважити, що мисленик зважав на особливості тодішнього розвитку України під гнітом царської Росії. Він не бачив політичних сил для відродження нашої незалежної держави. Проте до ідеї такої держави М. Драгоманов поставився скептично навіть тоді, коли галицькі радикали поставили таке програмне завдання. У цьому переконує його оцінка брошури публіциста Ю. Бачинського «Україна irredenta».

Світогляд М. Драгоманова зазнав значних змін: від прихильника ідей Кирило-Методіївського братства він еволюціонував до позитивізму О. Конта, Г. Спенсера, П. Прудона, виступав проти монізму, ідеалістичного й матеріалістичного, в філософії. Відповідно до позитивістської ідеї прогресу вчений вважав, що природі й суспільству властиві розвиток і рух, еволюція й динаміка. На цьому ґрунтувалися його соціально-філософські й політичні погляди, що сформувалися під впливом прудонівського соціалістичного анархізму. Саме цим зумовлене ставлення М. Драгоманова до національних проблем. Для нього проблеми національного розвитку обмежуються насамперед сферою культури. Мисленик пише: «Головне діло – поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб...» Дотримуючись ідеї поступу як найвищого здобутку європейської думки, М. Драгоманов вважав, що мета цього поступу -- втілення ідеалів лібералізму й соціалізму. Найвищим ідеалом людства, на його переконання, має стати анархічний лад як добровільна асоціація гармонійно розвинених осіб з мінімальним примусом. Він переконаний, що «наша Україна, котра не має ні свого попівства, ні панства, ні купецтва, ні держави, а має доволі розумне од природи мужицтво, залюбки прийме науку про безначальні й товариські порядки, що через те на тій Україні варто працювати громадівцям, а найбільше тим, котрі зросли на Україні». Мисленик сподівається, що, з одного боку, такі освічені люди ще



не відірвані від свого мужицтва, тому протистоять притяганням «в бік московський, польський, угорський, німецький», а з другого боку, голом європейського світу має присоромити таких людей, які навчалися на кошті українського мужицтва. З такої позиції впливає настанова М. Драгоманова, який наголошує, що в інтересах українського народу письменні українці, «котрі не хочуть, щоб дедалі все більше Україна й її мужицтво тратило свої сили, мусять зрестись не йти з України, мусять упертись на тому, що кожний чоловік, вийшовший з України, кожна копійка, потрачена не на українську справу, кожне слово, сказане не по-українському, -- єсть видаток з мужицької скарбниці, видаток, котрий при теперішніх порядках не звернеться в неї нізвідки».

Підхід М. Драгоманова не означає національної замкненості, бо спирається на досвід інших народів і досягнень світової науки. Як прихильник еволюційного розвитку і противник бунтів та повстань, він підтримує переміни «знизу вгору», а не навпаки. Зрозуміло, такі переміни вимагають копіткою праці в низах, «проповіді словом». Негативне ставлення до повстань вчений пояснює тим, що вони породжені «ненависною неправдою» або впливами «чужих громад і людей».

Україні доведеться розв'язувати такі завдання, що актуальні для інших народів. М. Драгоманов акцентує на початковому навчанні дітей. Проте інші народи можуть спиратися на допомогу держави, чого українцям очікувати марно. Йдеться також про роль преси, друкованого слова взагалі. Водночас М. Драгоманов недооцінює ролі релігії в духовному оздоровленні народу, тому закликає розпочати широку пропаганду «проти кореня віри й попівства за поміччю науки природної й громадської». Звісно, абстрактний підхід вченого не відповідав тодішнім конкретним завданням, що стояли перед українським народом. По-перше, треба розрізняти роль релігії й попівства в духовній царині. Релігія сприяла моральному оздоровленню народу, який терпів жорстокий гніт московських окупантів, а вони нав'язували поневоле українцям агресивне (і нерідко – аморальне)

попівство. По-друге, як переконала історія західноукраїнських земель, національне духовенство посідало передові позиції не лише в моральному, а й в інтелектуальному розвитку народу, який М. Драгоманов ототожнював з мужицтвом. Греко-католицькі священики стояли на чолі осередків товариства «Просвіта», сприяли створенню національної молодіжної організації «Пласт». Без галицького духовенства не уявити діяльності товариства «Рідна школа», різних кооперативних організацій. Отож, саме духовенство не лише «проповіддю словом» створювали передумови для перемін «знизу вгору», на що орієнтував М. Драгоманов. Як зазначили відомі національні діячі на царині духовної культури Є. Маланюк і В. Янів, такі осередки формували на українських землях «державу в державі», що підтвердили наступні події. Звісно, без діяльності «Пласту» як національної скаутської організації не можна говорити про майбутній Легіон Українських Січових Стільців.

З поглядів позитивізму М. Драгоманов підходив до оцінки праць вітчизняних істориків. Найголовніша їхня вада, вважає вчений, -- це методологія, бо вони не спираються на досягнення західноєвропейської філософії історії, намагаються обходитися без жодної філософії або триматися «в якомусь вузькому, провінціальному та до того й зовсім неясному, плаксивому романтизмі». М. Драгоманов зазначає: «Правдиво науковий, широкий погляд на історію України мусив би показати нашій громаді й чужим, як фатальні національно-крайові задачі українські сповнялись і під чужими урядами і як поступ цивілізації на Україні, навіть і в чужій формі, вів до того, щоб виготовити ґрунт для свідомого українства. Через це виявилось би краще й те, наскільки Україна могла цивілізуватись сама й послужити для всесвітньої цивілізації при повній самосвідомості й автономії, до котрих вона поривалась не раз і котрі вона тепер може досягнути на дорозі всесвітнього поступу».

Проте українцям доводилося боротись за національне виживання. Позбавлений власної верстви освічених людей, український народ не

мирився з підневільним становищем і за останні триста років неодноразово намагався звільнитись з-під чужого панування. Повстання засвідчували великі зрушення в свідомості народу, серед українців росло «знаття про те, що вони особня порода людей, незважаючи на підданство якій державі або на саму віру», тому «вони всі мусять бути вільними й стати всі вкупі й спілці».

Хиби української історичної науки стосуються насамперед козацької доби. По-перше, наше козацтво треба досліджувати в європейському контексті, а не лише з погляду національного, «надто перемішаного з православним», а «ще й хвилевого стану людності». По-друге, «треба оглянути історію нашу сукупно в усі її доби: княжо-городську, феодално-литовську, пансько-польську, козацьку, царсько-російську (з віділом цісарсько-конституційно-австрійської)». По-третє, кожну з названих діб слід характеризувати, «звертати увагу на зріст чи упадок людності, господарства, порядків і думок громадських і державних, освіту, пряму чи косу (посередню.—*О.Г.*) участь українців усяких класів чи культур в історії й культурі європейській». Фактично М.Драгоманов обґрунтовує засади вітчизняної історії, застерігає дослідників української нації: Наука ж про свою національність стане на міцний ґрунт, коли всевітній порівняльний метод встерегатиме досліджувачів від скорих і поверхових поглядів, які робили старі націоналісти...» Вчений оцінює негативно праці «Дві руські народності» М. Костомарова і «Три національні типи народні» В.Антоновича, які започатковували вітчизняну етнопсихологію. Звісно, тут ідеологічні орієнтації мисленика переважали над започаткованими теоретичними засадами його попередників.

Виступаючи за визволення свого народу, М.Драгоманов зупиняється на півдорозі, бо супроти тих, хто намагається «заложити свою державу або які-небудь дуалізми», протиставляє старання «розбавляти усяку державну силу й прямувати до волі кураєвої й громадської вкупі з усіма іншими країнами й громадами». Вчений переконує, що треба здобувати волю для громадян, а не домагатися для України «централізованих особних державних порядків».

Українські громадівці, як переконує М. Драгоманов, матимуть ворогів двох типів: одні з них виступатимуть проти громадівства, а інші – проти українства. Проте прихильник позитивізму доходить до романтичних прогнозів, які спростували або скоректували події початку двадцятого століття. Він сподівається на прихильність «недержавних пород в Росії, зокрема фінів, естонців, латишів, молдован, кавказців і т. ін., а в Європі – підтримки «людей менших і недержавних пород, таких, як, наприклад, західні слов'яни, волохи, провансали, каталонці, бретонці, фламандці, ірландці і т.ін., котрих доля най подібніша до нашої і серед котрих впорядковуються тепер скрізь гурти, подібні українській хлопоманії або й громадівству».

Сподівання М. Драгоманова не оправдалися. По-перше, проект «широкої спілки всеєвропейських демократичних гуртів» на практиці виявився ілюзією. По-друге, як підтвердила історія, деякі зі згаданих народів втратили історичні шанси на право називатися націями. По-третє, наш мисленик нехтував досвід сусідніх народів, які створили власні незалежні держави або боролися за їх створення. По-четверте, подібний підхід не тільки орієнтував на якусь утопічну концепцію, а й нав'язував українцям національну зневіру, прирівнюючи велику європейську націю до народів, роль яких у минулі віки була *майже не* помітна або й *не* помітна.

М. Драгоманов закликав українців відмовитися від імпульсивності й романтичної емоційності національного руху, поставити його на науково-теоретичну базу, щоб дослідити своє минуле і створити належні умови для піднесення просвіти народу: від культурно-літературної праці перейти до боротьби за політичні свободи, зокрема за конституцію, а далі – за розв'язання соціальних потреб. Така поступовість, на його думку, дасть змогу розв'язати проблеми свого народу і водночас сприятиме його національному самоусвідомленню, щоб нація могла посісти належне місце в світі. Інакше – намагання вести політичну роботу серед людності з нерозвиненою національною свідомістю завдасть лише шкоди.

Такий позитивістський підхід пов'язаний з недооцінкою в історії ролі суб'єктивного фактора. Логічно він вів до такого стану, який емоційно передбачив Т.Шевченко:

« ... Як Україну злії люди  
Присплять, лукаві, і в огні  
Її, окраденую, збудять...»

Низький рівень національної самосвідомості українців був однією з основних причин поразки національно-визвольних змагань 1917-1921 років, хоч інші народи, набагато менші чисельно від нашого, колишньої Російської імперії змогли відродити свої національні держави, бо вони не орієнтувалися на «широку всеєвропейську демократичну спілку». Згодом Д.Донцов назвав подібну позицію *провансальством*, бо вона орієнтувала на національний суїцид. До речі, саме така доля провансальців як ще недавно потенційної нації.

М. Драгоманов досліджує процес національного самоусвідомлення українців у часовому і просторовому вимірах. Мисленик доходить, на перший погляд, парадоксального висновку: українці усвідомлюють свою окремішність, «не люблять і панування над собою чужих держав», але не мріють про свою державу. Причина в тому, що «*освічені люди на Уккраїні перестали бути українцями*», а мужицтво -- байдуже до своєї держави, бо воно не мириться з будь-яким начальством.

Національне самоусвідомлення українців мисленик пов'язує з вивченням минулого, насамперед «старої козаччини». Як наслідок зародилася думка про повернення козацької волі. На українських землях, поневолених Москвою, серед невеличких громад і письменник людей народилася думка про спільність і волю своєї України, а серед мужицтва – мрія про землю й волю. У таких умовах перед інтелігенцією постало питання про доцільність з'єднати «наше мужицтво з великою сіткою наукових і громадських думок європейських людей». Під владою Габсбургів про національне самоусвідомлення українців доцільно говорити від польського

повстання в середині дев'ятнадцятого століття, коли письменні галичани зрозуміли, що вони не поляки, а разом з українцями під російським поневоленням становлять один народ. Найгірше з національним самоусвідомленням української людності в Закарпатті, що поневолене Угорщиною, бо там духовенство мадяризоване.

У всіх частинах України мужицтво сподівається, як вважає М.Драгоманов, на свої громади. Воно не пов'язує своїх домагань із заснуванням власної держави, бо начебто такий шанс втрачений -- і українцям марно сподіватися допомоги від чужих держав. Єдиний вихід для українців: здобувати волю для громади. Вчений розрізняє два поняття – *національність* як спільноту і *державну єдність національності*. Як приклади він згадує небажання швейцарських італійців приєднуватися до Італійського королівства, а також негативне ставлення німців Ельзасу й Лотарингії до Німеччини, хоч насправді йдеться про винятки, а не про правило чи тенденцію. Так само не можна визнати нормальним те, що під російським пануванням навіть «патентовані українофіли» пишуть свої наукові твори по-московському. По-перше, «українофіли» -- це ще не українці, по-друге, україномовних видань у Російській імперії не існує, а по-третє, не можна визнати нормальним те, «що всі ті інтелігентні українці зовсім не так почувають свою відрубність від москалів, як, напр[иклад], поляки».

З позитивістських позицій М.Драгоманов порівнює два поняття *цивілізація* («цивілізаційний період») і *національна ідея*. З цим пов'язане його ставлення до націоналізму і космополітизму. Він пише, що «українству, т.е. націоналізму серед народу зовсім хлопського, усього б легше стати не націоналізмом, а тільки однією з форм космополітичного народовства – так воно й буде, надіємось; вже Шевченко дає право для такої надії». Проте таке трактування Т.Шевченка упереджене: воно не зважає на те, що в творчості поета надія на державне відродження України не вмирала.

Аналізуючи взаємини українців з москалями, М. Драгоманов ставить на перше місце права людини, а не права української нації, щоб не дратувати сусідів. Проте він не заперечує «**дороги політичного сепаратизму**» при умові безперспективності співпраці і співіснування двох народів в одній державі, якщо вдача москалів «противна всякій вольності й поступові». Вчений ставиться скептично до «сервілізму перед деспотизмом у Росії» в надії на права для українців. На його думку, українська політика має виражати «в культурі – раціоналізм, в політиці – федералізм, в соціальних питаннях – демократизм».

Підхід до розв'язання національного питання М. Драгоманов сформулював у такому положенні: «Коли ж ми станемо при думці, що головне діло – поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб, тоді ми певні, що послужимо добробутові й просвіті нашого народу, а вкупі з ним і його національності: охороні і зростові того, що в ній є доброго». Подібний підхід був панівний у тогочасній Європі, але незабаром суспільно-політичний розвиток змусив внести корективи.

## **2. Філософські погляди Івана Франка**

Для видатного письменника і мисленика **Івана Франка** (1856-1916 рр.) авторитетом була «позитивна філософія, що базується на найновішому природничому знанні». Звідси – Франкова критика філософських поглядів Гегеля, Шопенгауера, Ніцше і подібних як до чисто розумових конструкцій, що не ґрунтуються на наукових фактах. Маркса він визнавав як вченого-економіста, а не філософа, вважав, що його матеріалістичний світогляд близький до банкрутства. «Назагал у Франка помітна еволюція від крайнього радикалізму до поступового націонал-демократизму» (А. Жуковський).

Свою світоглядну позицію мисленик називає *раціоналізмом*, що за основу свого підходу бере досліджені й описані факти позитивних наук. Щоправда, філософські погляди І. Франка виходять поза межі цієї течії, бо він спирався на дослідження різних філософських шкіл. Ще 1878 року І. Франко

написав працю «Наука і її взаємини з працюючими класами», в якій обґрунтовував свої погляди, зазначаючи, що «кожна наука, яка хотіла бути справжньою наукою, а не шарлатанством, повинна опиратися на фундамент фактів, спостережень, взятих зі зовнішнього світу». Насамперед він спростовує думку, що великі королі, вожді і завойовники творять історію, а «навпаки, що історія витворила їх самих», як продукти «попереднього розвитку певного народу», його економічних і політичних умов. Історія «має свої закони, згідно з якими котиться вічно і суворо, подібно до кам'яної брили, що скочується з верхівки гори». Рушієм суспільного розвитку мисленик вважає не тільки матеріальне життя людей, зокрема матеріальні інтереси, а й суспільні ідеали та ідеї. До поступу людства особливо спричинилися «два великі факти»: винайдення письма й винайдення друку.

Як зазначає І.Франко, «у філософів зустрічаємо різні поняття науки і її мети», хоч насправді «наукою можна називати тільки пізнання законів і сил природи, які проявляються всюди і як завгодно», а «поза природою нема пізнання, нема істини». Проте наука не зводиться лише до пізнання, а має «сповняти дві неодмінні умови: вчити нас пізнавати закони природи і вчити користати з тих законів, уживати їх у боротьбі з тією ж природою». Інакше кажучи, наука має дві сторони: знання і працю. Без їхньої єдності людина не може досягнути щастя як мети життя.

Вважаючи людину за «остаточну мету науки», І.Франко розрізняє два розділи науки: перший з них становлять *фізичні* науки, які намагаються пізнати зовнішній світ, а другий розділ охоплює *антропологічні* науки. Вони мають «за предмет дослідження саму людину від самого початку її появи на землі і всі віки її історичного життя, в тому числі нинішнє її життя, суспільний лад, внутрішні мотиви, діла та ідеали, до яких прагне». Мисленик не погоджується з тими, хто виділяє як третій розділ *теологічні* науки, бо вони побудовані на вірі, заперечують «всяке розумове доведення і з'ясування».



На думку І.Франка, фізичні й антропологічні науки становлять *одну цілість*, оскільки сама людина – це витвір природи і водночас діє на основі її законів. Особливе місце серед наук посідає математика, яка «висновує всі свої правила сама з себе і не потребує допомоги матеріалу з жодної іншої науки, -- навпаки, сама всім іншим наукам служить як допоміжний засіб, як матеріал». Відтак дослідник звертає увагу на *фізику*, «науку про мертву природу», яка «обіймає величезний матеріал, який все ж прагне звести до однієї сили, що рухає цілим всесвітом, а тільки для наших відчуттів з'являється в тій чи іншій формі».

Фізичні науки спираються на *біологію*, як «науку про життя в природі», що поділяється на ботаніку, зоологію, анатомію, фізіологію. У рамках цих наук вивчається й людина, «оскільки йдеться про її тілесне життя, народження, живлення і походження», що позначає перехід до антропологічних наук.

Появу *антропологічних* наук І.Франко пов'язує з тим, що людина «зазнає впливів від інших людей та від усього суспільства», тому «вона замислюється над життям тих людей, над їх суспільним ладом і порядком і, врешті, над своєю суттю і призначенням». Науки про людину й людське життя він вважає не тільки важкими, а й заплутаними. Людина задумується над своїм справжнім місцем у природі і в суспільстві, проблемами керування власним розвитком і засадами людського поступу, що має «найближчу мету – рівність і щастя всіх людей».

При аналізі антропологічних наук наш мисленик мимоволі звертається до катехізису, що означає все ж таки визнання *теологічних* наук. Йдеться про те, що людина складається з тіла і душі. Тіло людини – це предмети вивчення анатомії й фізіології як фізичних наук. Інакше з проблемами душі, які І.Франко називає духовними. Він пише: «Властивості духовні належать вже до антропологічних наук, бо вони вирізняють людину від решти тварин і від всяких інших створінь природи, вони надають їй здатність жити і

працювати спільно, мислити, відчувати, робити висновки і спостерігати; вони роблять її людиною в повному значенні цього слова».

Вчений зазначає, що таке саме місце, яке серед фізичних наук посідає найдосконаліша наука математика, серед антропологічних наук має наука логіка, яка «вкладає людське мислення в певні форми». Людську душу вивчає психологія, яка «розбирає всі духовні функції людини, але не формально, як логіка, а приймаючи до уваги їх зміст, причини, процес і наслідок». Без психології була б неможлива педагогіка як наука про виховання.

Після такого аналізу І.Франко зазначає: «Пізнавши саму себе(тобто пізнавши немов одну цеглину, мільйони яких складають все людство), мисляча людина підходить до пізнання того людства, а передусім до пізнання тої долі, яку вона пережила досі». Йдеться насамперед про такі науки як історія та етнологія. Найважчою й найважливішою наукою вчений називає суспільну економію, яка використовує матеріали всіх інших наук, «і лише наскільки яка наука має з нею зв'язок, настільки й можна таку науку назвати корисною». Суспільна економія «вчить, що єдиною основою людського щастя і добробуту є праця» і обґрунтовує доконечність «запровадження справедливого розподілу праці та її плодів».

Нарешті, І.Франко звертає увагу на етику, що вивчає основу моральності, зокрема такі поняття як істинність, справедливість, правда, приязнь і добро, і обґрунтовує засади етичного ідеалу, суть якого становить «сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові. До здійснення цього «високого етичного ідеалу», як «ідеалу любові, братерства і щастя всіх людей», зазначає мисленик, ще далеко, але «кожне слово, що ширить здорові, світлі думки поміж людьми, прискорює його».

Проблемам ідеалу присвячена також праця І.Франка «Поза межами можливого» (1900 р.). За тоталітарного режиму «дослідники» закидали, що «статті бракує політичної і теоретичної послідовності у вирішенні деяких

проблем, порушених у ній автором». Водночас йому приписували висновок, що начебто «лише на ґрунті класової боротьби» можливо розв'язати національне питання. Звісно, про такі питання в статті не йдеться.

Насправді наш мисленик спирається на засади філософії позитивізму в підході до здійснення національного ідеалу. Він зазначає: «Ціла історія нашої цивілізації, матеріальної і духової, се не що інше, як поступенне, систематичне і ненастанне відсування, віддалювання границь неможливого». На зламі двох століть, дев'ятнадцятого і двадцятого, простежується «певне переоцінення людських сил і здібностей» і навіть «певна віра в те, що границь можливості зовсім нема ніяких». Такий висновок суперечить так званому «здоровому хлопському розумові», який ставиться негативно до доказів, «що з нічого не може бути нічого, що матерія не може повстати з не матерії, а організм не може безпосередньо повстати з неорганічного тіла». Водночас такий «простий хлопський розум» вірить в різні заборони, як «ясні і натуральні». Отож, як зазначає І.Франко, «простий хлопський розум не може бути ніяким критерієм в питанні про межі можливого і неможливого, так як загалом у жаднім питанні, що вимагає дрібнішого досвіду і ширшої критики». Хоч дехто вважає такий розум простим і здоровим, він не може бути застосований у сфері суспільного життя, політики і соціології так само, як у справах математики, фізики, медицини й астрономії, в яких доконечність фахового знання не підлягає жодному сумніву.

Проблема можливого й неможливого стосується також нашого національного розвитку. Йдеться про відповіді на такі питання: «Що значить народне відродження? Які сфери матеріального і духового життя обіймає воно, а які повинні бути виключені від його впливу? Які цілі слід, а яких не слід ставити народному рухові? Які ідеали лежать у межах можливого, а які вибігають поза ті межі? І чи слід приймати ті межі як щось дане і незмінне, чи, може, слід товкти об них руками або й головами і старатися відсувати їх усе далі й далі?» Намагання відповісти на ці питання, ґрунтуючись «на

вбогім арсеналі «простого хлопського розуму», засвідчили, що такий підхід «може принести народному життю необчислені шкоди».

Мисленик піддає критиці підхід на основі «простого хлопського розуму» з методологічного погляду. Як з'ясувалося, прихильники такого підходу «несерйозно ставлять питання», відштовхуючись від протилежних засновків. І.Франко пише про спроби протиставити національно-економічні питання ідеалу політичної самостійності – і навпаки. На його думку, «національно-економічні питання самі собою, з залізною консеквенцією пруть усяку націю до виборювання для себе політичної самостійності, а в противнім разі розкривають перед нею неминучу перспективу економічного невільництва, за нидіння, пауперизації, культурного частою і упадку».

Прихильники «простого хлопського розуму» називають утопією домагання усунути будь-який визиск, протиставляють такій вимозі «удержання політичного і соціального споккою», що означає, як вважає І.Франко, «їх класовий і хатній егоїзм, їх нехіль до всякої боротьби, до всякого ідеального (отже й національного) змагання, коли воно має бути важким здобуванням, а не влетіти в руки готове, так як міфічний печений голубець у рот». Така позиція – на користь «соціальних п'явок» з їхнім егоїстично-матеріалістичним поглядом.

Як внутрішню суперечність оцінює І.Франко прагнення «неполітичної культури», цебто культури без політики. Культура не може бути неполітичною, бо неодмінно йдеться про забезпечення розвитку рідної мови, письменства, школи, народної освіти тощо. Навіль в умовах відсутності політичної свободи так ставити питання неправильно, позаяк з часом культурна робота неодмінно буде мати якесь політичне значення. У Галичині гасло «неполітичної культури» з самого початку зустріли супротив.

І.Франко критикує позицію М.Драгоманова, бо «глибока і сильна віра в західноєвропейські ідеали соціальної рівності і політичної волі заслонювала перед його очима ідеал національної самостійності, ідеал, що не тільки вміщує в собі оба попередні, але один тільки може дати їм поле до повного

розвою». Без такого національного ідеалу «найкращі українські сили тонули в общеруськім морі, а ті, що лишилися на своєму ґрунті, попадали в зневіру і апатію». У цьому – «головна трагедія в житті Драгоманова».

Суспільний ідеал, як пише І.Франко, формується, по-перше, в контексті всього суспільного життя народу, а по-друге, на основі спадковості ідей. Переломлюючись на реальність, цей ідеал втілюється в національний ідеал. Мисленик пише: «Усякий ідеал – се синтез бажань, потреб і змагань близьких, практично легших, і трудніших до осягнення, і бажань та змагань далеких, таких, що на око лежать поза межами можливого». Для українців це ідеал національної самостійності. На шляху до втілення цього ідеалу доконечний загальнокультурний розвиток народу, пробудження його самосвідомості. Треба активізувати всі сили нації, щоби забезпечити її соціально-політичний, економічний і культурний розвиток. Мисленик викриває противників національного ідеалу: «Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами прикрити своє духове відчуження від рідної нації».

Мисленик наголошує на доконечності синтезу всіх ідеальних змагань, бо таким має бути «ідеал повного, нічим не в'язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою **нації**». Хоч ідеал національної самостійності лежить з теперішньої перспективи поза межами можливого, не треба забувати», що «тисячні стежки, які ведуть до його здійснення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки». Після цього І. Франко критикує «виплоджений т[ак] зв[аним] матеріалістичним світоглядом фаталізм» за те,

що такий погляд прирікає фактично на бездіяльність, вважаючи соціальні і політичні ідеали за результат виробничих («продукційних») відносин.

Моральним ідеалом, вважає І.Франко, є всебічно розвинена особистість, якій забезпечена повна свобода дій. Цей ідеал спирається на гуманізм і людську солідарність. Від нього залежить моральний прогрес. Моральність може існувати лише тоді, «коли високий розвиток культури навчить людей бути чесними не під впливом кари й нагороди, а заради самого добра».

Цікаво, що І.Франко ставить на перше місце відчуття ідеалу серцем, а вже тоді його усвідомлення. Для наближення ідеалу треба вжити сил і засобів. Містичний фаталізм його не створить, а матеріальні відносини подібні до сліпої машини, що спроможна потоптати і роздушити пасивне населення.

На основі таких позицій І. Франко критикує концепції Драгоманова і філософські засади марксизму.

Погляди М.Драгоманова він називає культуртрегерством без національної синтези. Мисленик дошукується причин таких поглядів. Насамперед він аналізує умови, в яких формувався його колишній вчитель, наголошує значній помосковленості української інтелігенції на Лівобережній Україні, де «найменше було українського націоналізму». Виховані на «ідейній» московщині і водночас на європейських ідеях такі інтелігенти не заперечували права вивчати у школах українську мову, але вважали її лише посередництвом до вивчення мови літературної, а такою визнавали тільки російську мову. «Мішанина двох ідейних кругів» (поступових європейських ідей і спеціально-російського мужикофільства) уможлиблює розуміння світогляду і діяльності М.Драгоманова.

З емансипації селянської маси, або мужикофільства, виник соціалізм М.Драгоманова. Щоб визволити селянство, він передбачав сконструювати такий суспільний порядок, який має мінімізувати тиск держави на громаду як найменшу суспільно-політичну організацію в суспільстві.

Девіз Драгоманова «не революція, а еволюція» засвідчив його солідарність із західноєвропейською школою істориків ці соціологів. Однак до національного питання він ставився як державник, вважаючи, що, як пише І.Франко, «в різнонаціональній державі признає панування чи то духове та політичне верховодство одної нації, а потреби і жадання інших націй мірить потребами й інтересами цілої держави, які зрештою у нього, як республіканця, не сходяться з потребами поступу народних мас».

До кінця свого життя М.Драгоманов, як стверджував І.Франко, залишався *gente Ukrainus, natione Russus* (за походження українцем, за національністю росіянином), до чого спричинилися задатки його духовної культури. Націю він трактував звужено, обмежуючи її плебсом. Українську літературу теж відносив до плебейських.

Франкове пояснення причин поглядів і позиції М.Драгоманова не можна сприйняти беззастережно, адже, як відомо, його рідна сестра Олена Пчілка, що виховувалася в таких самих умовах, беззастережно дотримувалася ідей українського націоналізму.

Над М. Драгомановим тяжіє страх перед «українським сепаратизмом». І.Франко критикує його трактування «обласної автономії» як гарантію національного розвитку. Відомий конституційний досвід Австрії переконував, що «автономія області (територіальної цілості) нерівнозначна з автономією національності».

Водночас І. Франко звертає увагу, що М.Драгоманов уніс поправку до так званого матеріалістичного світогляду, бо «вірив також у духову силу, що помагає порушувати віз людської цивілізації». Як еволюціоніст М.Драгоманов виходив з того, що масові течії, настрої і змагання мас походять від індивідуальних імпульсів, тому пропонував охопити такими імпульсами більше коло індивідів.

На противагу М.Драгоманову І.Франко дотримувався погляду Й.Гете, що в природі й суспільстві є «два могутні кондуктори»(рушії): голод і любов. Він зазначав: «Голод – се значить матеріальні і духові потреби

чоловіка, а любов – се те чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми. Людського розуму в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде».

З таких позицій І.Франко підходив до критики марксистської методології. Дуже саркастично він поставився до «матеріалістичного світогляду», «в якому знаходяться готові форми для в'яснення найскладніших явищ історичних: релігія – це витвір буржуазії, національність – це витвір буржуазії, національна держава – це витвір буржуазії, і т. д. А все це залежить від форми продукції (виробництва.—*О.Г.*), є тільки її виразом. Бодай то мати такий делікатний світогляд! Кілька формулок – і чоловік кований на всі чотири ноги, попросту бери та й мудрість ложкою черпай. А що найцінніше, так це те, що при допомозі сього світогляду вся будучина відкрита перед тобою мов на долоні».

Така характеристика марксистської методології спростовує твердження, що начебто І.Франко не зрозумів марксизму. Його праці, приховувані за часів компартійного тоталітаризму, засвідчують протилежне: наш мисленик не тільки зрозумів марксизм, але й одним з перших побачив його згубні наслідки для світового розвитку.

По-перше, І.Франко наголосив, що марксистська методологія спекулятивна і дає змогу обґрунтувати протилежні висновки. У критиці на працю Ю.Бачинського «Ukraina irredenta» наш мисленик показав, що на засадах марксизму можна не лише обґрунтувати перспективи відродження України як незалежної держави, а довести безперспективність такого відродження. Наш мисленик писав: «Хто хоч трохи знає історію розвою сучасної науки, мусить знати, що всі великі вчені відкидали діалектичний метод». З цього методу логічно, як наголошує І.Франко, випливає «оптимістичний фаталізм», а «особа не має в історії ніякого самостійного значення».

По-друге, наш мисленик піддає критиці марксистську тезу про визначальну роль економічного чинника в суспільному розвитку, адже в такому разі треба відповісти на питання, що спонукає людину до праці.



Звісно, треба пояснити, чому одні люди прагнуть над збагачення, а інші – миряться із жалюгідним становищем.

По-третє, не оминув І.Франко марксистського вчення про «народну державу», яка прагнутиме регламентувати ціле життя людини, від народження до смерті. У такій державі, як твердить мисленик, «власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занідіти». Марксистська «народна держава» перетворилась би у «величезну народну тюрму». У питанні про майбутню державу І.Франко схиляється до поглядів соціалістів – громадівців, які вважали, що замість правління, яке засноване на гнобленні, має прийти «адміністрація суспільних витворів, вибрана всіма членами общини, повіту і т.д.»

По-четверте, наш мисленик аргументував не лише хибність марксизму, а й викрив несумлінність авторів «Комуністичного маніфесту», бо вони «запозичили» основні ідеї без жодних посилань з маніфесту фур'єриста Віктора Консідерана «Принципи соціалізму», який був надрукований за п'ять років раніше. І.Франко пише: «Маркс і Енгельс черпали не лише зміст свого маніфесту з маніфесту В.Консідерана, але навіть форму, титули розділів». А це вже відвертий плагіат!

Виступаючи проти «етитазації» соціалізму, наш мисленик трактував його на етичних, екзистенціалістських позиціях, що відповідало традиціям української філософської думки, а водночас засвідчило позитивне ставлення до критично орієнтованих щодо марксизму європейських соціалістичних течій. Не буде перебільшенням стверджувати, що І. Франко випередив критиків марксизму, опублікувавши ще наприкінці XIX ст. статтю «Соціалізм і соціал-демократизм» (1897 р.)

До речі, екзистенціалістські ідеї проявилися в низці художніх творів І.Франка (поєми «Похорон», «Іван Вишенський», «Мойсей», романах «Перехресні стежки», «Лель і Полель», повісті «Для домашнього вогнища», драмі «Украдене щастя», оповіданнях «Сойчине крило», «Отець-

гуморист», «Олівець» тощо). Отож, позитивізм нашого мисленика значною мірою контроверсійний, поєднується з іншими філософськими течіями.

### **3. Проблеми історіософії Михайла Грушевського**

Великий історик **Михайло Грушевський** (1866 – 1934 рр.) не лише досліджував минуле нашого народу, а й обґрунтовував засади української історіософії. Упродовж тривалого часу вчений очолював Наукове Товариство імені Т.Шевченка, перетворивши його в неофіційну національну академію наук. Шлях М. Грушевського як політика розпочинається від заснування в Галичині разом із І.Франком національно-демократичної партії, а на Наддніпрянщині --- Товариства українських поступовців на Наддніпрянщині і досягає апогею в період національно-визвольних змагань 1917-1921 років, коли великий історик став на чолі національного державотворення.

Історіософські погляди М. Грушевського обґрунтовані в багатотомній «Історії України-Руси», вийшла в 11 томах і 12 книгах. Праця охоплює період від доісторичних часів до 50-х років XVII ст. Нинішні історики зазначають, що «незалежно від часу, коли писався той чи інший том праці, і своєї політичної орієнтації, вчений прагнув до максимальної об'єктивності і дотримання принципів історизму у висвітленні історичного процесу (це не виключало й окремих суб'єктивних нашарувань й оцінок, застосування не завжди вдалих термінів і поняттєвого апарату)»(В.Смолій, П.Сохань). Ще раніше основні пункти своєї історіософії вчений подав у першій лекції з історії України як професор Львівського університету. «Наукова концепція М.С.Грушевського ґрунтується на органічній єдності високого професіоналізму викладу матеріалів, глибоких знаннях літератури і джерел та оригінальності їх трактування»(В.Смолій, П.Сохань).

М.Грушевський сформулював головну ідею історії України-Руси, зокрема положення про народ як «єдиного героя історії». Він зазначав: «Народ, маса народна зв'язує їх (вікові змагання народні.—*О.Г.*) в одну цілість і єсть, і повинний бути альфою і омегою історичної розвідки».

Вітчизняну історіософію вчений виклав у статті «Звичайна схема «русскої» історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства», яка надрукована українською мовою у збірнику Російської академії наук «Статті по славяноведенію»(1904 р.).

За тоталітарного режиму М. Грушевського таврували як «націоналістичного історика», «ідеолога української контрреволюційної буржуазії», «непримиренного ворога радянської влади». Уже в роки так званої «перебудови» в «Українській літературній енциклопедії» йому давали таку характеристику: «Як представник «державницького» напряму в українській буржуазній історіософії обстоював буржуазно-націоналістичну концепцію історії України, в основі якої -- ідеалістичне розуміння закономірностей суспільного процесу, заперечення наявності і революційної ролі робітничого класу. Перебуваючи під впливом О.Конта і Дж.Дьюї, розвиваючи ідеї П.Куліша та В.Антоновича, пропагував «безбуржуазність», «суцільнодемократичну природу» української нації, підмінював соціально-класову боротьбу «культурною» боротьбою за «загальноукраїнський ідеал», «національну згоду і гармонію», ігноруючи історичну близькість ці культурну єдність українського народу з російським».

Нема сумніву, що історіософія М.Грушевського зазнала впливу західних філософів і вітчизняних істориків. Проте така характеристика, -- а вона подана вже 1988 року,-- розрахована на необізнаних з історичною концепцією М.Грушевського, адже він – представник не державницького, а *народницького* напряму в історії. Окрім того, історіософ не ігнорував «близькість» українців з москалями, а обґрунтовував протилежність двох народів, що підтвердив наш час, коли Москва розпочала агресію проти України. У цьому контексті заслуговує уваги таке твердження Д.Донцова: «М.Грушевський як історик многотомової історії України як окремої нації, безперечно має свої заслуги в українській історіографії. Але невід'ємною стороною його історіографії завжди лишиться односторонній народницько-

соціальний підхід до історичних проблем, його недооцінка моменту державницького і провідницького».

Сучасний історик О.Пріцак так оцінив титанічну наукову працю свого великого попередника: «Михайло Грушевський не тільки довго працював над українською історією на рівні світової науки. Він вдосконалив існуючу до нього схему її розвитку, виповнив її фахово підібраним фактажем і тим самим створив солідну базу, як для науки історії України, так і для дослідження її історіографії, а також і для історіософії». Як історіософ М.Грушевський не лише створив наукову концепцію України на засадах народницької школи, а й аргументовано спростував хибні візії своїх попередників і перекручення минулого нашого народу чужими, насамперед російськими, істориками. Водночас історик викрив підступність офіційної російської схеми «русской» історії, в основі якої покладено генеалогічну ідею, цебто генеалогію московської династії. До речі, ще й нині на неї посилаються не тільки російські політики, а й заангажовані історики, які всупереч очевидним фактам не хочуть визнати окремішності українського народу і його права на спадщину Київської великокняжої імперії.

В історію своєї історичної концепції М.Грушевський поклав дві ідеї: 1) споконвічна *окремішність* українського народу від російського; 2) три чинники: *населення, територію, державу*. Обгрунтовуючи першу ідею, він зазначав: «Ся праця має подати образ історичного розвою життя українського народу, або тих етнографічно-політичних груп, з яких формується те, що ми тепер мислимо під назвою українського народу, інакше званого «малоруським», південно-руським», просто «руським» або «русинським». Різномірність цих назв не має особливого значення, бо покриває поняття само по собі ясне; вона цікава тільки як характеристичний прояв тих історичних перемін, які прийшлося пережити сьому народові».

Обгрунтуванням окремішності українського народу присвячена праця «Звичайна схема «русской» історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства». Зрештою, ця схема зводиться до того, щоб відірвати

від історії українського народу київський період. Історик наголошує, що зв'язок Володимирсько-Московської держави з державою Київською такий самий, як, приміром, галльських провінцій з Римською державою. Як і галльські провінції, Володимиро-Московська держава виросла на своєму корені, цебто на волзько-окському басейні. Історик називає фікцією «київський період» у великоруській історії, адже він стосується лише народу, який утвердився в дніпровсько-дністровському басейні, цебто українців. Він зазначає: «Київське правительство пересадило в великоруські землі форми суспільно-політичного життя Києва, але на цій підставі ще не можна включати Київської держави в історію великоруської народності». На такій підставі можна пришивати до історії Румунії давньоримську історію.

Підступність такого підходу очевидна: українська історія залишається без власного початку, бо виводиться з «общерусской» історії, а її прирівнюють до історії російської. Отож, виходить, що українці вийшли на історичну арену лише в XIV- XVI ст. До речі, такої схеми дотримувалися офіційні історики в часи більшовицького тоталітаризму, підкреслюючи начебто меншовартість українського народу порівняно з москалями.

Проте окремішність українського народу з давніх-давен підтверджує історія, що не підпорядковується ідеологічним схемам.

За офіційною схемою «русской» історії здійснюється, як пише історик, комбінація чи конкуренція трьох різних понять: «історія Російської держави(сформування і розвою державної організації та її територія), історія Росії, себто того, що було на її території, історія «руських народностей», і нарешті – історія великоруського народу (його державного і культурного життя)». При комбінуванні цих різних понять кожне з них залишається неповним. М.Грушевський зазначає: «Історія великоруська (такою стається «руська історія» від XII-XIII вв.) з українсько-руським (київським) початком, пришитим до цеї, не тільки калікувата, неприродна комбінація, а не якась «общерусска» історія. Зрештою, «общерусской» історії й не може бути, як нема «общерусской» народності». Слід зазначити, що ніхто з

нинішніх російських істориків не посилається на згадану працю М.Грушевського, бо її аргументованість не підлягає жодному сумніву.

Великий історик розглядає також питання про цивілізаційну належність українського народу. Він пише, що «в порівнянні з народом великоруським український являється народом західної культури – одним з найбільш багатих східними, орієнтальними впливами, але все-таки по всьому складу своєї культури й свого духу народом західним, тим часом як великоруський, хоч і європеїзований, стоїть вповні у власті орієнтального духу й стихії». На тій підставі український народ Україна має повернутися до «тісного зв'язку з Заходом, його життям і культурою», бо московська політика паралізувала політичну й економічну енергію українців. Висновок М.Грушевського підтвердив курс на євроінтеграцію України після здобуття незалежності й боротьба проти втягнення нашого народу в Євразійський союз на чолі з Росією.

Аналізуючи характер двох сусідніх народів, історик наголошує на глибокій відмінності російського народу від європейських народів, а його «прикмети глибоко противні всякому європейському організованому індивідові». На противагу москалям «народні прикмети українські» характеризуються «високим розвитком гідності своєї, пошануванням гідності чужої, любові до певних, усталених зверхніх форм, «законних речей», етикету й добрих манер, любов'ю до чистоти, порядку, краси життя, прив'язанням до культурних і громадських вартостей життя і т. ін.».

Офіційна схема російської історії має еkleктичний характер, що вимагає неодмінно опрацювати її початок, відокремивши його від історії українсько-руського й білоруського народів. Історик пише: «Найбільш раціональним здається мені представлення історії кожної народності, зокрема, в її генетичнім преемстві від початків аж до нині. Це не виключає можливості представлення синхронічного, подібного як укладаються історії всесвітні, в інтересах перегляду, з педагогічних, щоб так сказати мотивів». Слід нагадати, що в такому напрямі працювали російські так звані

«євразійці», які намагалися обґрунтувати право Москви на спадщину Золотої Орди.

Київська держава «виросла з економічних умов дніпровсько-балтійського водного шляху на території українській». Українська людність не лише окремішня, а й відмінна від сусідніх слов'янських народів, що проявляється в різних сферах. Хоч українська мова наближена до словацької, білоруської, великоруської, польської, вона має відмінні фонетичні, морфологічні і синтаксичні прикмети, що підтверджують її особність. Однак слід зазначити, що лінгвістичні дослідження не засвідчують такого наближення нашої мови до мови російської, як до всіх названих. Особливість нашої мови ще й у тому, що нею можна порозумітися з усіма слов'янськими народами, чого не сказати про мову російську.

Історик визначає етнічні межі розселення нашої людності. На півночі вони протягаються вище від ріки Прип'яті, на півдні сягають Чорноморського побережжя, «місцями заходячи в гірську область Кавказу і Каспійські степи», на заході доходять майже до Дунайця, а на сході займають весь басейн Дінця, окрім самого його низу, і вриваються в поріччя середнього Дону. Без етнічних островів на чужих територіях українська територія як цілість становить близько 850 тис.кв.км з населенням більше 40 млн осіб. Доречно нагадати, що площа незалежної України майже на 150 тис. кв. км менша, цебто від нашої держави відірвано майже п'яту частину наших етнічних земель. Як зазначає історик, на цій території українська людність становить «збиту масу», без значних чужоплемінних островів.

Українці належать до індоєвропейської мовної родини. М.Грушевський вважає: «Спільність культури, а в першій лінії спільність мови, що нащадків різних мас вводила в індоєвропейську сцім'ю, до певної міри об'єднала їх і звела до одного етнографічного типу ще в індоєвропейській і праслов'янській правітчині».

Нинішнє розселення українців не зазнало суттєвих змін не на їхню користь. У боротьбі зі Степом наш народ відіграв «почесну роль заборولا

європейської культури від азійських орд», хоч сам зазнав страшених втрат. На боротьбу зі Степом витрачалася енергія народу, його вищих верств і держави, що вело до політичного занепаду краю, чим скористалися сусіди з півночі й північного заходу. Вони поневолили український народ і позбавили його економічних і культурних засобів, політичних і громадських прав. Як наслідок залишилася «гола народна маса» без вищих, культурніших верств. Українське життя зазнало не тільки застою, а й занепаду. Таким чином, наша історія – це поєднання особливо несприятливих об'єктивних умов і суб'єктивних чинників.

В історичній долі нашого народу, як твердить історик, «українська територія багато завинила». Як відомо, у перших віках свого історичного існування наш народ жив інтенсивним політичним життям. Історик називає українську великокняжу державу «творющим центром для всієї Східної Європи», що заклав підвалини для наступного життя на цій частині континенту. Та вже із середини XIV ст. Український народ входить до складу чужих держав, стає «пасивним об'єктом чужої» управи і чужого права, через що його історія обмежується лише суспільно-економічною і культурною сферами. Такий висновок зумовлений приналежністю історика до народницької школи, бо інакше він не переривав би процесу нашого державотворення на півтора століття. Як обґрунтували наші вчені, українці завжди жили в якійсь формі державного життя, створивши феномен «держави в державі».

Політичний рух у першій половині XVII ст. дав можливість частині українського народу зажити державним життям упродовж цілого століття. Проте навіть у тих умовах, як вважає історик, соціальні й культурні процеси переважали над державотворчими. На думку М.Грушевського, саме соціальні й культурні процеси як провідна нитка забезпечують тяглість народного життя і його цілість з найдавніших часів.

Досліджуючи історію українського народу. М.Грушевський1 користується історіософічними категоріями. Він відштовхується від княжої



доби як **тези** і переходить до козацької доби як **антитези**. Після цього настає українське національне відродження як **синтез**. Так наш історик використовує відому гегелівську тріаду. Нова інтелігенція, яка виникла після занепаду Гетьманщини, спирається на поступові європейські ідеї, з'єднуючи культурні елементи з національними і суспільно-політичними змаганнями попереднього бурхливого періоду, розпочинає культурну боротьбу за ідеали, що в'яжуть її як соціальну верству з народними масами в один організм.

Як зазначає історик, козацька доба мала особливий вплив на свідомість майбутніх поколінь, але неоднаково переломлялася в сприйнятті нащадків козацької старшини і народних мас. Для перших це була боротьба української шляхти за свої права і вольності, яких позбавляла старшину польська влада, а для других -- романтична емансипація від «пана» без огляду на його національність. Шляхетсько-романтичний погляд відтворила «Історія Русів». На противагу йому козацькі думи висловлюють ідею соціального радикалізму, який втілений в образі Ганжі Андібера. Такий був козацько-гайдамацький романтизм Т.Шевченка в перший період його творчості. Інакше до козацтва ставився П.Куліш. Історик пише: «Таким чином творяться поруч дві словесності. Література верхів – аристократії й інтелігенції, писана відразу, чи згодом перенесена на письмо. І література мас, народна, яка найчастіше ніколи не заходить до письма і завмирає в усній традиції. Ся притримується старих обрядів і обрядового репертуару, старшої пісенної і прозової традиції, консервує їх всіма своїми засобами і тільки поволі приймає, в формах упрощених і приспособлених до своєї традиції – теми і форми нової, панської словесности».

Про місце держави в історіософії М.Грушевського засвідчує така його теза зі вступної лекції в Львівському університеті 30 вересні 1894 року: «Устрій державний по всі часи цікавий нам переважно тим, оскільки він впливав на стан народу, оскільки сам підпадав впливу громади й оскільки [він] відповідав її бажанням і змаганням». Історик ставиться до держави як

до культурної й поступової форми, залежно від того, наскільки вона сприяє духовно-моральному, економічному і політичному розвитку громади.

Пізніше особливий вплив на історіософію М.Грушевського мало його ознайомлення із соціологією. З того часу він вважає, що на дослідження перспектив духової й соціальної еволюції має спиратися на порівняльну соціологію і фольклористику. Українську усну народну творчість історик оцінює як «першорядну соціальну функцію і многовартне джерело для пізнання соціального і культурного життя». На його думку, соціальний процес зумовлюється біологічними, економічними, психічними чинниками, серед яких особливу роль відіграє останній.

В історіософії М.Грушевського застосовуються терміни з різних філософських, соціологічних і політологічних джерел. Йдеться насамперед про терміни «народ», «державна», «герой в історії».

Вихідним в історіософії М.Грушевського є, безумовно, термін «народ» («народна маса»), запозичений від позитивістів, але визначений не чітко. Інколи історик вживає ще термін «громада», що позначає активну частину «маси народної». Ставлення до українського народу ґрунтується на *селоцентричній* позиції, цебто визнання селянства одним носієм ідеї «народу». Ось чому історик не міг оцінити державницької історіософії, що відтворена в трактаті «Історія Русів». Історик зазначає: «Студіюючи політично-державний устрій, ми, скільки можемо, повинні в'ясувати собі питання, в якій мірі він був ділом самого народу, чи виріс він на ґрунті народнім, чи звідкись був перенесений чи накинений. В'яснити, наскільки відповідав він потребам народним і яке значення й вплив мав на народну масу».

Для М.Грушевського «інтерес трудового народу – це найвищий закон всякої громадської організації». Задоволення інтересу народу визначає ставлення вченого до держави, яку він трактує як конечне зло. Як вважає М.Грушевський політичні інституції мають спиратися на автономію і федералізм. У цьому він подібний до М.Драгоманова, хоч між ними помітна

істотна відмінність. М.Грушевський будує автономні одиниці на етнічних засадах, а його попередник надавав перевагу історично-економічному регіоналізмові.

Погляд на «героя в історії» зумовлений тим, що, за його переконанням, історичні постаті -- продукти епохи і середовища, а єдиним героєм історії є, як вже зазначалося, «народ». На таких засадах історик характеризує короля Данила Галицького, гетьманів Петра Сагайдачного та Богдана Хмельницького, відомого полеміста Івана Вишенського. Таке трактування «героя в історії» ґрунтувалося на засадах позитивізму.

У період національно-визвольних змагань 1917-1921 рр. М.Грушевський обґрунтовує концепцію «Великої України». Школою для українців історик вважає досвід західних народів, а не росіян. Проте він розрізняє культурну орієнтацію й орієнтацію географічну. Історик пише: «Коли **народність** наша, дух нашого народу тягне нас на захід, **край** звертає нашу енергію, нашу працю на схід і полудне, в сферу нашого моря, нашого комунікаційного центру, до котрого ведуть нас наші ріки і повинні були б повести всі наші дороги, коли б вони будувались нами, в орієнтуванні нашими інтересами, а не мали своєю метою – навпаки – боротися з природною орієнтацією нашого економічного і культурного життя».

Хоч за кінцеву мету міжнародних взаємин М.Грушевський вважає **світову федерацію**, він турбується про свій народ. Історик пише: «Обставини так зложились, що великі завдання і досягнення стали для нас можливі, що ми можемо творити не тільки свободну й незалежну Україну. а й **Україну Велику**. Велику не територією чи багатством, чи пануванням над іншими, а велику отими соціально-моральними вартостями, про які я казав». Йдеться про утвердження морально-соціальних вартостей для всіх громадян.

На основі концепції Великої України М.Грушевський обґрунтовує завдання, які доконечно розв'язати. Насамперед громадяни держави мають «пізнати себе», щоб розвиватися нормально, зберігати політичні і соціальні здобутки, державну й економічну незалежність. «Пізнання себе» треба

розпочинати з вивчення історії. Історик зазначає: «Історія рідного краю не перестане бути осередком історичного навчання, і наслідком того культ рідної традиції, рідної сторони, культ моральних вартостей, виявлених нею – діл попередні поколінь, котрі своїми жертвами, стражданнями і подвигами, працею мислі і працею рук привели на нинішній щабель життя нинішнє громадянство, все буде центром історичної уваги, історичного виховання».

#### **4. Позитивізм Володимира Лесевича**

Не тільки за тоталітарного режиму, а й після проголошення незалежності України **Володимира Лесевича** (1837—1905 рр.) вважають російським філософом і публіцистом, хоч Д.Чижевський називав його українським мислеником, для чого були вагомі причини. Звісно, в умовах Російської імперії він був змушений друкувати свої праці російською мовою, адже українська мова перебувала під заборонаю. Проте В.Лесевич народився на Лубенщині в українській дворянській родині, навчався і помер у Києві. Після закінчення військової служби в 1864 році відкрив у рідному селі Денисівці першу в тодішній Україні школу з українською мовою навчання, яку змушений був закрити під тиском царських властей. 1875 року заснував у Петербурзі Літературний фонд імені Т.Шевченка й Українське видавниче товариства, але Емський указ завадив розгорнути їхню діяльність. Упродовж трьох років відбував заслання в Сибіру за причетність до народників, а потім – у Казані, Полтаві й Твері. Відтак співпрацював з російськими журналами «Русское багатство» і «Русская мысль». Водночас Лесевич примикав до українського руху, виступав за автономію України. Надавав матеріальну допомогу М.Драгоманову і галицьких радикалів. Власну бібліотеку заповів Науковому Товариству імені Т.Шевченка, що було неофіційною українською академією наук. Вже такі факти з життя Лесевича дають підстави, щоб вважати його українським культурним і політичним діячем.

Треба зазначити, що Лесевич був не теоретиком, а популяризатором, пропагандистом філософії. Його погляди еволюціонували від філософії

О.Конта, Дж. С. Мілля, Г.Спесера до «критичного реалізму» неокантіанців К.Герінга, А.Ріля, Е.Лааса, Ф.Паульсена, а вже від них до емпіріокритицизму Р.Авенаріуса. Погляди останнього він оцінював як «єдиний науковий погляд» у філософії, а всі інші філософські напрями відкидав. Його впливу на філософську думку не переоцінити. Не буде перебільшенням стверджувати, що саме наш мисленик ознайомив інтелектуалів імперії, яка відзначалася низьким рівнем філософської культури, з позитивізмом О.Конта, Р.Авенаріуса та іншими представниками цього напрямку.

Свої філософські ідеї Лесевич виклав у працях «Досвід критичного дослідження основних засад позитивної філософії», «Листи про наукову філософію», «Що таке наукова філософії» та інших. Остання його праця «Емпіріокритицизм як єдино науковий погляд» побачила світ після смерті автора. На протипагу західноєвропейським позитивістам наш мисленик відзначався оригінальністю: по-перше, він ставиться критично до позитивістів як філософів, виявляє недоречності і навіть хиби в їхніх поглядах, не сприймає беззастережно ідей основоположника позитивізму О.Конта, а по-друге, не бере прикладу з тих позитивістів, які відкидали філософську спадщину минулого, не заперечує досягнень філософської думки попередніх періодів, зокрема й Середніх віків.

Як вважає Лесевич, позитивізм О.Конта виник на магістралі європейського раціоналізму. На той час традиційний світогляд зазнав серйозної кризи. Як наслідок позитивізм відкинув абстрактну метафізику і почав спиратися на позитивне знання на основі спостереження й досвіду. Наш мисленик переконаний, що кожна з наук начебто має свою філософію. Це стосується не лише математики, фізики, хімії, біології, а й соціології та інших гуманітарних наук. У такому розумінні філософія охоплює сукупність позитивного знання конкретних наук. На думку Лесевича, цьому сприяло відкриття Контом фундаментального закону розумового розвитку людства чи людського духа і його проект класифікації наук.

Згідно з таким законом людство (людський дух) проходить три стадії (фази) розвитку: *теологічну* (фіктивну), *метафізичну* (абстрактну) і *наукову* (позитивну). На першій стадії воно керується почуттями, претендує на абсолютне знання, а в різних явищах бачить вплив духів, творить мітологію. Уже на другій стадії переважає інтелект і використовуються абстрактні поняття, а на зміну мітології приходить метафізика, хоч вона, як вважає Конт, «є, по суті справи, певного роду теологією». Лише після звільнення від мітології та метафізики настає наукова (позитивна) стадія як найвища й остаточна стадія розвитку. Вона «відмовляється від дослідження походження й призначення Всесвіту», лише стверджує факти, але не пояснює їх впливом духів чи творенням абстракцій. Дослідники зазначають подібність філософської системи Конта до гегелівської, позаяк обидва мисленики претендували на право останнього слова в філософії.

При класифікації наук О.Конт виходив з того, що науки поділяються на *абстрактні* і *конкретні*. Лише абстрактні науки відповідають вимогам позитивної стадії: вони вивчають процеси і на цій основі формулюють загальні закони. На їх підставі виникають конкретні, або описові, науки, які займаються речами як наслідками процесів. Філософ класифікує лише абстрактні науки залежно від рівня їхньої *загальності*. На перше місце він ставить *математику*, вважаючи її за найзагальнішу індуктивну науку, далі йде *астрономія*, або небесна механіка. Як менш загальні охарактеризовані *фізика* і *хімія*, бо вони досліджують лише земні тіла, а за ними йдуть *біологія* і *соціологія* як науки про живі тіла. Як вважає мисленик соціологія, яку він називав соціальною фізикою, -- це абстрактна наука про людину.

Якщо перші п'ять абстрактних наук існували ще до Конта, то соціологію вчений заснував сам, бо цього вимагала логіка його системи. Таким чином, філософ обґрунтував доцільність перенести загальні закони, які утвердилися в науках про природу, на абстрактну науку про людей. Він теоретично аналізував суспільство як організм, складники якого перебувають у взаємозалежності, а саме воно функціонує на певних соціальних законах.

Водночас Конт розрізняв у соціології дві частини: суспільну *статичку* як науку про порядок у суспільстві і суспільну *динаміку*, яка вивчає людський поступ. Уже пізніше він додав до названих наук ще одну – *антропологию*, яка займається позитивною мораллю.

Як послідовник засновника позитивізму Лесевич сприймає закон про три стадії (фази) і запропоновану класифікацію наук не тільки без жодних застережень, а й пропагує і захищає від нападів. Лише згодом він запримітив у них певні ганджі. По-перше, у законі трьох стадій (фаз) наш мисленик штучну, шаблонну, догматичну схему, під яку Конт прагне підігнати дійсність. По-друге, він не погоджується з кантівською класифікацією наук, в якій нема місця для таких наук, як психологія, логіка, етика. По-третє, запропоновану схему не можливо доповнити теорією пізнання, позаяк порушується її основа, а без цього про науковий метод не може бути мови. По-четверте, Конт підійшов поверхово до характеристики метафізики, але не зміг обґрунтувати засад філософії майбутнього. Наш мисленик наголошує, що «наука, яка відкинула метафізику і не знає ще ніякої іншої філософії, залишається без узагальнень і прирікає себе на накопичення матеріалу, значення якого вона ще не усвідомила достатньо».

Критика кантівського позитивізму – це наслідок пошуків самого Лесевича, але дослідники звертають увагу, що тоді наш мисленик почав ознайомлюватися з неокантіанством. Його вразило те, що позитивізм визнає лише поняття, які випливають із досвіду, а він бачить завдання філософії у формулюванні загальних понять про світ на основі уявлень, що вимагає перебудови позитивізму на засадах критичного реалізму.

Лесевич шукає виходу, який, на його переконання, має ґрунтуватися на злютованості позитивізму з неокантівським критицизмом. Спираючись на дослідження німецького позитивізму, він досліджує теорію пізнання, розробляє загальнонаукову методологію. Окрім того, мисленик зазначає доконечність ще науки про світ, або *космології*. Позитивну філософію він визначає як «світогляд, що розуміє світ, як зв'язану єдність, якою управляють

властиві їй закони, що відкриті при допомозі наукового методу і згруповані відповідно до сфер окремих наук, сполучених ієрархічним зв'язком, що визначається градацією явищ дійсного світу».

Зрозумівши нерівноцінність і навіть хибність певних положень кантівського позитивізму, Лесевич побачив у ній містичні елементи, що дають підстави сприймати її як нову релігію. Водночас вони гальмують наукове мислення. На цій підставі мисленик протиставляв *контистам* як догматиків *позитивістам*. Якщо перші трактують філософію Конта як втілення здорового глузду, то другі -- ставляться до неї критично. Наш мисленик зазначає фрагментарність і підсвідомий характер мислення на побутовому рівні, його позаконтрольність з боку уявлення, яке плутають із поняттям, а для пояснення причин невідомих явищ використовують асоціації з явищами відомими, надаючи їм словесного оформлення.

Наш мисленик протиставляє містико-мітологічному поясненню причинності наукове поняття, що передбачає відповідність розуміння і знання, співвідношення дії і причини. Якщо дія проявляється безпосередньо в уявленні, то причина впливає з висновку, гіпотези розуміння явища як певної дії. Як переконує Лесевич, знання незалежне від розуміння, випереджає його. Під таким оглядом розуміння передбачає наявність певних відомостей.

Неокантіанський критицизм спонукає до висновку про відносність наукового знання, відносність і умовність істини як наслідку спостереження й досліду. Отож, нема підстав, щоб трактувати істину як абстрактну чи незалежну від людського розуму. Лесевич пояснює: «Істина для нас не є ні чимось абстрактним, ні чимось таким, що може існувати незалежно від людського розуму; істина, навпаки, є поняття відносно й умовне, результат спостереження і досвіду, здійснених за допомогою методу, виробленого спеціальними науками. Без людини, або точніше, без науки... істина неможлива». Шлях до знання передбачає упорядкування правильних уявлень як наслідків сприйняття. Сприймання об'єктів залежить від суб'єкта, його



психічного, емоційного стану під час сприйняття, тому про його об'єктивність говорити марно, бо відсутній критерій. Звідси – висновок про конкретність мислення і залежність нашого досвіду від суб'єкта.

Обгрунтовуючи безпідставність ототожнювати позитивізм і наукову філософію, наш мисленик аналізує основи мислення. Воно ґрунтується на відчуттях і не існує поза досвідом як основою будь-якої науки. Як і наука філософія також твориться досвідом – у цьому їхня спільність. Проте вироблені ними поняття не слід ставити на один рівень: конкретна наука оперує спеціальними поняттями, а філософія виводить з них загальні поняття. Окрім того, філософія має критично ставитися до конкретних наук, що реєструють факти, спираючись на теорію пізнання.

Як зазначає Лесевич, науково-критична філософія має визнати, що відкриття об'єктивних законів зводиться до творення понять, які насправді не існують, а лише узалежнюють уявлення від особливостей мислення самого суб'єкта. Відносність уявлень про світ зумовлює відносність знання про нього. Такий релятивізм теорії пізнання Лесевича неодмінно вів його до емпіріокритицизму Р.Авенаріуса з поняттям «чистого досвіду». При такому підході філософія позбавлена особливого предмету і власної методології, а розвивається на засадах позитивного знання, як знання загального, що усвідомлює взаємозв'язок на основі загальних елементів конкретного знання. Дослідник наголошує, що «переставши бути окремою наукою, філософія остаточно злилась з наукою», бо «наука сама собі філософія».

Заперечення Лесевичем права філософії на визнання її як окремої науки зумовило негативне ставлення до його позитивізму з боку прихильників персоналізму й кантіанства. Вони виступали за самостійність філософії як науки на нових теоретико-методологічних засадах. У таких умовах наш мисленик передбачив розвиток проблем, які лягли в основу неопозитивізму, що претендує на «філософію науки».

### 3.«Філософія життя» на українському духовному ґрунті

За тоталітарного режиму «філософію життя» трактували як начебто свідчення занепаду західної філософської думки. Однак треба зважити, що серед її попередників називають великого німецького поета й мисленика Гете, а ще вона збагатилася світовою філософською думкою вченнями А.Бергсона, В.Дільтея, Г.Зіммеля, Х.Ортеги-і-Гассета, О.Шпенглера та інших.

На українських землях про ідеї «філософії життя» доцільно говорити вже в княжі часи. Розвивалися вони в козацько-гетьманську добу, зокрема мандрівним філософом Г.Сковородою, і відтак у добу романтизму. Нічого дивного в тому нема: національну «філософію серця» можна вважати своєрідним варіантом «філософії життя».

#### а) «Новоромантизм» Лесі Українки

Філософські погляди **Лесі України** (1871-1913 рр.) відтворила в художній формі, що споріднює її насамперед з такими мислениками, як Т.Шевченко, П.Куліш, І.Франко. Водночас треба зазначити, що як мисленик вона вдавалася до засобів публіцистики. Проте її публіцистичні твори відзначаються не так аргументами, як пристрасністю, бо, як зазначає Леся Українка, «у нас люди звикли, що наука і публіцистика мусять говорити мовою сухих, безстравних мумій, а не живою мовою певної в своїх поглядах людини». Дослідники зазначають особливий дар «провидіння» Лесі Українки, що властивий Кассандрі, героїні її однойменної драми. Водночас віра в майбутнє свого народу пронизує її поетичну творчість. Вона вірить, що поет має бути не тільки «співцем страждань народу», а й захисником його, не тільки осуджувати пекельні умови життя, а й наближати ідеал. Вона пише:

... В просторі бачу я країну  
Осяйну, наче світло ідеалу,  
Неначе світло правди...

Не тільки суспільні умови, а й родинні обставини визначали орієнтири Лесі Українки. Народилася велика поетеса в українській дворянській родині,

з якої вийшов М. Драгоманов. Її мати – відома українська письменниця Олена Пчілка. Леся Українка виховувалася в патріотичному оточенні, була знайома з видатними діячами рідної культури. Її погляди спрямовані в майбутнє, що передають такі слова: «Вірю я в правду свого ідеалу». Непохитна віра надає мужності й спонукає до боротьби за вільне життя.

Філософський світогляд Лесі Українки зводиться, в основному, до патріотичних і морально-етичних проблем, зокрема ролі людини, мистця в суспільстві, спрямовується на боротьбу проти різних форм поневолення. Найвищою цінністю людини понтеса вважала її гідність і поступ до свободи і справедливості пов'язувала з національним і соціальним визволенням. Її світогляд формувався під впливом М. Драгоманова, а також творчості Т. Шевченка, І. Франка, передового світового досвіду у змаганнях за емансипацію людини і національне визволення. Мати поетеси послідовно дотримувалася націоналістичних поглядів.

Не лише за тоталітарного режиму, а й після проголошення Лесі Українці приписували матеріалістичні погляди, трактували її як прихильницю діалектики. Таке трактування насправді спростовується творчістю поетеси, адже знайомство з писаннями марксистів ще не означає їх беззастережного сприйняття. Ще однією спекуляцією слід вважати намагання приписати поетесі погляди деяких героїв її творів, бо ж йдеться не про нав'язування своїх переконань, а відтворення ідейної боротьби в умовах конкретних історичних реалій.

Погляди Лесі Українки сама поетеса оцінювала як **новоромантизм**, який, за її твердженням, «прагне визволити особу в самій юрбі, розширити її права, дати їй можливість знаходити подібних до себе або, якщо вона особлива і ще й активна, дати їй змогу підносити до свого рівня інших, а не опускатися до їхнього рівня, не бути в альтернативі вічної моральної самотності чи моральної казарми» (переклад мій.—*О.Г.*). Саме цим новоромантизм відрізняється, зазначає поетеса, від «старого романтизму», який прагнув визволити лише особу героїчну, протиставляючи її натовпу. У

творчості Лесі Українки реалізм окрилений романтизмом, серцевиною якого є порив до ідеалу і водночас протест проти пригноблення й міщанства. За її переконанням, романтизм – це дух «вічного неспокою», «нескореного стремління» жити повноцінно. У відповідь різним критикам її романтизму поетеса зазначала: «»Нехай краще буде exageration (надмір. – О.Г.) в сторону лицарства, ніж пошлості...». Новоромантизм Лесі Українки орієнтує на «пориви ins Blaui», цебто в небесну висоту.

Нема сумніву, що в такому трактуванні ролі особи, зв'язку її із людською спільнотою простежується вплив німецького філософа Ф.Ніцше, який обґрунтовував концепцію «надлюдини». На противагу ніцшеанському трактуванню «надлюдини» Леся Українка не протиставляє *героїчної, особливої активної* людини зниженій юрбі, а, навпаки, бачить її завдання в тому, щоб піднести цю юрбу до свого рівня. Істинне життя, за її переконанням, вимагає єдності правди і совісті. «Сильні натури» поетеса розглядає як приклад для борців за волю рідного народу. У драматичній поемі «На руїнах вона» перестерігає: «Лежачим краю рідного немає. Чий хліб і праця – того і земля». Як мисленик вона критикує тих, хто отруює єдність борців за народне визволення, нагадуючи «скорпіона в своєму гніві».

Своєрідним символом борця за просвіту й поступ для неї був образ титана Прометея, який з'явився ще в поемі «Кавказ» Т. Шевченка. Леся Українка наділяє його не лише сміливістю думки, силою й незламністю духа, безмежною жертовністю, презирством до мук і смерті, а й добрим серцем, що засвідчує відповідність цього образу традиціям національної «філософії серця».

Прометей – не тільки борець за правду і вісник надії. Його мета в тому, щоб принести людям, оживити в їхніх серцях «живий вогонь», який пробудить дух непокори серед пасивної юрби, «маси рабів». В образі Прометея втілений героїчний патос, органічно злютовуючи величне і трагічне. Прометеїзм Лесі Українки аж ніяк не засвідчує її атеїзму, як ще й нині намагаються переконати деякі «дослідники» її творчості. Віра в Бога не

оправдовує поневолення, а зміцнює переконання людини. Приписувати їй погляди раба неофіта з драматичної поеми «В катакомбах» безпідставно, адже у творі йдеться насамперед про складнощі з утвердженням нової релігії, коли досягнення мети трактується спрощено, а задоволення сьогоденних інтересів протиставляється перспективі. Спрощений підхід спростовується тим, що саме в середовищі первісних християн Леся Українка знаходить ідеал борця за Правду, адже Святе Письмо наголошує на визначальній ролі Правди у визволенні людини, закликає пізнати Правду, бо Правда зробить людей вільними.

Символ вогню, який асоціюється з традиційним образом Прометея, означає початок народного визволення. Усвідомивши себе нащадками Прометея, пригноблена й пасивна юрба викреше приспану «прометеївську іскру» і перетвориться у «вояків одважних», які знищать пекельні умови підневільного життя. Поетеса передає його такими словами:

Полум'ям вічним на жах всім нащадкам  
Дантове пекло палає;  
пекло страшніше горить в нашім краю...

Леся Українка передає свої почуття словами болю: «Мені сором, що ми такі невольні, що носимо кайдани і спимо під ними спокійно». В одному з листів вона признається, що її «просто гризе» сором і жаль за рідний народ, «сором сліз, що ллються без безсилля».

Проте навіть у таких умовах безпідставний розпач, поетеса вірить, що «вогонь титана ще не згас». Усвідомлення сорому має протилежні наслідки, протидіє пасивній покорі, в чому переконують такі рядки:

О, сором мовчки гинути й страждати,  
Як маєш у руках хоч заржавілий меч.

Цікаво, що особливих людей поетеса знаходить і серед жінок як борців і мислеників, чого не знала література інших європейських народів. У цьому поетеса виступає як спадкоємиця ідей Т.Шевченка, в творчості якого почав проявлятися жіночий протест.

«Сильні натури» в творчості Лесі Українки протистягли марксистському фетишизуванню маси. Маса лише тоді може здобути перемогу, коли її очолює мудрий керівник. Такий шотландський король Роберт Боус, який шість разів терпів поразку проти чужих поневолювачів, а на сьомий раз здобув перемогу. Визволення поетеса трактує як шлях до духовних злетів, зазначаючи:

...Я знаю,  
що крила знов на волі виростають  
у соколів приборканих.

Як зазначає Леся Українка, «сильна натура» має органічно поєднувати віру й чин, бо їх роз'єднаність призводить до згубних наслідків, як показано в драмі «Адвокат Мартіан». Для адвоката на першому місці відданість справі, обов'язок працювати незалежно від імов.

Отож, Леся Українка творить нову концепцію людини, надаючи їй романтичної піднесеності. Як борець проти поневолення така людина не лише не переносить особистої неволі, а й обурюється поведінкою невільних людей:

Терпіть кайдани – то не світський сором,  
забуть їх, не розбивши, -- гірший стид.

У творчості Лесі Українки простежується нетрадиційний підхід до людини, який проявився в поезії Т.Шевченка, а згодом його підніс на вищий рівень І.Франко. Соціально-побутовий рівень поступається рівневі філософсько-світоглядному, що особливо проявляється в її драматургії. Борець проти духовного, соціального і національного поневолення виступає як людина сильної волі і непохитних ідейних переконань. Не може бути оправдане жодне ренегатство.

Аналізуючи українські національні проблеми, становище підневільного українця, Леся Українка виводить нетрадиційні для нашої культури «чужі» образи невгамовного шотландського короля Роберта Брюса, античної пророчиці Кассандри, вільного лицаря Дон-Жуана, правдивого співця Антея,

пророка поневоленого народу Елеазара, а також цинічного зрадника Юди. Новими у вітчизняній літературі ідеями наснажена її перша драма «Блакитна троянда», герої якої ведуть дискусії про нові течії не лише в мистецтві, а й у науці та філософії, а головна героїня розпочинає конфлікт з оточенням.

Спроби приписати Лесі Українці елементи соціалістичного реалізму безпідставні, адже її новоромантизм протистоїть більшовицькій фетишизації збунтованої юрби, яка не визнає жодних авторитетів. У поемі «Роберт Брюс, король шотландський» обґрунтовано, що перемога залежить насамперед від мудрого і морального провідника, який веде за собою народ. Король закликає:

Хто волі ще не одцуравсь,  
Нехай іде до бою!  
Хто пам'ята про славу й честь –  
До зброї! Хто за мною?

Як впливає з такого підходу, Леся Українка до національного визволення підходить з етичних позицій, не глорифікує так званої «народної маси» на ідеологічних засадах марксизму.

Аналогічно треба трактувати питання тенденційності, яку слід вважати антиподом ідейності. Як зазначала поетеса, тенденційність нагадує притягання за волосся, підпорядковуючи заданій ідеї образність твору. На противагу їй ідейність виводиться з образної системи – і цим творець відрізняється від ремісника.

Художнє осмислення філософських проблем пронизує такі драматичні поеми Лесі Українки як «Одержима», «Вавилонський полон», «На руїнах». У них порушені питання про засади людської моралі, що стосуються боротьби світогляду, проблем компромісу «сильної натури» із совістю і переконаннями, взаємозв'язку любові і ненависті, протистояння вірності і зради, конфлікту почуттів і обов'язку.

Як ідейна спадкоємиця Т.Шевченка поетеса перестерігає поневолену,  
полонену людність,

щоб час визволу не застав тебе

у сні ганебнім, в соромнім безділлі.

Погаслі вогні в драматичній поемі «На руїнах» свідчать про занепалий дух, втрату волі до життя, нехіть до боротьби, а все тому, що переможені втратили людську гідність, змирилися зі своїм рабським становищем. На противагу погаслим вогням Леся Українка оспівує досвітні вогні, що стали символом її творчості. У боротьбі проти поневолювачів Леся Українка не визнавала жодних компромісів із поневолювачами, не підтримувала «куцого ідеалу», не мирилася з обивательською «правдою», виступала проти тих, хто обмежував вимоги української нації «культурною автономією», а боротьбу – мирним «каганцюванням» і хуторянським «просвітництвом». Звісно, не йдеться про заперечення просвітницької роботи взагалі, а лише про намагання підмінити нею боротьбу за визволення. Свою віру в перемогу рідного народу Леся Українка висловила незадовго до смерті в творі «Про велета» такими словами:

І встане велетень з землі,

Розправить руки грізні

І вмить розірве на собі

Усі дроти залізні.

Серед творів на патріотичну тематику особливе місце належить драмі «Бояриня», яка із цензурних мотивів не була опублікована за її життя. Ідея твору – осуд тих, хто одірвався від рідного коріння й пішов служити поневолювачам, а таким тоді було московське самодержавство. У п'єсі обґрунтована протилежність двох цивілізацій, тому українка, ставши бояринею, не може змиритися з порядками в Московії, називає москалів татарами. Відкидаючи примиренність і угодовство, Леся Українка найбільше виступає проти духовного рабства, його добровільності, бо «неволя ще мерзотніша, коли ця неволя добровільна».



Віра Лесі Українки в майбутнє рідного народу пронизує не лише її поетичні твори й драматургію, а й листування. У листі до І.Франка від 14 січня 1903 року поетеса писала: «І скажуть колись люди: коли сей народ пережив і такі часи і не загинув, то він сильний!..»

Усю творчість Лесі Українки пронизує патос мистця, його високий громадянський обов'язок. Особлива увага приділена творчій праці, єдності людини з природним оточенням. Поетеса обґрунтовує новий кодекс моралі і краси, нові виміри добра і зла, засади нової гуманістичної естетики, що ґрунтуються на праці й боротьбі, передбачають активність на противагу споглядальній позиції. У такому кодексі важливою естетичною категорією є совість. Водночас поетеса зазначає, що

...Рабський дух

Краси найвищої збагнуть не може!

У боротьбі за щастя людина має відчутти єдність з природою, гармонізувати свої відносини з нею, зрозуміти невмирущість людської душі, відповідальність людини за природне докільля. Такі проблеми Леся Українка порушує в своїй драмі-феєрії «Лісова пісня», що вважається її найвищим не лише художнім, а й філософським здобутком. У творі обґрунтовується мітологічно-антеїстична ідея органічної єдності людини з природою, якій властива антропологічна «наповненість». Неповторність особистості для поетеси не підлягає жодному сумніву. Творчість звеличує людину, перетворює її в активну історичну силу. Таке ставлення людини формує її засади гуманізму, який передбачає єдність вільних людей, а не бездумне підпорядкування їх колективу, втворює на вищі моральні ідеали, які не можна зводити до ідеалів робітничого класу, що приписували поетесі за часів тоталітаризму.

Філософські ідеали Лесі Українки доцільно аналізувати в традиційному руслі української національної філософії. Водночас слід наголосити, що її антропоцентризм спирався на досягнення західноєвропейської філософської думки.

## **б)Ірраціональний волюнтаризм Дмитра Донцова**

Ставлення до теоретичної спадщини **Дмитра Донцова** (1883-1973 рр.) в українському інтелектуальному й політичному світі не однозначне. Не варто ігнорувати того, що при своїй безкомпромісності щодо ідеї самостійної України і постійності антиросійських позицій, мисленик зазнав не просто еволюції, а якісних світоглядних змін. Спочатку він заявив про себе як прихильник соціалізму й антирелігійних позицій, а відтак докорінно переорієнтувався: заперечував соціалізм як доктрину і став на бік войовничих церковників.

Такі зміни можна пояснювати динамізмом двадцятого століття. Проте не слід забувати характеру самого Донцова, його безкомпромісність, яка шокувала його оточення. Водночас не варто забувати, що філософські засади його вчення не зазнали змін: упродовж свого довгого життя він залишався прихильником німецького філософа Ф.Ніцше, хоч мав можливість побачити наслідки практичного застосування автора праці «Так говорив Заратустра».

Дослідники намагаються трактувати Донцова як послідовника М.Міхновського, засновника українського революційного націоналізму. Проте чинний націоналізм Донцова відрізняється від націоналізму автора «Самостійної України», який стояв на позиціях об'єктивного ідеалізму, цебто його концепція не виходила поза межі класичної філософії. Проаналізувавши суспільні процеси наприкінці дев'ятнадцятого століття, Міхновський дійшов висновку про наближення п'ятого акту «боротьби націй», бо державна самостійність є головна умова існування націй, а державна незалежність є національним ідеалом в сфері міжнаціональних відносин». Після аналізу наслідків Першої світової війни Донцов зазначив, що вона завдала страшного удару таким цінностям як *розум, еволюція й космополітизм*, спростувала «закони суспільної еволюції», які в попередньому столітті вважали *вічними і непорушними*, але не зачепили лише *одного* закону. Мисленик пише: «Це – закон боротьби, яку Геракліт

називав початком усіх речей, закон вічного суперництва націй, який панує над світом тепер так само, як панував у початках історії народів і держав».

Як наслідок відкрилися «безконечні перспективи перед волею», бо нація не може існувати без «волі до боротьби і боротьби за волю». Донцов зазначає, що початок війни підтвердив принаймні дві правди: 1) «призабуту правду, що світ належить до тих, які вміють хотіти»; 2) правду, що незалежно від провідного класу «одиноким живим чинником міжнародного життя є нація». Звісно, не всі проблеми були розв'язані. Назрівають нові конфлікти, які стосуються «ідеї нації, ідеї людської спільноти, що є або хоче бути організованою в окрему політичну одиницю», цебто створити власну державу.

У таких умовах кожна нації вимагає свого «національного «вірую», «сильної волі боротьби за нього», національного ідеалу для спільноти як «здорового народного організму». Саме цього не вистачає українській нації, якій нав'язаний «інтернаціоналізм» та ідеологія провансальства, що обмежується «засадами, прекрасними для народів-провінцій», а «не для народів-націй». Ось чому Донцов прагне обґрунтувати світогляд, своє поняття українського націоналізму, що протилежний провансальству як еkleктичну мішанину різних ідеологій, від кирило-методіївщини, драгоманівщини, легалістичного українофільства і народництва до правих ідеологій. У народництві мисленик виділяє не лише марксизм і комунізм, а й «есерівство» і радикалізм, а праві ідеології започатковані П.Кулішем і дійшли до неомонархізму.

На переконання Донцова, він творить нову ідеологію, що спричинить революції в головах, яка передбачає критику провансальства, з одного боку, і творення нового світогляду, з іншого. Інакше кажучи, мисленик не лише критикує, а й пропонує. Така ідеологія характеризується певними рисами. На перше місце серед них треба поставити *волюнтаризм*. Мисленик зазначає: «На цій волі (не на розумі), на догмі, аксіомі(не на доведеній правді), на самостійнім, не на деривативнім постуляті, на бездоказовім пориві, мусить

бути збудована наша національна ідея, коли ми хочемо утриматися на поверхні жорстокого життя». Таку волю Ф.Ніцше зводив до прагнення до влади («волі до влади»), Джек Лондон трактував як «жадобу перемоги». Наш Т.Шевченко синонімом волі вважає «фантазію», М.Гоголь бачив у волі елемент «нерозсудливості», «залізну силу ентузіазму», П.Куліш – «правду сильного» і «право сили», Леся Українка – «чин для чину, «без мети», щою «гнатися в безвість». Головна прикмета волі – це «ціль у собі, рух, що не залежить від об'єкту, але шукає його собі». Ще А. Шопенгауер зазначав, що воля «переживається, відчувається, але не пізнається», тому її не вдається визначити. Звідси – *іраціоналізм* як друга риса ідеології Донцова. У дилемі «почуття – розум» мисленик ставить на перше місце людське почуття. Заперечуючи розумовий первень, чинний націоналізм наголошує на всесиллі віри, пов'язаними з нею стихійністю чи спонтанністю. *Ідеалізм* як третя риса чинного націоналізму зазначає вищість духа над матерією. Такого висновку Донцов дійшов не відразу, адже спочатку він стояв на матеріалістичних позиціях. Лише згодом він переконався в надзвичайній силі релігії. Нарешті, ідеологія Донцова характеризується такою рисою як *еклектизм*, в чому переконує його головна праця «Націоналізм». Упродовж свого довгого життя він не просто розвивав чи уточнював свої погляди, а й висував ідеї, що суперечили попереднім. Написана наприкінці його життя книга «Дух нашої давнини» засвідчує нові підходи філософа.

Ще в праці «Історія розвитку української державної ідеї»(1917 р.) наш мисленик обґрунтовує матеріальні й духовні умови для відродження України як незалежної держави. Окремішність української нації підтверджують її власна, перейнята від Заходу культура, власна мова, сильне почуття єдності й могутній потяг до індивідуалізації. Лише brutальне насильство надало Україні російського оформлення й забезпечує Москві вплив на європейську політику. Втрата України для північно-східного сусіда мала б переломне значення, бо означала би кінець московських зазіхань на Константинополь.

Ідея української самостійності не вмерла після того, коли Україна була зведена до статусу імперської провінції. Проте упродовж своєї історії Україна була типовою євроейською країною, що протистояла візантійсько-татарській Московії, бо наші аристократично-республіканські тенденції не мали нічого спільного з деспотичною монархією. Донцов пише: «Росія взагалі не лишила нам свободи вибору, поставила нас перед дилемою: або цілковита національна смерть, або безпощадна боротьба». Мисленик наголошує на марності сподівань українців від Москви, бо вона може надати лише «skalічену», «культурно-національну» та аж ніяк не погодиться на «правдиво політичну автономію», бо дотримується **централістичної** ідеології». «Акція Мазепи», на його думку, в тому, що гетьман відчув тенденцію своєї епохи і зрозумів доконечність створити «охоронний вал проти гіганта на Сході – Росії». Донцов називає такі риси мазепинства: «Непрístupність до чужих ідеологій, оцінка всього з точки зору національного українського егоїзму, вирахованість і розвага в політиці і відчуття безкомпромісовості, той внутрішній вогонь, що робить з чоловіка маняка своєї ідеї, готового скоріше згинуть тут, зараз, на місці, аніж поступитися хоч крок взад – коли пора для акцій!» У цьому характеристика ідей. Які мисленик розробляє після поразки національно-визвольних змагань.

Донцов дотримувався погляду, що суб'єкт активної політики спроможний розв'язати будь-яку проблему, Проте сам мисленик лише проголошував ідеї, залишаючи їхнє виконання практикам, від яких вимагав крайнього радикалізму. Спираючись на досвід нового руху в таких європейських країнах, як Італія, Іспанія та Німеччина, і його ідеологію інтегрального націоналізму, Донцов обґрунтував ідейні засади чинного націоналізму в праці «Націоналізм», що вийшла 1926 року у Львові.

Водночас Донцов наголосив на підступності політики більшовиків щодо України. Історичний матеріалізм, на який спиралися марксистсько-ленінці, відкривав широкі можливості для різних маніпуляцій. Наголошуючи на перевагах великих держав, більшовики лукавили, коли виступили з

підтримкою права націй на самовизначення. Насправді вони намагалися зберегти Російську імперію, використовуючи різні вербальні маніпуляції, щоб «заховати під маскою вовчі зуби, цебто ідею «Третього Риму», котрої дотримувався не лише «барин», а й «послідовний» марксист. Донцов передає можливі зразки ленінської «логіки»: «Україна відділена від Росії – це з точки марксистської діалектики» зле. Крим – відділений від України, це з точки зору тої самої «діалектики» добре. Корея, відділена від Китаю і прилучена до Японії,-- це зле. Але Зовнішня Монголія, відірвана від Китаю і приділена до Росії – це добре».

Нація не може жити без ідеалу. Такий «колективний ідеал» Донцов ототожнює з «національною ідеєю», розуміючи під нею «передавані з покоління в покоління погляди на світове завдання нації та її роль поміж іншими народами, погляди, котрі є загальним добром нації, котрими вона живе і з утратою котрих вона гине». Такий ідеал оправдовує існування нації. У процесі боротьби з іншими народами він кристалізується, перетворюючись з «неясного напівсвідомого почуття» в обґрунтовану політичну програму. Здійснення ідеалу нації трактується як її категоричний імператив, без якого вона не спроможна стати суб'єктом на міжнародній арені й визначити своє майбутнє.

Як пише Донцов, упродовж віків Україна була «аванпостом Європи проти Росії» на континенті, позаяк Москва прагнула панувати над Європою, а шлях до такого панування вбачала в зверхності над усім слов'янським світом, у захопленні Константинополя. Без володіння Україною такий план не здійснений. У свою чергу залежність України від Росії згубна для майбутнього нашої нації, бо «самі заложення російської культури руйнують відпорну силу нації», а «перемога в обстоюванні своєї національної незалежності невідділима для нас від перемоги Європи над Росією». Унезалежнення від Росії Донцов розглядає в двох аспектах: 1) «сепарація, відділення в непідлеглу державу»; 2) стисла злука з Європою». Мисленик наголошує, що «тільки нація, котра суверенно розпоряджається своїми

матеріальними і моральними силами, може виповнити свою історичну задачу», здійснити свій колективний ідеал, щоби стати політичною нацією, що є її найвищим законом.

Такий підхід спричинився до критики політики, яку мисленик називав провансальством. На переконання Донцова, провансальство – це «націоналізм XIX віку, націоналізм упадку». В українських умовах провансальство виступає як народництво. Протилежність чинного націоналізму й народництва відсувається навіть у світовідчуттях: «світ, де панує воля, і світ, де панує інтелект. Два темпераменти: чин і контемпеляція, інтуїція—і логіка, агресія – і пасивність, догматизм – і релятивізм, віра – і знання». У XIX ст. панувала «нова релігія розуму», прихильники якого лише споглядали світ, але не хотіли його творити. Українська демократія сприйняла цю «релігію», як зазначає Донцов, у «звультаризованій формі», дотримуючись погляду, що «історія – це вічний поступ вільної думки, стале поборювання «забобонів», повільний шлях до тріумфу розуму над афектом і волею». Українофіли переконували, що «розумних причин до воронування між націями нема, це воронування підтримує лише жменька пануючих («царів і панів»). Ірраціональна воля – не для українського провансальства, бо воно суперечить соціальним «законам», «загальній правді».

Логічно в царині конкретно-національної ідеології «загальна правда» вироджувалася у скрайній матеріалізм, або суспільний утилітаризм. До головних матеріалістичних доктрин, які прийшли на зміну інтелектуалізму, космополітизму і соціальному квієтизму, Донцов відносить лібералізм, демократизм, соціалізм, пацифізм, гуманітаризм, анархізм і провінціалізм.

Провансальський підхід, як стверджує Донцов, заперечує право нації над одиницею і відсуває державно-національний ідеал на другий план, бо «провансалець знав лише «волю від чого», а не «волю для чого». Через те для поморощений провансалець не відчуває докорів сумління, коли доводиться жертвувати незалежністю краю для задоволення соціальних потреб. Звідси – концепції «автономій», «федерацій» та інших «союзів», бо ідеал «татарських

людей», «черні», «суверенних особистостей» ставився вище від держави і нації.

Під впливом Драгоманова серед українців розвинувся «антидержавний партикуляризм», що мислив не категорією нації, а категорією «землі». Не тільки політики, а і вчені відносять суверенітет держави до минулого, називають його найбільшим лихом у міжнародних відносинах. Логічно визнання держави як зайвості веде до невизначеності поняття нації, яке компромітується провансальцями. Як твердить Донцов, «так воно й мусить бути, бо хто відкидав поняття політичної нації, мусить прийти до негачії поняття нації взагалі, яка не може існувати без власних державно-політичних змагань». Заперечення своєї «влади, без якої жодна нація не вийде з пелюшок провінції», трактує політичну роль України як додаток до чужої держави, цебто вона виконує чужу роль. При такому підході «поняття нації поволі заступалося поняттям плебса, групи, якої свідомість доросла лиш до усвідомлення собі своїх економічних або культурних потреб, і якій засадничо бракувало всякого розуміння значення аристократичного елемента в організованій суспільності («панів, попів і царів»). На тактиці провансальців лежить печать тимчасовості, бо вони «не визнавали тяглості національної мети».

Українські провансальці не хотіли визнати противенства між власним національним ідеалом та ідеалом противника. Політична тактика доморощеного провансальства, як вважає Донцов, має такі спільні властивості: «Всі вони базуються на трьох принципах: по-перше, що питання національне не є питанням сили; по-друге, що рішення воно не нагромадженням цієї сили нації, лише мирною пропагандою й еволюцією; по-третє, що воно рішення не розбиттям ворожої ідеї, лише з поміччю неї, не *contra*, а *cum*». Як зазначає мисленик, прикмети українського провансальства виявляються «в його відповіді на питання взаємовідносин між одиницею(або їх сумою) і нацією, з одного боку, а з другого – між різними націями». У провансальців «партикуляризм» ставиться вище від



«загального». До нації вони підходять не як до окремої форми, що має власні завдання і мету, а як до суми одиниць, чим виявляють «надзвичайно примітивне розуміння національного колективу».

До ворогів провансальці ставляться як до своєрідних «братів» («братів у поступі» або в «людськості», «братів у соціалізмі», «братів у слов'янстві» тощо). Гуманність вони трактують як рівність себе з іншими, сидіння «на рідній купі гною», жалість до ворога, ката і провокатора, а на всці події дивляться очима філантропа. Це – ідеологія «слабих», пасивної юрби, провінції, племені, для таких «провінція» чи «область» символізують «рідний край», який не пов'язується з політичною волею, бо остання стосується «общего отечества», «цілої Росії» або «Сходу Європи». Такий патріотизм повторюється від М.Костомарова до В.Липинського, між якими М.Драгоманов, М.Липинський і соціалісти. У ньому немає ненависті до агресивного чужого, а любов не виходить поза рідну стріху. Прихильники такого «патріотизму» приліплювалися до чужої нації і ставали перевертнями або приховувалися під універсальні ідейки «людськості», «поступу», «пролетаріату».

Донцов підсумовує: «Це є світогляд націй-парії=в, націй-феллахів. Це був світогляд. Що стояв у противенстві до світогляду діяльних і сильних рас. Це був світогляд нижчих рас, переможених». Доморощеному провансальству мисленик протиставляє концепцію чинного націоналізму.

Новий світогляд Донцов бачить у брошурі «Самостійна Україна» М.Міхновського, автор якої за приклад для наслідування вважав нації, що виступили проти чужого панування. Праця Міхновського, як зазначає мисленик, репрезентує «протидію» провансальству, звертаючись до національного почуття і національних традицій. Такий світогляд «наскрізь націоналістичний і наскрізь активі стичний, хоч ще й не важиться розбити шкаралупу старих гасел». Джерела нового світогляду Донцов знаходить ще у М. Гоголя й П.Куліша, та найяскравіший вияв протесту проти

«декадентського світогляду провансальства» -- поезія Т.Шевченка з її апотеозою волі.

Провансальці вважали «головним мотором психічного життя» розум, а не волю. На противагу їм Донцов висловляє нові погляди, спираючись на філософію Ніцше, Бергсона, Юма та інших. Воля виявляється в різних формах (героїзмі і посвяті, підпорядкуванні природи й інших людей, «розкошуванні ризиком і небезпекою»), але завше зводиться до боротьби, подолання перепон. Якщо провансальці були переконані, що «міжнародне життя збудоване на боротьбі, на сталім русі, що перемінює мир на війну і війну на мир», то воля як закон життя у трактуванні Донцова неодмінно передбачає *воронування, прагнення до боротьби, розуміння її доконечності, антиінтелектуалізм і революційність*. Оригінально пояснює Донцов *фанатизм й аморальність* як четверту прикмету вольового націоналізму. «Аморальність» у трактуванні мисленика означає несумісність націоналізму з підходом до етичності певних дій «з точки погляду політично-бездоганного міщанина» («самоотверженого малороса»). Метою моралі стає «сильний чоловік», а не «цілий чоловік», що однаково любить і своє, і чуже. Отже, про «аморальність» тут слід говорити лише в «звичайнім понятті». До рис вольового націоналізму належить *романтизм*. Донцов зазначає, що в історії «перемагають лише ідеї характеру «романтичного», релігійного, ідеї агресивні, емоціональні й фанатичні». Про рівність між народами не може бути мови, бо «всякий поступ базується на нерівності і признає засади вищості. Хто не має відваги стати рівним вищим, не має змоги стати рівноправним, незалежним». Шосту вимогу вольового націоналізму становить *творче насильства та ініціативна меншість*. Мисленик пояснює, що шлях нової ідеї лежить через агресивність, а не компроміс. Він пише: «Агресія, через яку нова ідея приходить до життя, не є випадкова, вона іманентна кожній «теологічній», релігійній або національній ідеї, що прагне зайняти на якійсь території, або в умах якоїсь маси місце ідеї ворожої». Нові ідеї впроваджує ініціативна меншість, але ніколи не народ, бо «народ є для

всякої ідеї, чи в її статичному, чи в динамічному стані – чинник пасивний, той, що приймає». Активна чи ініціативна меншість може називатися по-різному: «класово свідомий пролетаріат», «національно свідома інтелігенція», «аристократія», «правляча кліка», «тирани». Без таких «самостійних меншостей» національні спільноти зазнають катастрофи. Нову ідею завше впроваджує ініціативна меншість, застосовуючи творче насильство.

Наш мисленик називає свою ідеологію «практичним символом віри всіх здорових і шляхетних рас». Проте Донцов розрізняє два типи народів: «фавстівські» і «буддистські». Якщо «фавстівські» народи мають таку долю, якої вони прагнуть, то «буддистським народам» долю накладають зовнішні сили, а також зовнішні умови. Перші народи хочуть *діяти*, а другі -- *воліють зречення*. Заникавши дух Окциденту, «*народи хиляться до упадку*», стають пасивними виконавцями чужої волі. Як зазначає мисленик, люди завше стоятимуть перед дилемою: праця «на фараона» чи праця для власних абстрактних ідей. Для нації – це національна ідея.

Українській національній ідеї, вважає Донцов, потрібен «цілком новий дух», бо Україну треба створювати насамперед у нашій душі. Для цього доконечно перетворити тисячі дрібних різних воль у цілість, бо ж нація – це «скупчення мільйонів довкола образу спільного ідеалу». Щоб стати нацією, українці мають утвердити в собі пристрасне бажання створити свій світ із зовнішнього хаосу, перетворити безхребетне «народолюбство -- в агресивний націоналізм». Такого «суб'єктивного моменту» не можуть замінити ні природні багатства, ні число людності, ані жодна «еволюція» чи інші об'єктивні передумови.

Донцов пише: «Національна ідея, що хоче жити, має одверто голосити свій остаточний ідеал власновладства супроти зовнішніх і внутрішніх ворогів, що сковують її енергію». Перемога панування, як пише мисленик, національна ідея приречена. Він наголошує: «Інстинкт панування («примусу») властивий всякій ідеї, і ніколи без нього вона жодною

«ніжністю» Винниченка, ані «сопілковою» філософією Федьковича, ані «антифанатизмом» Драгоманова, ані Тичиновою «музикою», ані «народолюбством» соціалістів – не здобуде собі права на життя». «Примус» доконечний навіть тоді, коли ідеї передаються «демократичною» мовою. Якщо доморощені «народолюбці» йшли за народом, то в інших країнах провід нав'язував свої ідеї масі і змушував її до послуху.

Великі ідеї згуртовують народи і кличуть їх на боротьбу. «Не маючи яскравого ідеалу, що виразно відрізнявся б від інших ворожих, українство не могло мати сильної віри в нього». Лише за великі ідеї люди віддають життя. Можна гинути за суверенність нації і самостійну державу, а не за пропорційне виборче право, автономію, «самоопределеніє с присоединенієм» чи за федерацію.

Філософська спадщина Донцова засвідчує оригінальність його поглядів, що забезпечує йому, як мисленику, почесне місце в історії вітчизняної філософської думки. Незгода з його поглядами не знецінює їхньої ролі в конкретно-історичних умовах.

#### **в) Волюнтаристський антеїзм В'ячеслава Липинського**

Історіософ **В'ячеслав Липинський** (1882 -1931 рр.) посідає особливе місце як український мисленик. У час панування соціалістичних і демократичних вчень він виступив з оригінальною концепцією національно-державного відродження, виклавши її у фундаментальному філософсько-політичному трактаті «Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму», написаному в 1919-1926 рр. Його погляди ґрунтувалися на оригінально переосмислених здобутках західних мислеників Ж.Сореля, В.Паретто, Г. Лебона та інших.

Найвищим покликанням людини та її діяльності Липинський вважає подолання гріховної й недосконалої людської природи й осягнення вічної Божої істини. Основна філософсько-політична ідея мисленика сформульована в таких словах: «Без власної Української Держави не може бути Української Нації, а без Української Нації не може бути на Українській

Землі людського громадського життя». Свої «нездійсними мрії» Липинський протиставляє як панам, так і більшості інтелігенції: перші боялися «варвара українського» і шукали підтримки московської чи варшавської метрополії, а другі – надавали перевагу «лиш землі і волі» для українського народу, відкинувши боротьбу за державну самостійність.

Дух своєї книги Липинський передає словами «д е р ж а в н и ц т в о і п а т р і о т и з м». Лише на потребі власної Держави і любові до спільної Батьківщини можна об'єднати всіх мешканців України під спільними політичними і патріотичними гаслами всі класи і всі «нації» України. Мисленик ототожнює поняття Нації й поняття Держави, зазначає: «Нація для нас – це всі мешканці даної Землі і всі громадяни даної Держави, а не «пролетаріат», і не мова, віра, плем'я». Липинський називає соціалістів і націоналістів «д е р в і ш а м и , а н е д е р ж а в н и к а м и», звинувачує їх у поганському матеріалістичному сектантстві і перетворенні політики в релігію чи навпаки. Мисленик приписує соціалістам обмеження нації лише пролетаріатом і партією. Ще більше закидів українським націоналістам, які називають українцями лише тих, хто розмовляє лише українською мовою і ненавидить «не-українців», а ще можуть доповнити певним віровизнанням (для одних – тільки православного, для інших – лише уніатського).

Українські державники, до яких зачисляє себе Липинський, не роблять з політики релігії ані з релігії політики, бо «політика – це меч і сила продуктивна, матеріальна», а об'єднати усіх українців може лише «д у х х р и с т и я н с ь к и й », який спільний для православного, уніатського і латинського віровизнання. Мисленик наголошує, що «в українським д е р ж а в н и ц ь к і м т а б о р і м у с я т ь о б ' є д н а т и с я к р а щ і й а к т и в н і ш і ч а с т и н и в с і х м і с ц е в и х к л а с і в і в с і х м і с ц е в и х «н а ц і й»: поміщик, промисловець, робітник, селянин, місцевий Руський, Поляк, Українець». Такий підхід Липинський протиставляє своїм противникам. На противагу українським державникам, які бачать шлях «до української нації через Українську державу -- через об'єднуючі всіх мешканців України

державні політичні гасла», соціалісти прокладають такий шлях «через соціалізм і соціальну зненависть», а націоналісти пропонують йти «до української держави через український націоналізм і (репрезентовану групою інтелігентів) націоналістичну зненависть»).

Якщо релігія цементує в боротьбі за владу місцевих українських людей духовно, то в ролі політичного цементу може бути лише п а т р і о т и з м, цебто «любов до спільної Батьківщини», яка об'єднує всі місцеві «нації». Липинський переконує, що «тільки в Українській Державі -- тільки в процесі співжиття мешканців України на о д м е ж о в а н і й д е р ж а в н о території -- може витворитись з них Українська Нація». Такий приклад вже є: американська нація, що виникла під гаслом політичним (творення власної американської держави), а не націоналістичним і не соціалістичним.

На противагу українським державникам, які прагнуть об'єднання «п о л і н і ї в е р т и к а л ь н і й : з в е р х у в н и з», соціалісти й націоналісти виступають за «п о д і л г о р и з о н т а л ь н и й», наслідком чого буде знищення низами верхів під гаслом соціальним чи племінно-національним, а це призведе українців як спільноти и до загибелі. Держави і нації творить не пасивна більшість, а завжди активна меншість. Щоби побудувати Українську державу, провідна українська верства має об'єднатися навколо «законного і дідичного Українського Гетьмана», право якого спирається не на диктатуру чи вибори «з волі народу», а «впливає з його Родової і нашої державної історичної традиції».

Поширення українського націоналізму серед тих, які ще не мають поняття про націю, Липинський називає шкідливішим, ніж діяльність соціалістів. На його думку, останні підготували реальне існування рабської, безвласнодержавної соціалістичної «радянської України», а націоналісти можуть лише поглиблювати руїну на рідних землях. Він проти роздмухування «національного еросу»: вважає, що його треба стримувати національною ідеєю та організацією, спрямовувати діяльність на державотворення. Липинський пише: «Українство споконвіку і до

нинішнього дня має в собі людей творчих, чесних та ідейних. Які відходять від метропольних -- державних і національних форм, щоб кращі і вищі форми українські створити. І побіч має воно завжди масу найгіршої мерзоти, яка втікає від усталених вже ці зорганізованих на Україні форм московського та польського життя, щоб в українським хаосі робити свою руїницьку, а так легку в цім хаосі, кар'єру».

Проте Липинський наголошує на особливостях української спільноти, яка «найглибшими основами своєї духовної культури» пов'язана із Заходом, але зберегла «спільність віросповідну» з Росією, послабивши її на політичному ґрунті. Характеризуючи українство як «рух верхів», цебто активних елементів, мисленик зазначає, що воно є «*рухом аристократичним: хотінням провідної верстви, а не народних мас*». Щоби воно утвердилося, доконечна опора на організацію і «залізну єдність» українотворчих верхів, а не на народні маси, як намагаються чинити доморощені демократи й охлократи. Українська Держава має політично від сепаруватися не лише від Москви, а й від Варшави.

На думку Липинського, українська нація збереглася завдяки хліборобам, які об'єднані в *родину, стан і клас*. Лише «земельний клас хліборобський» спроможний бути опорою, фундаментом і охороною Української Держави. Цей клас має допустити до влади всі інші українські класи і спиратися на допомогу інтелігенції, військовиків, промисловців, робітників, купців і фінансистів. Такий метод організації державної влади мисленик називає **класократією**, з чого логічно випливає *гетьманство* як державна форма «з устроєм класократичної Української Трудової Монархії».

Сильну хліборобську провідну верству мають витворити обидва стани хліборобського класу, як шляхтичі і дворяни, тау і селяни, а «скластися така нова провідна верства може тільки зі сполучення останків зросійщеного хліборобського дворянства, останків спольщеної хліборобської шляхти, і цих найбільше активних і найбільш войовничих елементів, які в процесі

революції виділила з себе селянська маса». Липинський переконує, що українського селянства не врятує ні демократична республіка, ні власна мужицька диктатура: перша: -- призведе до анархії, а для другої – селяни не мають відповідної культури і досвіду, внаслідок чого верх візьмуть старі досвідчені московські провідні верстви і встановлять жорстоке правління. Українське селянство має виступити в єдності із хліборобськими шляхтичами й дворянами, предки яких в попередні часи відповідно спольщилися й зросійщилися.

Липинський зазначає, що правити Україною має *класова аристократія*, цебто найсильніші, найздатніші і найавторитетніші представники різних класів. Доморощені комуністи неспроможні виконати такі обов'язки, бо вони представляють кочову орду і не можуть визнаватися робітничою аристократією. Інтелігенція не може претендувати на верховну політичну владу, бо її обов'язок: «дати своїй нації одну об'єднуючу політичну ідеологію, а не жити з паразитичного розбивання нації на множество взаємно себе пожираючих партій та ідеологій». Визнаючи рівність духовенства «усіх трьох українських обрядів» (православного, уніятського і латинського), Липинський наголошує, що воно не має права робити з релігії політики, працювати на користь поневолювачів. Автор «Листів» обґрунтовує своє розуміння державотворчої ролі військовиків, промисловців, купців і фінансистів, робітників, а також українського жіноцтва.

Про існування української нації, зазначає Липинський, можна говорити лише тоді, коли існує спільна ідея національної незалежності і спільна боротьба за неї. Поразку українських національно-визвольних мисленик пояснює тим, що її очололи люди, які не вірили в перемогу. Він зазначає: «Коли відродження націй відбувається без національного ідеалізму, без любові до цілої нації в усіх її класах і групах, без того ідейного національного патосу, того романтичного захоплення образом нової волі й незалежності нації, що йшло в парі з відродженням усіх європейських



народів, то внаслідок того з самого поняття нації викидається весь його живий творчий зміст».

Вважаючи, що української нації не може бути без власної держави, Липинський пов'язує її будівництво з класом хліборобів. Саме цим трудівникам найбільше потрібні спокій, лад і порядок, а їх може забезпечити Господар – Монарх, який стоїть над класами, партіями, територією і нацією, несе відповідність за їхнє майбутнє. Інакше кажучи, йдеться про **Трудову Монархію**. На закид, що такої держави на світі ще немає, Липинський відповідає запитанням: «Невже сорокамільйонна нація може житись тільки відпадками європейської цивілізації, ще до того на демократичне копито їх переробивши?». Для Трудової Монархії Україна має відповідну соціальну базу: міцне консервативне хліборобське суспільство, пів селянське робітництво, слабку республіканську фінансову буржуазію й нечисленну республіканську інтелігенцію. Без влади Монарха неможлива свобода Народу, єдність Нації, бо цього не дасть демократична, всенаціональна і класова ідея.

Тяжкохвора Україна, як мати, має, як стверджує Липинський, трьох синів: «хлібороба-гетьманця і неомонархіста, більш або менш соціалістичного демократа й республіканця, і пролетаря-більшовика та інтернаціоналіста». Проте вони не мають спільної національної ідеї. Лише майбутнє покаже, чия *національна ідея* найглибша і найсильніша.

Як вважає Липинський, провідна група, яка спроможна об'єднати й організувати етнічну масу в націю в націю, має відзначатися двома важливими прикметами – *силою* й *авторитетом*. Доморощена інтелігенція їх не має. Опорою для об'єднання не можуть бути також буржуазія й пролетаріат через свою слабкість і не чисельність. Об'єднати людність на українській землі спроможний лише *український хліборобський клас*, що має силу й авторитет. Довести раціоналістично існування нації, якої нема, неможливо, бо вона має *містичну основу*. Почуття національної індивідуальності українців збереглося на рівні «стихійної свідомості»

етнографічного колективу. Щоби стати модерною європейською нацією витримати конкуренцію з іншими націями, треба стихійну волю до такої мети перетворити а свідому ідею, поставивши її у відповідні зовнішні умови. Всі нинішні європейські нації перейшли через «фазу персоніфікації вродженого їм ірраціонального почуття нації в образі так само ірраціонального по своєму походженню монархічного державного ладу». Українці не можуть бути винятком. Липинський пише: «Ми досі не розвинулись у націю через те, що під час Руїни знищили свою козацьку монархію». Як трудова національна монархія гетьманство персоніфікує новладдя ідеї Нації над цілим народом і всіма класами. **Така нова монархія поєднується з новою аристократією, яку витворить кожний український клас з використанням власної традиції і через селекцію, а не штучним консервуванням здегенерової і безсилої аристократії.**

Нація не твориться автоматично. Її творить активна група людей серед етнографічної маси, що найбільше творить політичних вартостей для її об'єднання, організації та розбудови. Таку групу Липинський називає *національну аристократією, до якої належать організатори, правителі і керманичі нації*. Якщо вони стоять на чолі нації, то це означає, що вона визнає їх провід.

Виникнення національної аристократії Липинський пояснює такими двома фактами: «**Перший факт** – в кожній нації є елементи політично пасивні і елементи політично активні, або кажучи іншими словами: є люди вдачі войовничої, лицарської і люди вдачі пацифістичної, обивательської. **Другий факт** – без стихійної волі до влади, до сили, до риску, до самопожертви, до панування – не може повстати серед нації національна аристократія». Обиватель лише тоді простягає руку до політичного панування, коли без ризику для життя може зробити політичну кар'єру.

Мисленик зазначає, що національна аристократія, нація і держава взаємопов'язані між собою: **без власної держави нема національної**

**аристократії, без національної аристократії нема нації.** Жодні паліативи на кшталт «автономії» тут не зарадять, бо нація не повстане, залишившись племенем із власною мовою. Без реальної матеріальної сили найзавзятіші «самостійники», особливо з тих, хто володіє «тільки пером», не перетворить племені в націю і не створить національної держави. Не здатні для цього й повстанські отамани. Якщо нація досягла високого рівня аграрного і хліборобського розвитку, то нею не можуть керувати не лише войовничі отамани, а й представники *інтелігентських професій* (філологи, поети, оратори, белетристи, професори, учителі, адвокати, бухгалтери, фейлетоністи, коректори і т.ін.), які не володіють виробничими і військовими засобами.

Водночас Липинський розрізняє дві групи інтелігенції. До *першої групи* належать техніки, яві служать у хліборобстві чи промисловості або в класових політичних і економічних організаціях і використовують свої знання для громади (нації, держави, класу). *Другу групу* представляють священики, письменники, учителі, судді, адвокати лікарі, державні урядники та інші. Вони використовують громаду для себе. Звісно, такий поділ не обґрунтований, бо праця другої групи інтелігенції також служить громаді.

Мисленик вживає як синоніми поняття *національна аристократія* й *активна меншість*. Залежно від матеріального стану і культури нації вона править, використовуючи один з трьох методів організації: *охлократію, демократію, класократію*. При *охлократії* влада належить озброєним й організаційно монолітним вихідцям з кочовиків або з місцевих здекласованих елементів над економічно й політично нездиференційованою юрбою. *Демократію* встановлює аристократія такої нації, в якій замість органічних класів витворився «хаотичний конгломерат демократично «рівних» індивідів-одиниць», між якими панує відчуженість і ненависть. Демократи сподіваються на «автоматичну творчість пасивних мас». Про *класократію* мова може йти тоді, коли нація ділиться на органічні класи, які володіють засобами виробництва, з'єднані внутрішньо однакоим способом

матеріальної праці й однаковою психікою. Кожному з організаційних методів відповідає тип взаємин за «взаємовідношенням між расою активною і расою пасивною: при класократії він *органічний*, при демократії – *хаотичний*, при охлократії -- *механічний*». Типовим прикладом панування класократії мисленик вважає Англію. У Франції панує демократія, до якої вона перейшла від класократії через охлократії. На противагу їм у Росії постійно існувала охлократія, бо в Московії зрусифікована татарська охлократія заклала основи Росії, яка від давньої Русі успадкувала лише мову і православну віру. На противагу їй Україна за своїм духом класократична.

Липинський застерігає, нації не вічні, бо вони виникають і вмирають. Буття чи небуття нації визначається стихійним хотінням окремого державно-національного життя. У боротьбі за спільну батьківщину народжується *спільне ім'я* нової нації, що відрізняє за місцем проживання на певній території, землі своїх від чужинців. Так само виникає нова *національна мова*. У процесі оборони утверджується «спільний *національний дух*», який передається наступним поколінням. З культу полеглих походить «нова *спільна місцева традиція національна*, якою цілі століття житиме і черпатиме з неї свою силу духову нація». Відтак *націоналізується* інтернаціональна релігія. При класократії натуральний добір найоптимальніший. Проте нації вмирають, якщо національна аристократія починає збагачуватися за рахунок завойованих чужих земель і рокладається.

Реалізація спільного українського підсвідомого національно-державницького хотіння передбачає відповідь на два запитання. По-перше, треба з'ясувати, чи витворилося достатньо активних українців, спроможних здобути політичну владу і забезпечити існування окремої держави та самої нації. По-друге, доконечно в'яснити, якою мірою політична діяльність людей залежить від їхньої свобідної волі чи від фатальних соціальних законів.

На перше питання мисленик відповідає позитивно. При відповіді на друге питання, він зазначає, що українці найбільше страждали від браку волюнтаризму і гангрени соціального фаталізму, а також наголошує на

безвольності української провідної верстви. Нема сумніву, що кожна людина діє в певному часі і певному просторі. *Статику* громадського життя становить певна мова, територія, державно-політична система, рівень розвитку духової й матеріальної культури, певні прикмети, зокрема стихійні імпульсивні хотіння. Разом з *динамікою* така статика творить політичну культуру, яка залежить набутого досвіду, волюнтаризму й інтелігентності провідної верстви. Без пам'яті, волі й інтелігентності провідної верстви не може бути мови про політичну культуру народу. Головними ознаками слабкої національної пам'яті українців Липинський називає такі: «малий розвиток рідної історії» як в історіографічному, так і в історіософічному аспектах; брак історичних легенд; брак пошани до справ, могил та імен предків; схильність провідної верстви до денационалізації; сприйняття доктрин, які чужі для нашої нації; слабкий консерватизм і його наслідки, послаблення національної пам'яті і традицій. Безумовно, не слід переносити політичної культури однієї нації на іншу. Навіть англійський парламентаризм може дати в інших умовах протилежні наслідки.

Липинський розрізняє три уявлення про націю. **Опортуністичний** підхід, або примітивно-емпіричний **реалізм**, уявляє націю як плін ріки і пристосовує до неї свою діяльність, хоч і не має чіткої провідної ідеї. **Раціоналістичний** підхід, або діалектичний **ідеалізм**, прагне підпорядкувати розвиток нації своїм ідеям. **Ідеалістичний реалізм**, або **прагматизм**, бачить Націю як єдність духовних і матеріальних, активних і пасивних сил. Лише останній підхід, вважає Липинський, як єдність реальної матерії й духу забезпечує розвиток нації. Мисленик пише: «Нація – це реалізація хотіння до буття нацією. Коли нема хотіння, виявленого в формі ідеї, -- нема нації. Але так само нема нації, коли це хотіння й ідея єсть, але воно не реалізується в матеріальних формах держави».

Липинський розрізняє два поняття: «недержавну націю» і «поневолену націю». Причини недержавності внутрішні, а поневоленості – зовнішні.

Причини недержавності українців мисленик поділяє на *статичні* і *динамічні*. *Статичні* причини, або умови існування, зумовлені географічним становищем, родючою землею і сприятливим підсонням, неусталеністю раси, перевагою емоційності над волею й інтелігентністю. Вони можуть бути нейтралізовані впливом *динамічних* причин, серед яких Липинський називає, зокрема, «*добру організацію нашої відпорної сили збройної, мілітарної, державної*», *інтенсифікацію праці*, «*організоване і стале виховання наших людей від ранньої молодості*».

Головну рушійну роль у житті людських громад відіграють, на думку Липинського, дві сили: *продукція* (виробництво) та *ідеологія*. На політичну акцію спроможні три типи людей: *войовник-продуцент*, *войовник-непродуцент*, а також *не войовник-продуцент* і *непродуцент*. Мисленик пише: «Влада здобувається людьми для здійснення своїх хотінь на окресленій *території*, серед живучого на цій території окресленого громадянства, при допомозі такого чи іншого методу, од якого залежить та чи інша форма *держави* і *закону* і та чи інша форма існування нації».

Свої сподівання Липинський пов'язує з відродженням і зміцненням українського консерватизму. Водночас зазначає, що побудувати державу українці як «недержавна нація» можуть вибрати один з трьох політичних методів (демократію, охлократію, класократію). Для цього доконечні: «*стихійне, вроджене хотіння – ясна ідея*, усвідомлюючи хотіння; *воля* та *розум*, потрібні для здійснення ідеї – віра в Бога і в те, що дана ідея згідна з Божими законами – *і любов до людей та до землі*, серед яких має здійснюватися дана ідея. Особливі надії мисленик покладає на територіальний *патріотизм*, який протистоїть демократичному *націоналізмові* і сучасному *соціалізмові*, як екстериторіальним ідеологіям, що розкладають провідну верству нації.

Концепція Липинського відзначається оригінальністю і вимагає критичного переосмислення. Саме так її оцінював ідеолог української революційної демократії в діаспорі Іван Багряний.

### г)Традиціоналізм Юрія Липи

Мисленик **Юрій Липа** (1900-1944 рр.) відомий насамперед як творець трилогії «Призначення України» (1938 р.), «Чорноморська доктрина» (1940 р.) і «Розподіл Росії» (1941 р.). Водночас він відомий як письменник і публіцист. Працював лікарем УПА і загинув героїчної смертю від московсько-більшовицьких окупантів.

Аналізуючи тогочасне світове становище, Липа зазначає, що на континенті Рим, Берлін і Москва ставлять на перше місце «дух своєї збірноти» і знецінюють свободу людської одиниці, що була головною темою романтизму й лібералізму. Запанував стиль тоталітаризму, а не універсалізму. «Війна аж до винищення» виступає як заперечення традиційної для європейців пошани до противника, відкидаючи загальновизнані людством засади, а моральних принципів дотримується лише в межах блоку. Європейську духовність остаточно розбила «нехіть до чужих, чітко окреслюючи «своє», що «прийшло від тисячоліть, було впродовж довгого часу виразним наказом, свідомим звичаєм, врешті перейшло в відрух». Таке «своє» ще сильніше тоді, коли воно перестало бути свідомим й існує як підсвідоме, що зрозуміле тільки в своєму середовищі.

Від цього Липа переходить до особливостей боротьби українців за збереження своєї окремішності. Поневолювачі українського народу прагнуть тепер не його фізичного, а морального знищення й утвердження довічного невірництва. Москва протиставляє українцям «безвласницький, безтрадиційний урало-фінський дух ненависті до української родини», цебто «похід ворожого світогляду проти тисячолітнього світогляду», заперечує пошану до минулого. Навіть виселені з рідних земель українці чинять спротив, зберігають пам'ять свого роду, відокремлюються від чужинців і прагнуть самозбереження.

Відкриття Трипільської культури засвідчує існування на наших землях кількатисячної безперервної традиції. Ю.Липа пише:»Від трипільців

починаємо історію української території і її торговельних взаємин з іншими країнами». Наш край символізує пшениця, яку, зазначає дослідник, привезли з Месопотамії ще трипільські хлібороби. Збіжжя з наших земель експортувалося до малоазійських держав хетів, а від них привозили метали. Отож, людність на праукраїнських землях була наближена до центру тодішньої цивілізації.

Після занепаду Трої українська територія із системою різних шляхів стає одним з осередків еллінського багатства й еллінської культури, а морська культура органічно входить у світогляд українців, відрізняючи їх від психології континентальних сусідів. Саме цим можна пояснити морські походи за княжої і козацької доби й своєрідний характер чумацької торгівлі від XIV до XIX століття. Зміст чумацтва становить вільна торговельна мандрівна асоціація. Від чумацтва, як твердить Липа, розвинулася українська кооперація.

Водночас призначення України як самостійного осередку творять не лише географічні й торговельні умови. Не менше значення має *українська раса*, яку мисленик не пов'язує з анатомічними чи антропологічними ознаками, а розглядає в історично-духовному розвитку. Липа пояснює: «Перше, що звертає увагу в сучасних європейських расах,-- це не тип черепів чи м'язів, лишень думання, психологія. Раса відрізняється одна від одної більше своєю психологією, своїми протореними дорогами в думанні й поведінці, навіть своїми духовними звичками більше, ніж будовою тіла». Іншими словами, йдеться про духовні особливості, а не фізичні. Звідси – застереження від змішування з духовно чужими елементами.

Раса різногранна. Її треба розглядати під різними кутами. Липа дає антропологічне, демографічне, історичне й психологічне пояснення. Антропологічне й демографічне пояснення раси зрозуміле з самих назв, чого не сказати про історичні й психологічні грані. Мисленик пише: «З боку історичного це група населення, що в окресленій території, без особливої



перерви в часі, переживала спільну долю». З психологічного боку вона виступає як «велика духовна єдність», що виявляється в моралі й почуттях.

Мисленик визначає «формулу раси». Він пише: «Расою звемо цілість населення, що його духовні прикмети, укріті й явні (як звичаї, мова, властиво мови), а також антроподіологічні риси становлять виразну цілість упродовж часу (історії)». Відтак обґрунтовуються первні української раси. Геополітичні прикмети української території, рік і морів, історія українських торговельних трактів і вузлів, зродження осілого людського життя в цих країнах і розповсюдження спочатку головного первня – месопотамського, далі – злиття еллінського, в загальному закінченні формування раси готами і врешті устійнення її великодержавністю. Релігією і розмахом культури й цивілізації. Далі треба зазначити вартість домішок і історичну селекцію типів расової активності. Врешті, до формули української раси належить формування ідей її еліти, бо ці ідеї були духовними подіями, що формували расу». Без поняття «раси», зазначає Липа, неможливо обґрунтувати призначення України.

З погляду нинішньої науки певні положення, яких дотримувався мисленик, трактуються інакше. Йдеться насамперед про трипільців, яких він називає «протиукраїнським народом трипільської культури», «головним первнем» українців. Липа вважає, що **обличчя української раси, її відрубність і «живлові традиції» сформували три такі первні: трипільський, еллінський і готський.** Саме на цих проукраїнських традиціях виникла давня українська імперія, столиця якої Київ вивзначила культурну вісь між Балтією й Уралом.

Окрім первнів раси, Липа виокремлює її домішки: вони відрізняються від перших тим, що діють не ґрунтовно, а поверхово й лише на певні групи. Йдеться про два роди домішок: домішка крові й домішка імпрегнацією, або духовним відбиттям. Нерегульовані домішки інколи стають великою небезпекою для еліти раси, імпрегнація може бути позитивна й негативна. До оцінки різних домішок мисленик підходить історично.

Розглядаючи расу як відрубну, окрему велику духовність, Липа звертає увагу на «однаковість психологічних реакцій, однаковість у сприйманні життя», бо в межах однієї духовності можуть бути анатомічно різні типи. У надрах української раси він бачить тривкіший феномен, з якого випливає підсвідоме відчуття вартості. Його можна порівняти з клітиною, затисненою до відпору: вона вибухає при найменшому послабленні цього натиску. До такого вибуху причетні насамперед вибрані одиниці.

Відпорність українців засвідчила велику силу їхніх підсвідомих расових первнів для наступу й експансії. Нові методи боротьби раси відтворюють «більш мовчазну, більш непримиренну й тверезу тактику і стратегію, що далекі від соціальної й національної романтики. Осуджуючи малодушність, гуртківство, полохливість і не витримку, Липа застерігає від необґрунтованих звинувачень у зраді й вимагає «деякого стримання в напастях» на тих, кого дуже часто називають «прислужниками «більшовизму, бо нерідко вони є «саме носіями експансії раси і нищать ворожі духовності ліпше, ніж балакуни по безпечних кабінетах». Серед таких названі не тільки партійні діячі, а й українські вчені, які під тоталітарним режимом намагалися повернути національні цінності.

Стратегія української раси проявляється в генеральних ідеях, як «більш чи менш глибоких виявах українського расового «я», що «завжди існуватимуть в характері раси, бо цей характер є так само органічний, як і інші явища природи». Такий підхід дає змогу визначити стійкість цих ідей, очистити їх від чужих впливів.

Українську духовність може висловити голос видатної одиниці або загалу. Така одиниця неповторна, чим вона наголошує на потужності раси, на одвічному в ній. Традиція, повторність залежить від часу існування раси. Липа спирається на досягнення психології, що дають підстави стверджувати життєвість виявів і повторності, і неповторності. Нерідко одиниця, яка відтворює генеральні ідеї, зникає в групі. Липа пише: «Українські герої – це висловники туги й праці багатьох поколінь. Вони завершують собою

повторність і уяскравлюють традицію. Їхня особиста творчість – це завжди тільки одна сильна мелодія, що влітається в потужний спів раси. Як відомо, наші визначні діячі, зазвичай, завершують працю попередніх поколінь, бо наш народ не знав великих реформаторів.

Українське культурне підложжя найглибше проникло в хліборобство й осілість; воно протистоїть культурному колу номадів з його апотеозом одиниці чи деспота, схильністю до насильства, безпідставної фантазії й швидкої зміни тактики. Підложжя хліборобського культурного колу «дає відвагу, почуття справедливості, гідність, відпорність і пристрасну любов до своєї землі», що виявилось вже в трипільській культурі.

Хліборобський культурний колу персоніфікує образ Жінки-Матері. Ліпа пише: «Материнськість переносить традиції родини, а тим самим і раси, з покоління в покоління. З цього приводу вивіщення первня материнськості в найдалшому хліборобському колу цілком зрозуміле». Відоме з трипільських часів панування жінки в родинному і суспільному житті поєднується з рівноправністю жіночого й «мужеського» первнів. Звідси – менша зовнішня ефективність і повільність експансії українського підложжя при більшій тривалості, гармонійності і здатності до розвитку. Від родини й роду веде свій початок моральний контроль над одиницею, ввічливість українця без формального характеру.

Ідеал роду й родини відтворився також у типі українського войовника. Воєначальник для українця – це батько, що підтверджує традиційне звернення. Аналогічно будуються взаємини між провідником і одиницею в українській групі, які ґрунтуються на моральному консерватизмі і протистоять, з одного боку, «примітивізму та шаманству зі Сходу», а з іншого, «містичним блефом Заходу», що обмежують «розвій раси в границях традиції і в почутті спільної крові». З української історії й традицій впливають наші міти, які сприяють скупченню української раси, а не її розпорошенню. Українські міти влітаються в ритм життя, в законодавство, а також у звичай і ритуали».

Характеристика українських культурних традицій та їхнього значення для майбутнього в трактуванні Липи не завжди збігаються з поглядами попередників. Мисленик пише: «Українська група має тенденцію скоріш до обмеження індивідуалізму. Родинність клімату в цих групах одночасно перешкоджає і повстанню містичних масових рухів». У них витворюється еліта, з їхніх традицій народжуються духовні інстанції, засади державотворення, що заперечують вождизм, але підтримують ієрархію і живі традиції. Прив'язаність до традицій і наш консерватизм не заперечують поступу і не протидіють йому творити суспільні утопії, прикладом яких є концепція класократичної держави В.Липинського.

Властивий українському характерові «мальовничий індивідуалізм» невід'ємний від еллінського первня нашої раси. На противагу йому готизм передбачає, що «одиниця могла бути тільки більшим чи меншим висловом збірноти, єдиної надлюдини, створеної зусиллями тисяч предків і мовчазною відданістю сучасників», що відтворювала солідарність з іншими одиницями. На думку мисленика, готичний червень відтворений у політичному світогляді українців козацької доби. До наших днів козак трактується як ідеал людини-українця, а козацькі форми організації не зникли після ліквідації Січі, яка спиралася на еллінізмі і готизмі як двох прикметах українського характеру і витворила «найцікавішу расову асоціацію українців». Водночас дисципліна серед українців не знецінює одиниці та її життя.

Як вважає мисленик, серед народів на просторі від Балтії до Уралу український характер найскладніший. Українці сумніваються перед рішеннями, але при їх реалізації проявляють упертість. Українське думання набуває філософічних рис з «легким оптимістичним скептицизмом».

Національний характер витворив своєрідний український ідеал провідника. Липа пише: «В еллінізмі провідник – це мистець, що творить усе наново, незважаючи на попереднє. В готизмі провідник – це висловник ритму традиції своєї групи чи племені. Трипільство має ідеал проводу в понятті

«батько». Провідник – це той, хто знає в кожному із своїх підвладних «дитину», «сина». Загалом усі три елементи характеру представляють вождя, як такого, хто собою висловлює щось вище і на підставі цього порядкує». Наш ідеал, зазначає мисленик, висловлює найповніше справедливість, а далі йдуть інші вимоги: талановитість, продовження давніх традицій і «зичливість до людей української крові».

Ідеал українського патріотизму відтворює формула «хати», про що писали Т.Шевченко, П. Куліш, галицькі будителі. Звідси -- органічність патріотизму українців. Лише на ґрунті українського характеру і національних генеральних ідей може відбутися поступ українців, що передбачає «розширення, зміцнення і усвідомлення сильних сторін цього характеру», чого не спроможні зрозуміти ідеологи декларативного типу. Цим зумовлене переконання українців, що їх батьківщина, їх люди й земля – це центральний пункт світу. Так само слід розуміти намагання українців відчувати і сприймати свій світ як критерій для інших світів. Воно пов'язане з трипільським підложжям раси. До головних його прикмет віднесено «відрух оборони свого рідного, погляд на світ з нутра раси й сприймання предківщини», що визначає своєрідні межі для збереження раси.

Як противагу цьому відчуттю мисленик вважає пораженство «людей татарських» у державному житті, а людей хуторянських – у житті суспільному. Серед його представників названі Куліш, Костомаров і Драгоманов. Проте пораженці не заперечували самотності української раси в своїх концепціях «народу-бастарда», а «це вже не було самопоменшення, це було самознищення, остаточне поневолення духу раси». У самопораженстві проявилось безсилля. Окрім того, у другій половині XIX ст. і на початку XX ст. українська інтелігенція почала психологічно відчужуватися від спадщини княжої доби. Проте мисленик переконаний, що розквіт інтелектуального пораженства закінчився.

На думку Липи, продуктивність державної збірноти залежить від гармонійного поєднання енергії збудженої одиниці з енергією цілої раси.

Доконечно виходити з визнання природженої нерівності між людьми і людської різноманітності. У цьому проявляється вплив концепції «зрідненої праці», яку обґрунтовував Г.Сковорода. Проте Липа її доповнює вимогою сумлінного виконання громадянських обов'язків.

Заперечуючи усталену думку про чистий індивідуалізм як властивість українця, про що вже йшлося, Липа пише про роль у суспільному житті нашого народу асоціативної групи. Громади, артїлі, згадує про чумацьку валку, союз кооперативів і територіальну курінну організацію Січі. Такі форми асоціацій не нав'язувалися законодавчими регламентаціями і циркулярами, а виникали як продукти народного звичаю і традицій. Тут головне – не форма, а зміст. Одиниця найліпша тоді, коли вона висловлює традиції, дух своєї асоціації, бо українець «звик до асоціації, групи, і то часто родинного характеру, і лишень там може дати максимум енергійної і витривалої праці та продуктивності». Подібні групи витворені тисячоліттями – і Липа бачить у них запоруку постійного відродження української державності.

Роздвоєння в українській еліті мисленик виходить з готизму й еллінізму. Готська лояльність і відчуття дисципліни зіграли негативну роль після ліквідації української державності. Перейшовши на службу до «білого царя», «малороси» спричинилися до витворення слухняних службистів, урядовців, вірних «Отечеству». Аналогічні тенденції проявилися в Галичині й Закарпатті, які потрапили під владу династії Габсбургів. Саме такі «малороси» й «москвофіли» виступили проти нової національної інтелігенції, а частина з них в часи національно-визвольних змагань стала на бік різних російських «правительств». Еволюція еллінізму протилежна. Готизм породив адміністраторів, а еллінізм – головно ліриків і етнографів. Як твердить Липа, «останніми часами сентименталізм державницького еллінізму прибрав ліричне обличчя типу ніцшеанської бомба стики». Однак важливіша не літературна історія чи накинена чижинецька дисципліна, а власні традиції з розвитком згаданих асоціацій.

Українська великість виявилася в повноті всіх можливостей. Її мірилом є українська людина княжої доби. Найважливіший період Києва виник як наслідок сполучення двох прикмет тогочасної нашої людини – «прагнення до експансії та почуття особистої свободи разом із відповідальністю перед релігійними святощами». Через те київська легенда про перебування на українських землях апостола Андрія Первозваного мала під собою ґрунт. Образ Києва увійшов у історичну підсвідомість нашої раси. Державна традиція Києва відтворена в символі нової української держави.

Роль Києва як символа прадавньої політичної культури виявився і в тому, що чужинці визнавали його столицею козацької держави, хоч він не міг бути нею, адже козацька держава за напрямну своєї політики визнавала опертя на Чорне море. Різні гетьмани, від Б.Хмельницького до П.Орлика, вірили в доцільність такої напрямної: вона давала змогу опертися на сильну Туреччину, «певнішу і толерантнішу від тодішніх християнських сусідів України», і водночас відкривала доступ до нової економічної експансії на Чорному морі. Однак козацьку державу згубила надмірна військовість.

Ю.Липа наголошує, що українська еліта творилася окремо від російської, для чого були причини расового, національного й освітнього характеру. Він відзначає насамперед «муравлиність» праці наших інтелектуалів, бо вони створили «матеріал до будови українського «мурашника» духовності», надаючи їй захисної форми перед ворогами. Як своєрідний світогляд українських інтелектуалів мисленик називає «утечу до власного егоїзму», цебто самозакоханість. У цьому суть Кулішевого донкіхотства.

Поряд з працею «журавлів» і донкіхотів Липа називає ще один вид діяльності – соціалістичних бунтарів. Соціалізм, як пише мисленик, «витягнув інтелігентів з їх затишків і зв'язав з масами». Поза помилками соціалістів не слід заперечувати, що в головному вони були «синами раси». З цього середовища вийшли провідники.

Ю.Липа звертається до побічних ідей, які ще відіграють певну роль у світогляді пересічного українця, хоч і перенесені з чужого ґрунту. Серед

таких псевдогенеральних ідей згадано протиставлення Заходу Сходові, хоч саме трактування цих понять відносне. Не погоджується мисленик з твердженням про те, що «змістом державної України є боротьба з кочовиками, зі степом». Він твердить, що у період формації української раси степ не зіграв особливої ролі. Водночас Липа відкидає нав'язану російськими істориками «лісостепову» схематичність нашої історії, а також заперечує доктрину про «відвічну ненависть слов'ян до Сходу».

Поняття *праслов'ян* Липа трактує як штучне, бо «не праслов'яни жили на Україні, лишень праукраїнці». Заслуговують на увагу його думки про метаморфози слов'янофільства. Виникнувши як реакція проти німецької експансії, цей рух перетворився в москвофільство не лише в Україні, а й серед інших слов'янських народів, зокрема чехів. Ставлення мисленика до комунізму (ленінізму) однозначно негативне, бо більшовики виступили проти української державності.

Відтак Липа доходить висновку: «Побічні, псевдо генеральні ідеї не тільки не реальні, а й шкідливі. Затушовуючи індивідуальності рас і народів, вони перешкоджають усталенню тих індивідуальностей, нищать можливості існування рівноваги і гармонії між ними, а тим самим сіють знищення і руїну на землях між Балтією, Уралом і Чорним морем».

Серед сучасних ідей Ю. Липа звертає увагу на ідею українського соціалізму, яка може мати майбутнє. По-перше, ця ідея може «придатися до експансії раси», але при умові, що «українські соціалісти зроблять за вісь свого світогляду творчу енергію й ініціативу одиниці в рамках соціалізму». По-друге, українські соціалісти можуть вирвати групи українців з рядів комуністів, насамперед російських. Націоналізм Донцова мисленик називає «інтернаціональним націоналізмом», який подібно до маркзиму має рушієм ненависть.

Посиленню «ворожбитства» після поразки національно-визвольних змагань Липа протиставляє **новітній державний традиціоналізм** українців,



що може називатися ще й **легітимізмом**. Витіснивши монархічний легітимізм, він набув переважно демократично-республіканської форми.

### **6.Українська філософська думка в діаспорі**

На підрадянській Україні філософська думка розвивалася в руслі традиційної інтерпретації так званої «марксистсько-ленінської філософії». Намагання вийти за її межі були, але піддавалися догматичній критиці. Лише поза межами Української РСР могли обґрунтовуватися філософські ідеї з використанням досягнень західної філософії.

#### **а) Антропокосмізм Володимира Вернадського**

Видатний вчений і мисленик **Володимир Вернадський**(1863-1945 рр.) походив з давнього українського козацького роду, але все своє життя, за винятком нетривалого періоду, провів за кордоном. Він народився в Петербурзі, закінчив Петербурзький університет. Вже в 1909 році став академіком Російської академії наук. У 1918 році вчений очолив Українську академію наук як її перший президент, але на цій посаді перебував короткий час. З 1921 року переїхав до Росії, а в 1923-1926 роках читав лекції в університетах Праги і Парижа, Лондона й Мюнхена. Вернадського обирали почесним членом академії й наукові товариства за кордоном. Згодом аж до смерті працював у Москві.

Вернадський зумів поєднати плідну працю вченого й високий політ думки як мисленика. Він – засновник цілої низки наук (геохімії, гідрохімії, біогеохімії, космохімії, радіохімії, радіогеології). Вчений спричинився чимало до розвитку мінералогії, кристалографії, петрографії, генетичного ґрунтознавства тощо. Як мисленик Вернадський належить до засновників **антропокосмізму**

Навіть в умовах тоталітарного більшовицького режиму Вернадський дотримувався філософських поглядів, які суперечили панівній марксистсько-ленінській філософії. Його вчення про *ноосферу* (сферу розуму) засвідчує спорідненість поглядів нашого мисленика з поглядами французьких вчених П.Тейяр де Шардена та Е. Ле Руа. Водночас

Вернадський розробляв проблеми, які цікавили ще раніше Ф.Реді та Л.Пастера, С.Подолінського. Йдеться про ідею вічності життя та докорінні відмінності між живою матерією і матерією без життя.

Ще на початку минулого століття Вернадський наголошував, що роль філософії визначається її раціональністю. У цьому наближенні філософії до науки та її особливості порівняно з релігією, яка також виражає глибинний настрій душі й людського розуму. Проте наукові істини безсумнівні для всіх, хто причетний до науки, чим вона відрізняється від філософії, адже кожна філософська система обґрунтовує своє розуміння життя й особливості картини світу.

Аналізуючи феномен життя, Вернадський зазначав, що воно виходить поза межі предмета науки. Як дослідник проблем методології та філософії науки вчений приділяв увагу науковому пізнанню на емпіричному й теоретичному рівнях, логіці наукового дослідження й етиці вченого, місцю науки в системі культури, закономірностям її розвитку, співвідношенню духу й природи, обґрунтовував ідею атрибутивності свідомості, особливості переходу від біосфери до ноосфери, взаємозв'язку філософії та природознавства тощо. Наголошуючи на доцільності аналітичного підходу в епістемології, Вернадський розумів втрати науки від вузької спеціалізації, прагнув до синтезу на міжнауковому рівні. Проте він не абсолютизував наукової істини, зазначав, що «незмінна наукова істина становить той далекий ідеал, до якого прагне наука». Мозаїчність явищ у світі вимагає брати до уваги всі аспекти людської діяльності на основі ціннісного підходу.

При аналізі *життя* Вернадський широко використовував поняття *жива речовина*, розуміючи під ним усі живі організми в сукупності, цебто рослинність, тварин і людину. Як пише мисленик, «жива речовина підтримується енергією сонця», а «постійність її кількості(та її складу), очевидно, вказує, що є певна частина цієї енергії, яка може перетворюватися в «живу» енергію». Вчений зазначав, що незалежно від поглядів на життєві

процеси, - а вони можуть бути віталістськими чи механічними,-- завжди можна «розрізнити *організм*, живу істоту від творінь мертвої природи», бо «межа віж живим і мертвим реально ясна». Проте дати чітке філософське визначення організму непросто. Причина в тому, що «це питання віри і поглядів на характер найближчого ходу наукового знання, що не піддається науковому вивченню».

Живою матерією Вернадський називає «ту матерію, яка належить до *складу* живих організмів». Вона має не лише визначений склад, а й певну вагу, а також перебуває в постійному зв'язку із мертвою матерією. На думку вченого, «прагнення отримати штучно живу речовину з мертвої вочевидь не може спиратися на зведення всіх процесів у живій речовині до фізики і хімії», бо «все питання в характері тієї енергії, яка при цьому береться до уваги». Мисленик задумується над питанням про існування *особливої життєвої енергії*.

На противагу вченим, які дотримувалися ідеї *самозародження*, цебто зародження організмів як наслідку видозмін в інертній матерії, Вернадський звертав увагу, що такі погляди не випливають з наукових фактів, а зумовлені особливостями релігії й філософії. Наука не дає підстав для висновку про самозародження життя.

Як енциклопедист Вернадський зумів створити вчення про біосферу, як «систему систем», яка зумовлена еволюційно, забезпечує екосистемну єдність різноманітного живого й неживого в їхніх функціональних взаємозв'язках. Явища інертної та живої природи він розглядав як прояв єдиного процесу. Вчений проаналізував два підходи до питання про зародження живої речовини, цебто *абіогенезу* й *гетерогенезу*. Перший погляд допускав самовільне зародження життя на нашій планеті, або *абіогенезу*, що означало заперечення чіткого розмежування між живою та інертною матерією. Другий підхід зводився до космічного походження життя, або *гетерогенезу*, позаяк жива й інертна матерії чітко розмежовані. Слід

зазначити, що ще на початку двадцятого століття у науковому світі не трактували біосфери як цілісності.

Спираючись на досягнення різних наук, Вернадський вперше підійшов до трактування еволюції біосфери як *єдиного космічного, геологічного, біогенного й антропогенного процесу*. Він трактував її як планетарний природний феномен, «земну оболонку, яку складає низка концентричних, суміжних утворень, що охоплюють цілу землю і називаються геосферами».

Трактування Вернадським життя як космічного явища спиралося на ідею «повсюдності життя» в життєвому просторі, яка виникла ще в античний період. Наш вчений писав: «Не тільки з філософського, а й з наукового погляду, що так виразно протилежний усім іншим фізичним процесам Природи енергетичний характер життєвих процесів не може бути пов'язаний лише із Землею – він мусить бути світове значення. Життя – при таких умовах – має бути космічним явищем. Воно не може бути випадковим». Інакше кажучи, йдеться про багато світів, на яких існує життя.

Вернадський вкладає новий для науки зміст у поняття «жива речовина» («жива матерія»), вважаючи її «речовиною, обдарованою життям, як певною властивістю». До «живої речовини» належить і людство, бо людське суспільство виступає в єдності з природою. Однак особливість людства в тому, що воно пов'язане з «новим фактором – *людською свідомістю*».

Вчення про біосферу відкрило дорогу обґрунтування її якісно нового становища під назвою *ноосфера*. Незадовго до кінця свого земного життя Вернадський пише старрю «Декілька слів про ноосферу», висновки якої надзвичайно важливі для науки й філософії. Як відомо, цей термін запровадив в науку французький математик і філософ Е.Ле Руа. Наш вчений надав цьому терміну зовсім новий екологічний і соціальний зміст. Він трактував ноосферу як «такий стан біосфери, в якому мають проявитися розум і спрямовувана ним робота людини як нова небувала на планеті геологічна сила», що пов'язує геологічні процеси з людською історією.

Згодом як синоніми ноосфери була запропоновані інші назви (нообіосфера, технобіосфера, антропобіосфера, інтелектосфера тощо.

Виникнення ноосфери Вернадський пов'язував з античними містами-державами, які стимулювали не тільки розвиток сільського господарства і народонаселення, а й використання досягнень науки в суспільному житті. Проте двадцяте століття вчений прирівнював до «вибуху наукової творчості», коли техногенний вплив охопив оболонку цілої планети. Вернадський наголосив: «Перед вченими поставлені на найближче майбутнє небувалі для них завдання свідомо спрямувати організованість ноосфери, відступитись від якої вони не можуть, оскільки до цього спрямовує їх стихійний хід примноження наукового знання». Передбачення нашого мисленика набули особливого значення в останні десятиліття, коли загрожує руйнування озонової плівки, дається взнаки «парниковий ефект», що зумовлює зміщення природно-кліматичних смуг і підвищення рівня води Світового океану, забруднення біосфери тощо.

Вчений аналізує особливості наукового мислення. Серед основ розвитку науки особливу роль він відводить *математиці*, яка «в низці своїх проявів може доходити до витворів, які перебувають поза межами реального світу, і творить символи та абстрактні побудови, що наближають її до логіки». Після математики друге місце для розвитку основ науки Вернадський відводить *логіці*. Третє місце належить *науковому апарату*, під яким він розуміє систему й класифікацію неспростовних наукових фактів у кількісному та якісному вимірах. До речі, поняття *науковий апарат* запроваджене в науковий обіг нашим ученим.

Вчення Вернадського про еволюцію біосфери передбачає відповідні природоохоронні заходи. Він пише: «Людина може змінювати й перетворювати в культурні згустки тільки в певних межах. Вона може перетворити правічний ліс на культурний ліс, ліс на сад, дюни лісового простору в ліс. Але перетворити степ на ліс не зможе. Через якийсь час

почнеться зворотній процес. Людині доведеться витратити чимало енергії для того, щоби утримати степ від перемоги над лісом».

У природоохоронній діяльності Вернадський наголошував на ролі *нообіогенного* фактора, який означав доповнення біологічного чинника науковими досягненнями. Вчений зазначав, що «без сумніву поза волею і розумінням людини, здійснюються зміни диких видів організмів, які пристосовуються до нових умов життя в зміненій культурній біосфері. Попри те один вид організмів – *Homo sapiens faber* – охопив цілу планету і посів у ній панівне серед живого світу становище. Цього ніколи не було раніше».

Охорона природних екосистем вимагає інтегрального, комплексного підходу, який охопить не лише сушу, а й Світовий океан. Такий підхід, який зважає на особливості взаємовідносин живих істот з довкіллям особливо важливий нині, оскільки антропогенний вплив посилюється. Вчений зазначав: «Організм становить невід'ємну частину земної кори, її породження, частину її хімічного організму, через який переходять у час життєвого процесу хімічні елементи». Як наслідок прямого чи посереднього антропогенного впливу вже зникло чимало видів, різновидів тварин і рослин. Вернадський застерігає, що змінюється не лише картина природи, а й геохімічні процеси.

Як вчений Вернадський не вважав своїх концепцій догмами. Він наголошував, що людська думка ніколи не зупиниться на понятті «живої речовини», а завше буде шукати наукового пояснення, запроваджувати в науковий обіг нові терміни. Його концепція ноосфери стимулює вивчення складних процесів взаємодії суспільства й природи, їх гармонізацію. Вчений обґрунтовував *цивілізацію «культурного людства»*, яка характеризує безпрецедентний зв'язок ноосфери як сфери розуму із земною оболонкою. Вернадський зазначає: «Без утворення мозку людини не було б її наукової думки в біосфері, а без наукової думки не було б геологічного ефекту – *перебудови* біосфери людством».

Концепція ноосфери засвідчує усвідомлення людиною своєї відповідальності за життя на планеті, її майбутнє. Вона органічно пов'язана з етикою, яка втілює гуманізм і віру в прогрес. Ноосфера втілює усвідомлення людиною свого місця на планеті і водночас незалежність від довкілля. Вчений наголошував на значенні миттєвості як позначення справжнього життя людини, що надає йому сенсу і філософського розуміння, «становить суть живої речовини, одним із проявів якої ми є». Вчення про ноосферу становить вершину наукової й філософської творчості Вернадського.

Вченому належать оригінальні думки в галузі соціальної філософії. Аналізуючи розвиток Росії, Вернадський доходить висновку, що в ній сформувалася авторитарна, бюрократична суперсистема, яка стягує все суспільство як велетенський обруч. Ця суперсистема завше залишалася в Росії, незважаючи на різні соціальні перетворення, придушувала маленьку людину. Лише ліквідація цієї авторитарної, бюрократичної суперсистеми дасть змогу росіянам перейти до докорінної переоцінки свого становища. Такої переоцінки не забезпечать більшовики: вони лише трансформували ідею «Москва – це Третій Рим» в ідею Третього Інтернаціоналу.

Як ліберал за своїми політичними поглядами Вернадський дотримувався погляду на доконечність перетворення держави в орган, підпорядкований народові. Для свободи національного життя він вважав, що Росію треба автономізувати за етнічним принципом, розділивши великі нації (москалів і українців) на кілька автономних провінцій. Про створення української держави навіть у складі майбутньої демократичної Росії питання не порушувалося.

Вернадський не погоджується з національною політикою російського уряду, що спрямована на поглинання України, на знищення навіть етнічних властивостей українців. Причина слабкості українців, на його думку, зумовлена тим, що недозріла українська еліта переходила на службу до чужинців, а народні маси як «живий реманент народного господарства» не

могли виступати як активна сила. Вчений вважав, що в інтересах російської справи забезпечити свободу розвитку української культури, бо український рух ніколи не згасне.

Як вчений і мисленик Володимир Вернадський – творець філософії антропокосмізму, політичної філософії в умовах тодішньої Росії, автор своєрідної концепції українського національно-культурного розвитку. Водночас він не погоджувався з політикою «українізації», побоюючись проведення її насильницькими методами. У цьому суперечливість його соціально-філософських поглядів, які вже не відповідали вимогам часу.

### **б) Філософські погляди Володимира Винниченка: від «конкордизму» до колектократії**

Початки *конкордизму* (від лат. *concordia* – погодження, згода) письменник **Володимир Винниченко** (1880-1951 рр.) можна датувати ще 1905 роком, коли він побачив симптоми самознищення суперечливого людства і переконався в недосконалості людей, які створили недосконале суспільство. У п'єсі «Дисгармонія» він критикував «свиней з шиями жирафи», які не піднялися до рівня свого розуму, що натягають голову вгору, а тілом осідають до землі. Аналогічні ідеї були висловлені в інших творах, зокрема в романах «Сонячна машина»(1921-1923 рр.), «Вічний імператив»(1936 р.), «Лепрозорій»(1938р.).

До теоретичного обґрунтування конкордизму як вчення Винниченко прийшов наприкінці життя, завершивши двотомний трактат «Конкордизм. Система будування щастя» (1938-1948 рр.), який вважав «висновком усього фізичного й духовного життя» і ставив вище від усіх літературних творів. Як признавався сам автор, він розчарувався в політиці й громадській діяльності, бо не знаходив у них задоволення й відповідей на актуальні питання. Відтак його філософські пошуки йшли «від буддизму через християнство до Густава Лебона, Карла Маркса і Вільгельма-Макса Вундта». Винниченко вивчав проблеми філософії, філософії релігії, етики, естетики, психології. Особливий вплив на нього мали праці Ж.М.Гюйо, А.Бергсона,



А.Бейє, Л. де Нуї, Ш.О.Бонтана, Ж.Фіно. Не допомогли йому з'ясувати питання про походження нещастя теорії соціалізму, комунізму й націоналізму. Намалювати образ нової людини Винниченко намагався в трактаті «Щастя: листи до юнака» (1928-1930 рр.), що був етапним твором до «Конкордизму».

Пошуки щастя ще від княжих часів були стрижневою проблемою нашої філософської думки. У центр своєї філософії проблему щастя поставив Григорій Сковорода. Національна «філософія серця» мала на меті досягнення щастя. Трактуючи щастя як стан задоволення собою, Винниченко передав його бачення такими словами героя роману «Поклади золота»: «Кожна людина, кожна, без винятку, палко бажає собі щастя. Це універсальний закон. Тільки втілення його індивідуальне. Один бачить своє щастя в багатстві, другий – у славі, третій – в геніальності, четвертий – у владі, п'ятий – у красі, шостий – в любові, і так далі, і так далі. Моя ідея така. Треба організувати великий універсальний магазин, де кожен може знайти все, що собі бажає». У своєму щоденнику він зазначає: «Щастя є спосібність бачити свою радість ніби збоку».

Розробляючи теорію щастя, Винниченко ознайомлювався з філософською спадщиною Демокріта, Сократа, Аристотеля, Томи Аквінського, Зигмунда Фрейда та інших мислеників. Як наслідок він дійшов до висновку про універсальний характер прагнення до щастя.

Характеризуючи *конкордизм* як «систему будування щастя», Винниченко писав: «Конкордизмом ми називаємо систему лікування та реорганізації сил сучасного людського організму(чи то індивідуального, чи то колективного), сил як фізичних, так і психічних, систему, базовану на рівновазі та погодженні тих сил». Протилежністю йому є *дискордизм*, що символізує духовне виродження, моральну деградацію, набуваючи глобальних масштабів, своєрідної пандемії. У романі «Сонячна машина» письменник протиставляє людину як аморальну істоту звірам: «Насамперед звірі страшенно правдиві. Вони не брешуть, уже хоча б через те, що не вміють

говорити, а відомо ж, що слова людей на три чверті служать їм для брехні, щоб ховати те, що вони думають і роблять. Потім, звірі добріші за людей, кінь коня ніколи не вбиває, а люди вбивають людей більше, ніж звірів. Звірі надзвичайно серйозні й поважні, ніколи не сміються. Вони невинні й чисті, бо в них нема нічого ні соромного, ні нечистого. Ні неморального, ні непристойного». Винниченко не погоджується з християнським трактуванням людини як «вінця творення», не визнає вищості людини, а лише «частинкою природи», тому «мусить погоджувати з природою все своє життя».

Логічно впливає висновок, що конкордизм Винниченка мав би спиратись на християнську заповідь: «Люби ближнього твого, як себе самого»(Мт.,XXII, 39). Проте вже перше його «правило» орієнтує протилежно: «В усіх галузях життя твого звільняйся від гіпнозу релігії і будь простою часткою природи». Ще яскравіше ставлення до ближнього сформульовано у восьмому «правилі», яке наставляє: «Не силуйся любити ближніх без власної оцінки і не претендуй на їхню любов, не будучи цінним для них». Це вже беззастережне заперечення християнського морального імперативу. Героїня «Лепрозорію» висловлюється відверто: «Люби ближнього як самого себе». Здається, чудесна заповідь. Але, коли придивитися, то справді вона ні до чого. Бо її виконати ніяк неможливо. Якого ближнього любити? Кожного? Навіть убійників, злих, хворих, дегенератів, дискордистів? Але коли виконувати цю заповідь чесно й послідовно до кінця, люблячи убійників, значить, помагаючи їм (бо любов же повинна бути на ділі, а не на словах тільки, правда ж?). Отже, помагаючи їм, я буду тим самим робити страшенне зло іншим людям. Значить, хоч-не-хоч я буду грішницею? Отже, ми повинні вийти з релігійного концентраційного табору. Годі! Ми повинні мати іншу мораль. Мораль без ніяких абсолютів, ідолів, панування, примусу? Не заповіді, а правила для життя».Після цього йде доволі суперечливе дев'яте «правило»: «Завсіди пам'ятай, що всі люди і

ти сам хворі на страшну хворобу дискордизму. Борись із нею не догмою, не ненавистю, не карою, а розумінням, жалістю, поміччю».

Як лукавство можна оцінити одинадцяте «правило», яке намагається поєднати «вільну любов» і творення родини з розрахунку і фактично без любові: «Кохайся, з ким любо кохатися, але родину твори тільки з тією людиною, яку ти всією душею і всім тілом твоїм хотів би (хотіла б) мати за матір (чи батька) дітей твоїх». До речі, подібну «любов» нав'язували молоді після захоплення влади більшовики. Її наслідки відомі: найбільше через таку любов страждають діти, залишені без батьківської опіки.

У щоденнику Винниченко розрізняє кохання й любов. Він пише: «Кохати можна одночасно двох, трьох, п'яťох, стільки, скільки вистачить сили тіла і вогню». На противагу такому коханню «любов приходить помалу, з стражданням, з буденними клопотами, в поросі повсякчасних пригод, приходить непомітно, стає господинею і одходить трудно, з муками, з смертю».

«Правила» конкордизму вимагають від людини «чесності з собою». Саме так називався один з романів Винниченка. У п'яťому «правилі» він зазначає: «Будь чесним з собою, себто виводь на поверхню свідомості кожную підсвідому думку твою, кожне приховане почуття, не старайся з легкодухості, чи з надмірного егоїзму, чи страху загубити свої звички та втіхи лукавити з собою, не бійся бути правдивим і сміливим сам перед собою». До цього «правила» дотичні інші, зокрема з четвертим, в якому йдеться про узгодженість дій людини з «великою більшістю головних сил», серед яких названі інстинкти, під інстинкти, розум, почуття, підсвідомість і воля. У шостому «правилі» йдеться про відповідність слова ділу. Сюди примикає сьоме правило, що вимагає бути «послідовним до кінця». «Чесність з собою» Винниченко трактує як *нову мораль*, що протистоїть лицемірству і брехні, підпорядковується душі, хоч письменник зазначає взаємозв'язок почуття й розуму: «роби так, щоб кожне твоє почуття було виправдане розумом, а кожна ідея доведена до гарячого почуття».

Ще п'ять «правил» визначають ставлення людини до суспільства і світу. Десяте і дванадцятье правила звучать лаконічно: «Живи тільки з власної праці» і «Не пануй і не підлягай пануванню». Отож, Винниченко наголошує на соціальній і політичній рівності людей праці як членів суспільства. У тринадцятому «правилі» він наставляє: «Будь ні над колективом, ні під ним, ні поза ним, а тільки активною відданою клітиною його. І тоді навіть страждання за нього буде тобі за вищу радість». У ньому сфокусовано ідею колектократії, яку наприкінці свого життя Винниченко вважатиме за панацею світового розвитку.

Нарешті, Винниченко визначає місце людини серед природи. Друге «правило» вимагає: «Будь погоджений з іншими, не шкідливими тобі живими істотами на землі й скільки змога бувай у русі, на повітрі, у найближчому контакті з сонцем, рослиною». Не оминув автор «Конкордизму» питань харчування людини, закликаючи її: «Не годуйся нічим, непритаманним природі людини», себто нічим, що «не приготоване на кухні матері природи». Отож, Винниченко закликає повернутися до природного стану життя, «правильного харчування» з позицій натурфілософії. На таких засадах він розробляє свою систему харчування, яка передбачає відмову від цигарок і алкоголю, варених продуктів, продуктів із живих істот, обмежується натуральними овочами і фруктами. Героїня роману «Лепрозорій» переконує: «Коли ти хочеш бути здоровим, веселим, сильним, радісним, то насамперед будь погоджений з природою, не завойовуй її, а живи в погодженні з її законами, будь у найбільшому порозумінні з товаришами, тваринами, рослинами, будь якомога більше на сонці, на повітрі, в русі, в роботі». На додачу до цього, людина має «харчуватися за законами своєї природи».

На думку Винниченка, в суспільстві панує «тотальна порожнеча». Зневірені люди заповнюють її коханням, сварками, танцями, їжею, а ще алкоголем і кокаїном. Не випадково мисленик переосмислює шекспірівське визначення життя як театру, пропонує свою тезу про життя як «прокажельню», бо люди захворіли на духовну проказу, що стала наслідком

порушення рівноваги взаємин людини з природою У романі «Лепрозорій» професор Матур характеризує тяжку хворобу людства, яку він називає «викривленням, дискордизмом сил»: «Люди нічого не знають про неї. Не знають навіть того, що вони страшно, смертельно хворі... На жаль, хвороба ця – не моя вигадка, не в моїй уяві, не символ, не алегорія навіть, а сумна реальність».

«Прокажельня» проявляється на різних рівнях: від людини до людства. На рівні людини йдеться про мініатюрні прокажельні, що засвідчують наркоманія, розпуста, смакові оргії тощо. Хворобами всього людства Винниченко називає війни, деспотизм, диктатури.

Хиби духовного здоров'я Винниченко бачить у тому, що люди проявляють недостатню увагу до життя. Мисленик виступає як спадкоємець Г.Сковороди. Йдеться не лише про «нерівну рівність», що пронизує його «правила» конкордизму як «нової моралі», а й про концепцію «зрідненої праці». Така думка висловлена в драмі «Дисгармонія»: «Всі щось роблять і всі брешуть, бо роблять не те, що хочуть, роблять без охоти, примусом... Поспішають кудись». «зріднена праця» забезпечує гармонійність людини, робить її сильною, утверджує гідність і протилежність натовпу.

Саме гідності не вистачало українському населенню у період національно-визвольних змагань 1917-1921 року, що намагався проаналізувати Винниченко у тритомній праці «Відродження нації». Причин треба шукати в часах після Переяславського трактату, коли політика царизму звелася до «планомірного, безоглядного, безсоромного нищення української нації всякими способами». Низьким рівнем національної свідомості українців скористалися більшовики, нав'язуючи своє трактування «інтернаціоналізму спеціально руського видання», який вимагав від інших народів зректися своєї національності, що рівнозначне національному самогубству. Винниченко пише: «Єдиною активною мілітарною нашою силою була наша інтелігентна молодь і частина національно-свідомого робітництва, яке гаряче стояло за українську

державність, розуміючи за нами ту державність так само, як і ми її розуміли».

Звісно, Винниченко намагається оправдати свої невдачі в часи національно-визвольних змагань, пояснюючи насамперед тим, що національна еліта не змогла з'єднати національної і соціальної ідей. Як твердить мисленик, «більшевики мали в попередній боротьбі з нами через те національно перемогли нас, що мали в руках далеко дужчу зброю ніж ми, -- соціальні лозунги,-- сили наші нерівні були». Він пише, що ненависть до української влади місцевого населення проявлялася в дикій, цинічній люті, бо солдати , які розмовляли тільки по-українському, «висміювали усе українське: мову, пісню, школу, газету, книжку українську».

Підсумовуючи аналіз національно-визвольних змагань, Винниченко доходить висновку, що «відродження української нації в національній сфері йшло й ітиме в гармонії з соціальним визволенням». Цей висновок мисленик трактує, як «закон соціально й національно-історичних умов, у яких перебувала українська нація». Після поразки українських національно-визвольних змагань Винниченко схилився до ідеї співпраці з більшовицькою владою на українських землях. Та вже тимчасове перебування в радянській Росії та ознайомлення з більшовицькою політикою в Україні він констатує: «Однією з помилок , що серйозно загрожують успіху революції в Росії й на Україні, є сучасна політика абсолютного централізму керуючих центрів. Свідоме українське робітництво повинно зробити рішучі, енергійні заходи, щоби змінити цю політику й якомога швидше всі ті загрозливі явища, що походять від неї». Як видно, Винниченко не зрозумів суті більшовицької диктатури, в якій «свідоме українське робітництво» було зведене до ролі об'єкта партійної політики.

Наприкінці свого земного життя Винниченко написав унікальну працю «Заповіт борцям за визволення»(1949 р.), в якій намагається осмислити уроки національно-визвольної боротьби і тридцятилітнього поневолення українського народу більшовицькою Росією. Попри таку трагічну дійсність

він прагне обґрунтувати нову роль нашого народу в цивілізованому світі, якщо українці виходитимуть з примату загальнолюдських цінностей. Наголосивши, що «нація без державности є покалічений людський організм», Винниченко стверджує: «**Українська держава, українська державність на Україні є.** Її створив народ, вся українська нація в процесі великого перевороту в «тюрмі народів» -- Росії. Без цієї творчості ніякі вожді, проводи, міністри не могли б і одного камінчика в будівлі української державности покласти. А так само через це і зруйнувати цю будівлю не так легко». Державність України засвідчує її членство в ООН, бо в цій міжнародній організації нема делегацій, приміром, від Рязанської чи Тамбовської областей. Отож, треба боротися за **визволення** Української держави, а не про її **створення**. Саме таку боротьбу на українських землях веде Українська Повстанська Армія.

Винниченко застерігає від ототожнення форми і суті української державности. Безумовно, нинішня форма цієї державности не задовольняє, бо «вона не самостійна, не незалежна, вона опанована Росією, вона поневолена, покалічена, грабована, замучена», але суть цієї держави зберігає ідею самостійності, яка проявиться в певний час. Ці сили, а не крихітна купка емігрантів і не якісь зовнішні сили змінять форму державности. Звідси висновок – про доконечність опори на власні внутрішні сили. Таке передбачення підтвердилось в серпні 1991 року, коли було проголошено незалежність України.

Водночас Винниченко протиставляє український націоналізм таким тоталітарним течіям, як муссолінівський фашизм, гітлерівський нацизм, сталінський більшовизм. Головна мета кожної з цих трьох течій полягає в «заперечення суверенності народу, його здатності (а тому й права) самому вирішувати питання свого соціального, політичного, економічного і всякого іншого буття». Генезу таких різновидів тоталітаризму він вбачає у «загальнолюдській спадковій хворобі нахилу до панування». При такому підході цілком очевидна недоречність таврувати український націоналізм

«фашо-нацизмом». Український націоналізм – це реакція на поразку національно-визвольних змагань 1917-1921 років.

Здобуття «самостійності й незалежності своєї вже здобутої Держави» Винниченко трактує як першу вимогу і перший інтерес українського народу. Саме до цього треба схилити опінію західного світу, бо вороги української самостійності, насамперед московські («руські») та польські імперіалісти, «всіма засобами намагаються виставити українську національно-державну ідею як штучну, як витвір чужих Україні сил, як потайне знаряддя їхньої імперіалістичної політики, надто Німеччини».

Найпевніше забезпечить національно-державну самостійність боротьба за світовий мир і світову федерацію. У романі «Лепрозорій» зазначено: «Повинна бути Федеративна Республіка Землі. Тільки тоді може бути справжнє, реальне, чесне роззброєння всіх країн. Тільки тоді може бути знищена війна навіки. Коли буде спільна власність на територію, на ринки, то, розуміється, ні причин воювати, ні змоги ні в кого не буде. Тоді людство почне видужувати від своєї хвороби зажерливості, згаги панування над іншими народами, від свого гіперегоїзму».

Винниченко також висловив ідею, яка в другій половині двадцятого століття отримала назву конвергенції. Він пропонує «почати переводити приватну власність на засоби продукції на колективну». До такої *колектократії*, на його погляд, можна перейти за кілька років безкровним законодавчим шляхом, але за умови, що з нею погодяться різні політичні сили (комуністи, соціалісти і радикали), визнавши колектократичний спосіб праці за найпродуктивніший. Мисленик стверджує: «Розуміється, колектократія повинна, з перших кроків, доказати на ділі свою господарську вищість, повинна витримати іспит, який їй поставить нація». Переваги такої організації підтверджують торговельні кооперативи.

Утвердження колектократії в інтернаціональному масштабі врятує людство, яке «стоїть перед катастрофою», бо «ніякий найбільший ворог соціалізму не сміє сказати, що кооперація є річ шкідлива для нації,



ненормальна, незаконна». Тепер питання стоїть так: «або колектократія і мир, або диктатура чи то Уолл-стріту, чи Кремля і війна». Втілити колектократичні засади і встановити Свцітову Фередацію, як переконаний Винниченко може Москва через ООН.

Винниченко не сумнівається, що концепція колектократії прославить «українське ім'я» в усьому світі. Він пише: «Ті з українських борців за визволення, які хочуть визволити свою націю не смертельним для неї способом. Повинні уважно, совісно проаналізувати спосіб колектократії. І ті, які б прийняли його. І які з усією жагою ширили його серед інших націй, ті найкраще збивали б усі наклепи на нашу націю, ті робили б українське ім'я гідним пошани й довір'я». У такому випадку ім'я *українець* стало би символом борця за мир, знищення насильства, за свободу й мирне співжиття. Так створиться сприятлива атмосфера для розв'язання проблеми самостійності української нації, в чому автор «Заповіту борцям за визволення» вбачає одне з найважливіших завдань української еміграції.

Як переконаний Винниченко, український народ не підтримає вимоги повернути приватну власність і не буде «з ентузіазмом, до останньої краплі крові битись за поворот поміщиків, фабрикантів, куркулів, взагалі капіталістів, великих чи малих, своїх чи чужих». Щоб український народ підтримав Україну як незалежну державу, треба поєднати незалежність національну й особисту, визволення державне і соціальне, відповісти за його «любов до всебічної самостійності і свободи».

Час, який минув після написання праці Винниченка «Заповіт борцям за визволення», дає змогу критично переоцінити його аналіз і передбачення.

### **в) Неотомізм Йосифа Сліпого**

Як мисленик **Йосиф Сліпий** ( **Сліпий-Коберницький-Дичковський**) (1892—1984 рр.) намагався пристосувати схоластику Томи Аквінського до вимог східного богослов'я. Його життя – життя страдника нескореного народу, взірць служінні Богові. Великий мученик, який витримав 18 років більшовицько-енкаведистської неволі, пам'ятав слова Святого Письма: «Не

бійся нічого, що маєш витерпіти... Будь вірний до смерті, і дам тобі вінець життя»(Апокаліпсис II, 10). У працях видатного духовного діяча знаходимо відповіді на питання нашого духовного відродження. Дар передбачення проявився в тому, що часи злету СРСР як «імперії зла і брехні», мисленик передбачив крах атеїстичної супердержави. Водночас Йосиф Сліпий застерігав, що після краху імперії і визволення України наша людність зможе скоріше відродити економіку, ніж відродитись духовно в посткомуністичній державі.

Після звільнення з більшовицької неволі Йосиф Сліпий, відірваний від рідної землі, не переставав працювати для рідного народу. Він не тільки відновлює українську богословську науку, а й засновує в Римі Український католицький університет імені святого Климента папи. Навчальна й наукова діяльність у ньому ґрунтується на засадах християнства. Вивчаючи національну ментальність, мисленик «узаasadнює її найкращими здобутками християнської філософії, а зокрема її томістичним напрямком, із його поміркованим реалізмом, обґрунтованою людською природною етикою і точним визначенням людського персоналізму» (А.Михальський). Він звертається до чистих джерел християнства на рідних землях.

Вагому роль у науковій спадщині Йосифа Сліпого відіграють твори на філософську тематику. Його праця про візантійську культуру вражає глибиною проникнення в досліджувану проблему. Не втратила актуальності про взаємозв'язок віри й знання в духовній спадщині людини як проблеми, що цілим поколінням подавалася викривлено, тенденційно. Окрім того, мисленик виступає як дослідник історії філософії.

Досліджуючи протистояння між вірою й невірством, Йосиф Сліпий зазначає, що вона підпорядкувала всі проблеми духовного життя. Людство поділилося на два ворожі, непримиримі табори. Такий поділ зачепив не лише вчених і філософів, а й душі окремих людей. Дослідник доносить до них в першу чергу тих, хто хоче посвятити своє життя науці, бо «в не одного, доброї волі віруючого християнина повстає сумнів, чи супроти такого

розрізу може він бути віруючим, чи може посвятитися науці, чи не попаде він у затяжний душевний конфлікт через те, що не може християнська релігія заборонити йому назвати правдою те, до чого дійшла наука». Слід зауважити, що поняття *правда* тут вживається на позначення *істини*.

Атеїзм докладає зусиль, щоб доказати, що розвиток науки постійно звужує сферу впливу релігії. Проте протиставлення науки релігії може згубно відбитись на самій науці. На думку Йосифа Сліпого, релігійне мислення виступає зворотною стороною позитивістського підходу до науки, а не її запереченням, тому віру й науку слід трактувати як два крила людського духу, які упродовж віків вели людину, удосконалюючи її знання, мораль, життєві вимоги. Він пише: «Вірити – значить у загальнолюдським розумінні прийняти за правду те, що спирається на чужім свідоцтві». З такою вірою доводиться зустрічатись щокроку, і вона спирається на знання інших людей. Без неї не може обійтись не тільки наука, вона стосується не лише існування Бога. Така людська віра є «головним джерелом людського знання, ба навіть кожна наука спирається на вірі, бо одні люди приймають висліди других за правдиві, не перевіряючи їх». Положення науки також стверджуються «розумовими й історичними свідоцтвами».

Такий розгляд дає змогу дійти висновку, що «віра не є без критичним і бездушним припущенням, але глибоким переконанням розуму про правду того, що є предложене до вірування і то на основі непомильного свідоцтва Бога. Воля спонукає розум, щоби признав це за правду». Мисленик звертає увагу на різні «вступні переконання» людей: авторитет батьків – для дитини; розумові акції – для зрілих людей; наукові обґрунтування – для освічених. Але *акт віри* є однаковий як для неосвічених, так і для освічених, характеризуючись такими прикметами: неевідентність (таємничість), свобідність акту, визнання об'явлення як предмету віри, певність, єдність розуму і волі.

Неевідентність полягає в тому, що Бог об'явив лише предмет віри, а не її внутрішню правду. Знання – це неадекватне віддзеркалення у свідомості

людини дійсності в різних формах(уявлень, понять, суджень, теорій тощо), які перевіряються на досвіді. Якщо об'явлені правди можна пізнати природним розумом, то вони перестають бути актом віри.

Істотною відмінністю між актом віри й актом волі розуму є свободність першого. Акт віри – це акт доброї волі людини. Розум не може бути вільний. Пізнавши предмет, він видає своєрідний вирок. Віра є основою і переконанням того, на що людина сподівається. Вона має предметом об'явлення як цілісне, а не у вибірковості. Така цілісність ґрунтується на непомильності Божого авторитету. Певність як прикмета акту віри також визначається Божим авторитетом. Для певності акту віри потрібна воля. Акт віри з'єднує розум і волю: щоб «збудити акт віри, є конечна добра воля, значить, щоб вона не впливала на розум упередженнями, але склонювала до признання об'явлення».

Йосиф Сліпий застерігає, що компетенція Церкви не стосується природних правд, які належать до компетенції науки. Як філософ, він аналізує епістемологічні питання, зазначаючи: «Наше пізнання починається від вражень. Я приймаю їх при допомозі змислів, але й перевірю їх особливою снагою – розумом». У своєму пізнанні людина відтворює дійсність, що існує поза нею, далі упорядковує свої знання. Так виникає наука.

Особливість науки в тому, що вона виходить від досвіду й одиничного, конкретного випадку і творить загальні поняття. Творення понять і здатність абстрагуватися належить до властивостей природи і є «сутньою природною властивістю розуму». Таке творення можливе тому, що «як всі речі є відбиткою Божих ідей, так і розум є відблиском Божого ума».

Наукове знання обіймає все, що може пізнати розум. Водночас наука не зводиться лише до «певного і правдивого знання», але охоплює також гіпотези, правдоподібні припущення і допоміжні засоби, які ведуть до пізнання і встановлення істини. Наука підпорядкована природній правді і водночас Богові як творцеві. Вчений не може ігнорувати існування Бога,

який дає свої об'явлення. Отож, на питання про те, чи можна поєднати серйозні наукові дослідження з вірою в Божі тайни, слід дати позитивну відповідь.

Розвиток суспільства спростував твердження Ф.Енгельса, який сто сімдесят років тому писав про релігію як про «вияв історичних ступенів розвитку окремих народів або народних мас» і прирікав зникнення будь-якої релігії при комунізмі. Після розпаду СРСР колишній компартійний ідеолог А.Яковлев зазначав: «Людина, зрікшись одного Бога, неодмінно створює собі кумира на землі, ставить нового ідола... Вона потребує істини суцільної та істини вартної». Без релігії не може існувати не тільки культура, а й наука.

Наука й віра йдуть ніби в різних напрямках, але насправді вони є двома родами пізнання. Між ними не може бути суперечностей, бо «в науці є чинний розум, в вірі діє також розум, але просвічений надприродним об'явленням», «предметом науки є природні правди, в вірі – об'явлені тайни». Розум перед вірою безсилий, а її домагання підпорядкувати розуму Богові цілком зрозумілі.

Свої погляди на зв'язок віри й науки Йосиф Сліпий обґрунтовує дуже детально. По-перше, протиставлення віри й розуму неможливе з огляду на Бога як їх спільне джерело. До пізнання правди людина може дійти своїм розумом, але він не всесильний, його сили обмежені, тому він не може дійти до пізнання надприродних сил. По-друге, збагнути правду можна різними шляхами і за допомогою різних способів, але «онтологічна правда є одна, також і логічна правда». По-третє, правдивість висновку про несуперечність віри й науки підтверджує життєвий досвід самих вчених, більшість з яких вважає себе релігійними людьми. Відомий англійський фізик Кельвін (Вільям Томсон) зазначав: «Наука твердить позитивно, що є творча сила, яка всім проводить, особливий вплив від фізичних, динамічних і хімічних сил... Наука змусить вірити в Бога, який є основою всякої релігії. Ви побачите, наука не є противником, але помічником релігії». Треба наголосити, що така думка сформульована на початку ХХ століття, коли наука, особливо фізика,

досягла небачених раніше успіхів. По-четверте, науковому пізнанню й акту віри властива подібність. Йосиф Сліпий пише: «Віра супонує пізнання Бога і факт об'явлення. Отже, і до акту віри належить акт філософічно-історичного пізнання. Далі сам акт віри має аналогію в науці, яка приймає правду на основі чужого свідоцтва». До речі, в науці на віру приймається більша частина знання, зокрема чужі спостереження, результати досліджень, висновки.

Суперечність між вірою й наукою позірні. Як зазначає мисленик, вони мають дві причини: «або природне пізнання не є певне і правдиве, або друге з обсягу надприродного не є об'явлене, але є особистою гадкою одиниць». Свою думку він підкріплює прикладами зі Святого Письма, зазначає: «Старозавітні й новозавітні книги є натхнення Святим Духом у всіх своїх частинах, навіть в тих, в яких говориться про світські речі, то значить, що вони не можуть містити блудів. Та водночас не є вони науковими розвідками, але релігійно-моральними поученнями, які послуговуються популярними висловами свого часу, так як ми нині науковими».

Йосиф Сліпий порушує питання про взаємини віри і природничих наук. Відомо, що фізичні закони не відкидають чудес. Як зазначає мисленик, «аргументи існування Бога спираються на засадах причиновості та об'єктивності людського пізнання і на природі людини, а цього наука не змінить, хіба змінить природу чоловіка і Всесвіт». До речі, постулат матеріалістів про вічність матерії ґрунтується на вірі. Еволюціоністська концепція Ч.Дарвіна суперечить вченню про спадковість Г.Менделя. Розвиток науки дав змогу зрозуміти положення про кінець світу Святого Письма.

Наукові відкриття підтвердили історичність Ісуса Христа. Йосиф Сліпий згадує книгу відомого генерала і літератора Л.Воллеса «Бен Гур», в якій колишній противник християнства змушений був визнати божественність Ісуса. Зрештою, наш мисленик зазначає: «Навіть ті, які відкинули християнство і борються проти нього, в глибині душі все ще наслідують

християнські ідеали, бо до цього часу ні їхня мудрість, ні прагнення їхніх сердець не могли витворити вищого ідеалу людини і чесотної достойності від ідеалу, даного Христом».

Жертвенність перших християн започаткувала основи нової моралі. Без Христа не було б нинішньої цивілізації, інакше склалась би відносина між людьми і народами. На християнських ідеалах ґрунтується нинішнє міжнародне право.

Через науку людина «змагає до пізнання правди ці приймає її зовні». Віра може подавати правду, до якої розум не доходить природними силами. Проте залежність науки від віри не означає її приниження. Вона аж ніяк не перешкоджає проведенню неупереджених наукових дослідів. Такі досліди не заперечуються й у справах віри. Йосиф Сліпий пише: «Розум і в справах віри не зрікається досвіду, бо мусить пізнати, що Бог існує і Сам цю правду об'явив».

Окремо зупиняється наш мисленик на ролі філософії. Він пише: «Філософія помагає доказувати вірі розумові основи об'явлених правд, пізнати їх зміст і робити дальші висновки. Інакше без розумового пізнання стане віра почуванням і сентиментом». Звичайно, тут йдеться не про кожную філософію, а тільки про християнську, яка узгоджується з об'явленням і з'єднується з мудрістю несотвореною.

Визнавши безпідставність тверджень про суперечність віри й науки, Йосиф Сліпий з'ясовує питання про свободу науки, зазначає, що «свобода науки не рівнозначна розперезаності, цілковитій і безоглядній незалежності від усяких законів». Свобода науки допускається лише в певних межах, бо «муж науки стає невірником правди і на таке обмеження свободи кожний мусить погодитися». Науковець не буде ігнорувати правил логіки. Основних засад, методологічних вимог, попереднього досвіду. Історик чи суспільствознавець має дотримуватися послідовності подій, об'єктивної оцінки діячів історії.

Свобода науки полягає в тому, що «вона виходить зі своїх принципів і послуговується своїми методами», спирається на очевидні аксіоми і спостережені факти. Отож. Під свободою науки слід розуміти усунення «неоправданих зовнішніх обмежень, що перешкоджають шукати правди», а також зовнішніх чинників, що «забороняють досліджувати питання, вживати старих і вишукувати нові методи, які провадять до пізнання правди, не дозволяють признати правдивих вислідів або не дозволяють користуватися дослідями других». До таких чинників віднесено державу партії, протекції, «служальства», а також Церкву, бо «перед правдою мусять уступини на бік всякі опортуністичні й егоїстичні огляди».

Проте в певних випадках обмеження зовнішніми чинниками оправдане. Йдеться про використання попереднього досвіду. Окрім того, «вчений є зв'язаний культурною поведінкою й пошануванням прав ближнього». Логічно виникає питання: чи може наука досліджувати правди, які вона знає з об'явлення? Тут є дві відповіді. Перша – зводиться до того, що деякі філософські вчення взагалі ігнорують існування Бога, протиставляють науку вірі. Друга – визнає Бога. А тому має чітко «своїми засобами доходити до доказу цієї правди». Йосиф Сліпий зазначає особливості філософського підтвердження існування Бога. Мисленик пише: «Філософія має своїми засобами доходити до доказу цієї правди. Воно зовсім не противиться науці, коли вона ще новими доказами потверджує вже доказану тезу. І тому може доказувати логічно правду, знану з віри, абстрагуючи від цього, що вона є об'явлена. Коли дослідник дійшов до іншого висновку, то знак, що десь зробив похибку і мусить провести перевірку».

Об'явлення неоднаково стосується різних наук. У цьому контексті Йосиф Сліпий поділяє науки на *три категорії*. До *першої категорії* належать науки, які «зовсім не входять у ділянку віри» (математика, фізика, хімія, філологія, фармацевтика та деякі інші). Спільні точки з об'явленням мають науки *другої категорії* (етнологія, біологія, геологія тощо). Якщо котрась із цих наук «переступить пороги метафізики й зачне робити висновки, які



виходять поза межі її досвіду», тоді може виникнути суперечність між нею і вірою. Нарешті, *третья категорія* наук, які мають об'єкт, «що й теологія, але з іншої точки видження, як філософія й історія».

Незважаючи на те, що два історики будуть спиратися на одні й ті ж факти, вони можуть вивести не однакові висновки й дати різні оцінки, якщо по-різному ставляться до історичних подій. Окрім того, історики застосовують різні підходи до систематизації історичних фактів, їх узагальнення.

Аналогічні взаємини теології з філософією, зокрема в питаннях світогляду, метафізики, етики. Саме в дослідженні цих проблем, зазначає Йосиф Сліпий, філософія зробила незначний поступ порівняно з Платоном, Аристотелем, Зеноном і Епікуром.

Образно кажучи, ставлення віри до науки нагадує взаємини рецензента з автором. Перший справляє хиби другого – і так само віра справляє хиби науки. Йосиф Сліпий наголошує: «Показуючи свої береги, віра остерігає науку. Щоби не розбилася, а тим самим і підпомагає науку». Для вченого віра – це опора в дослідженнях, а не перешкода. Знаючи й пам'ятаючи свою відповідальність перед Богом, вчений не порушить пересторог моралі і завше прагнутиме до об'єктивності, бо береже заповідь Христа, що тільки правда звільнить людство.

До закидів проти віри слід віднести також спроби звинуватити її в упередженості щодо науки. оскільки правди віри задалегідь підштовхують до певних відповідей. Йосиф Сліпий цілком слушно застерігає, що при такому підході найсумліннішим дослідником міг би бути лише атеїзм. Проте практика тоталітарного режиму спростувала твердження офіційної радянської доктрини про марксизм-ленінізм як науку про загальні закони розвитку природи, суспільства і мислення, закони розвитку суспільного виробництва, визвольної боротьби пролетаріату і всіх трудящих проти соціального і національного гніту, закони соціалістичної революції, побудови соціалізму і комунізму. Поразку марксизму відверто визнав

колишній ідеолог КПРС А.Яковлев: «Марксизм у кінцевому підсумку привів нас до прірви, до відсталості, знищення совісті».

Нарешті Йосиф Сліпий зазначає, що атеїст також має якісь переконання. Хіба вони не можуть впливати на результати його наукових досліджень? Окрім того, кожна наука спирається на якісь принципи. Приміром, досліді філософа виходять із засад причинності, достатньої рації, тотожності й суперечливості. А ще вчений може належати до різних політичних партій, дотримуватися різних політичних поглядів. Нарешті, вчений належить до якоїсь наукової школи, оцінює досліджувані проблеми на основі певного світогляду і методології. Не слід забувати й національну приналежність вченого. Одні й ті самі події в історії України український історик буде оцінювати інакше, ніж москаль. З цього Йосиф Сліпий доходить висновку: «нема зовсім науки без попередніх заłoженнь(принципів.-- О.Г.) і не може бути».

Як підсумок Йосиф Сліпий запитує: «Маючи це на увазі, можемо тепер спитати, чи віруючий, приступаючи до наукового досліду, відповідає науковим вимогам. Чи ні?» Відповідь однозначно позитивна, бо правди віри, які він кладе в основу наукових досліджень, доказані й переконливі. Віруючий вчений має підстави для поважної наукової праці, яка не може вступити в суперечність з його релігійними переконаннями.

У науковій праці Йосифа Сліпого поважне місце посідають проблеми історії філософської думки. Поряд з таким великим за обсягом твором, як «Нарис історії середньовічної (схоластичної) філософії», його перу належать менші праці. До цього часу не знайдена повністю праця «Прагматизм».

Йосиф Сліпий вчить, що «Христова наука ушляхетнила природне пізнання і просвічувала його в дослідях – про існування особливого Бога, сотворення світу з нічого актом Божої волі, безсмертність душі і її щастя та моральні закони -- щоб не зійти на бездоріжжя». Християнство облагородило платонівську й аристотелівську філософію, вдосконалило пізнання. Наш мисленик дає власну оцінку схоластики, бо «совісні студії

показали, що у схоластиці криється за втертими формулами стисле думання, за субтильностями – глибина думки, а за шаблонами – багато індивідуальності і психологічного мотиву». На думку Йосифа Сліпого, заслуга Томи Аквінського в систематизації наукового знання, тому його філософія – це вершина схоластичної спекулятивної творчості Золотої доби. Як висновок сприймається таке твердження дослідника: «Загальний погляд на філософію Середньовіччя полишає величезне враження. Студії, дискусії і твори – це вицвіт тих завзятих, високоідейних, не раз ціложиттєвих змагань за утвердження найвищих метафізичних правд пізнання людським розумом, субстанціальність душі, існування Бога та найвищої мети життя людини».

Йосиф Сліпий наголошує, що до схоластичної філософії треба підходити конкретно-історично. Його характеристика схоластики Києво-Могилянської академії така: «Це була типова схоластика XVII століття, схоластика поренесансова, барокова, яка синтезувала християнство й античність, якої окремі представники дорівнювали великим філософам нових часів тонкістю й глибиною думки».

Характеризуючи візантинізм як форму культури, Йосиф Сліпий зазначає, що в ньому втілюється оригінальний світогляд, який ґрунтується на неоплатонівських ідеях та східних ідеалістично-містичних елементах. У метафізиці й теології вчення Платона ставили вище від вчення Аристотеля, авторитет якого вважали непорушним у логіці та фізиці. За прикладом Платона навіть християнське вчення викладали в діалогах.

Наш мисленик обґрунтовує ставлення до людини в західній і східній філософії. На Заході людину розглядають відірвано від об'єктної цілісності, вважають носієм духовного світогляду, зокрема в містиці, яка хоче пізнати Бога через заглиблення у власну душу. Східне християнство розглядає одиницю як частину цілого і не відокремлює її від нього. Звідси – світ не є щось замкнене в собі і завершене, а виступає посередником і дорогою до Бога. Таке трактування вело до символізму і ставило перед розумом завдання з'ясувати символи. Йосиф Сліпий писав: «У платонівській

системі одиниця підлягає родові, всі одиниці злучені зі собою і добрими і злими ділами. Цілий світ є так збудований, що одиничне існує в реальному зв'язку з загальним, одна частина буття входить ц другу і вони взаємно себе проникають». Отож, у візантійській філософії не було боротьби між номіналізмом і реалізмом, не закладалися основи для індивідуалізму, а «ідеалістично-платонічне наставлення» не спонукало до протестантизму. Перевага духа над матерією – це головна засада східної культури. Наш мисленик не протиставляє східної та західної культури, а доходить висновку про доконечність їх взаємодоповнювання.

Як філософ Йосиф Сліпий пояснює роль прагматизму в філософії та теології. Його виникнення мисленик пов'язує з посиленням антиінтелектуалізму на філософському полі ХХ століття, проти чого виступили волюнтаризм, містицизм, моралізм та інші напрями відомі під назвою ірраціоналізму. Прагматизм визнає, що «в життю лиш те має вартість і заслуговує на увагу, що є корисним». З користю ототожнюється істина, а «теоретичні розумування» підпорядковуються практичним наслідкам. Проте прихильники прагматизму не дають чіткого визначення поняття *користі*. Як наслідок вони схиляються до релятивізму, хоч у математиці й логіці визнають вічні істини.

Прагматизм пояснює користь релігії тим, що вона служить удосконаленню дійсності. У теології прагматизм проявляється як модернізм. Розумові докази існування Бога прагматизм відкидає, вважаючи, що «серце наше відчуває Бога».

Як видно, філософські погляди Йосифа Сліпого заслуговують особливої уваги в історії української філософської думки двадцятого століття. Наш мисленик обґрунтовував стосовно до українських умов неотомізм як впливову філософську течію сучасності.

#### **г) Теологізована націософія Лева Силенка**

Мисленик **Лев Силенко** (псевдонім – **Лев Тигрович Орлигора**, 1921-2008 рр.) не задовольняється нинішнім станом національно-релігійного

розвитку українського народу і пропонує повернутися до реформованої віри предків. Спираючись на певні досягнення історичної науки, він намагається «осучаснити» дохристиянські вірування і водночас вдається до доволіно романтизованого трактування історії України відповідно до своєї теософічної концепції, що втілена в Рідній Українській Національній Вірі, або РУНВірі.

Можна сказати, що мисленик має на меті поширити серед українців національну релігію, що нагадує японський синтоїзм (синтоїзм, синто), протиставивши її світовій християнській релігії. Трактування головного божества Дажбога спонукає до аналогій РУНВіри з сикхизмом як однією з національних релігій Індії (штат Пенджаб).

Л.Силенко твердить, що наші предки вірили в божественне походження свого роду (оріїв, оріяч чи аріїв), основним заняттям якого було хліборобство. Саму назву «орії» мисленик виводить від дієслова «орати». Вони приручили коня, вола, винайшли плуг, створили колесо і віз, навчили дітей орати поле і вирощувати зерно, створили віру, що вони орії світу, цебто аристократи світу. Саме предки українців «подарували людству першооснови релігійних понять, першооснови культури і цивілізації». Їхню величну віру втілили «священні «Веди».

Мисленик переконаний, що вперше людина з'явилася на українській землі, коли тут був такий клімат, як нині в Африці. Він не має жодного сумніву, що засновники двох інших релігій, Будда ці Заратустра, були скитами як предками українців-русичів. Як твердить Л.Силенко, «в Україні (Русі) сталося зачаття правильного шляху людства», а ще «український шлях милий для всіх людей на Землі – український шлях дає можливість кожному народові мати свою віру».

З цих позицій Л.Силенко розглядає Трипільську культуру, хоч він не дошукується аргументів про різницю етногенези й культурогенези, що ускладнило б обґрунтування його концепції. Він пише: «Неоліт» (новий кам'яний вік) був в Україні (Русі) шість тисяч літ тому – в епоху буйного

розвитку чарівної Староукраїнської (Трипільської) культури». Як творці ведійської культури трипільці вийшли п'ять тисяч років тому з Оріяни (України-Русі) і прибули до Північної Індії, принесли туди оріянську мову, культуру і віру в усних Ведах». Мисленик намагається переконати, що «прамова людей Білої раси була одна: виникла вона на просторах Оріяни (України-Русі). І є правда, що українська мова – найстарша дочка цієї прамови, дочка, яка найретельніше зберегла єдність з своєю матирею (прамовою)».

Якщо вірити Л.Силенку, трипільці, яких він ототожнює з оріянами, перенесли свій досвід не лише на береги Інду, а й на береги Тигра й Євфрата. Він переконує, що наші предки подарувати іншим людським спільнотам здобутки в сільському господарстві і календар, за яким новий рік зустрічали в березні. Мисленик пише: «Наддіпрянщина – Прабатьківщина Індо-Європейської мови, віри, культури, цивілізації». Він переконаний, що наш Київ – найдавніше місто людей білої раси, засноване двадцять тисяч років тому.

«Мага Віра» як священна книга прихильників РУНВіри протиставляє «рідну віру України (Руси)», яка втілювала «величну, горду, священну національну свідомість Українського Народу, творену тисячоліттями, творену на волі, самобутньо», що забезпечувала національне самоутвердження і відданість ідеалам Вітчизни, християнській релігії. Наша історія після хрещення народу подана в трагічному забарвленні: «Загиб український спосіб життя. Загибло своєрідне українське самовідчуття. Загибла українська віра в Україні. Загибла українська історія, творена тисячоліттями». Мисленик звертає увагу, що інші народи після хрещення не знищували своєї дохристиянської культури. Християнство він називає чужою вірою для нашого народу.

Л.Силенко протиставляє українців і москалів, трактує Москву як «нову (по-слов'янському розмовляючи) Орду, в якій порядки ординські». Він намагається обґрунтувати, чому християнство не шкодить москалям, а лише

українцям. У Московії церковники обожнюють царя і державу, утверджується зневага до клятв, обіцянок, умов, трактуючи їх як засіб обманювати легковірних людей. Мисленик пише: «У Москві кожний живе у страхі: ніхто нікому не вірить, уста й душі замкнуті, й такий гнітючий стиль життя Москва хоче накинути Україні, щоб і на українців Європа дивилася так, як і на московитянина». Там волю монарха ставлять вище від «всіх законів Євангельських». Звісно, про християнство москалів говорити не доводиться. Вони звинувачують кожного українця, який прагне відродити власну державність, вважають «зłodієм, хриstopродавцем, «ізвергом отечества», мазепинцем, ненормальним, глупим». Лише як московський слуга українець може визнаватися «достойною людиною, чесною, мудрою, любленою». Такий моральний кодекс українця під московським поневоленням.

Засновник РУНВіри протиставляє моральність українців двох періодів. До прийняття християнства наші предки називали себе внуками Дажбога, котрий створив на планеті любов, обожнювали провідників. Щоб тримати поневолених українців у покорі, чужинці сіяли розбрат, зраду, ненависть проти провідників. Якщо інші європейці віддавали за свого провідника життя, то українці не поважали своїх провідників, а в скрутний час віддавали їх ворогам на муки, щоб врятувати своє жалюгідне життя. Запорожці з виборними провідниками не зуміли скористатися плодами своїх перемог. Вони боролися за «вольність запорозьку», а не за волю всього народу, що вимагало звільнення рідних земель від «ляшків-вторжників» та їх спільників. Силенко не звинувачує поляків, які називали тодішніх українців *бидлом*. Він зазначає, що благородний народ розвивається за законами природи і черпає з неї свою свідомість.

«Вольність запорозька» передбачала рівність усіх козаків, що суперечило законам природи, адже великі люди народжуються як обрагні матері-природи. Цьому суперечить виборність провідників, що відбувається не без впливу таємних агентів ворожої держави. Випадкова людина не може

стати монархом, бо «царевичі з дитячих літ прищеплюють почуття вищості, збуджують волю до влади, розвивають уміння давати накази, проявляти рішучість, не коритися жодній людині, не потрапляти під вплив намовляння». Вихованих у такий спосіб людей у тодішній Україні не було.

Якщо в Україні провідників зневажали, то в Московії православна церква підтримувала маєстат володарів, не гребуючи жодним обманом. Намагаючись переконати європейців у праві на спадщину Київської великокняжої держави, москалі твердять начебто династія київських князів перейшла на північ. Вони видають золоту шапку, яку подарував тамтешнім володарям хан Узбек, «шапкою Мономаха». Така фальсифікація мала не лише підтвердження генеалогічної концепції, а й мала «оправдати» посягання російських монархів на Константинополь, бо згадана «шапка Мономаха» -- це подарунок візантійського імператора.

Протилежне ставлення українців і москалів до провідників проникла навіть до нашого козацтва й подібних московських ватаг. Наші запорожці обирали провідників, а в московських ватагах появляються «царські сини», які розпочинають боротьбу за престол, що має належати їм «на законних правах». Як наслідок українські народні повстання не спрямовуються на шлях державотворення, а підносять гасла церковні («за православіє») й анархічні («за вольність»), бо останнє не мало державницької мети.

Щоправда, Силенко зазначає, що Богдан Хмельницький в особі московського царя шукав не пана, а союзника. Однак присяга цареві оцінена однозначно: «Якщо народ має почуття гідності, пошани, то він жодній країні (державі), ворожій чи приятельській, присяги на вірність складати не буде!». Проте українці доведені до того, що втратили пошану до себе, не вірили у власні сили і звикли до рабської покори – таку «філософію» нав'язали їм чужинці, які привчили наших предків виконувати накази чужих командирів.

Боротьба за «грецьку ортодоксію» і схиляння до «одновірного царя» незабаром дала негативні наслідки. Москвини дивилися на «православіє» як на засіб утвердити власну політику. Вони поділяли українців на ворожі



групи, нацьковували одна на одну, чим знесилювали їх і ще більше поневолювали. Так занепадало «прагнення до національного самовизначення», «спонука тяжіння до кровно рідного» і, як за часів «лядської неволі», посилювалися відчуження ці чвари, хоч і не на релігійному ґрунті.

Підкорення іншому народові, наголошує Силенко, суперечить самим основам «моралі людства», що вимагає «духовної многогранності». Мисленик зазначає: «Гідність народна є там, де народ сам(без втручань іншого народу, приятельського чи ворожого) утверджує свій шлях і спосіб життя. І жодні історичні особливості(війни, природні катаклізми) не дають народові права втрачати совість: народ без совісті (без рідної мови, без рідної культури і державності на рідній землі) принижує душу й розум Людини і викликає не співчуття, а погорду зі сторони совісних народів планета Земля». Кожен народ прагне довести, що його право, віра, мудрість, плани найдосконаліші. Якщо народ цінить національні справи вище від усього, він не може бути рабом.. Такий народ стає зразком для сусідів і хоче, щоб вони також багатіли. Народ, який не хоче спасати себе сам і чекає, що хтось його визволить, ніколи не врятується. Українську державу мисленик уявляє в образі Українського Дому, який збудували самі українці на рідній землі й охороняють рідним військом; під проводом рідних провідників, котрі не підпорядковуються чужим мілітарним, релігійним, культурним чи економічним авторитетам, розбудовують його. Доки не буде Української держави, доти український розум і душа будуть працювати на користь вторжників-морсквинів. Силенко взаємопов'язує націю і державу: «Нація будує Державу, щоб Держава будувала Націю».

На його думку, «українці повинні орієнтуватися на себе, шукаючи в Минулому, Сучасному і Майбутньому самотність свого Єства». Між минулим, сучасним ці майбутнім існує органічний зв'язок. Майбутнє належить тільки тому, хто є сам собою і може розпоряджатися собою, бо інакше він підлеглий душею ці розумом «законам чужої духовності».

Мисленик пов'язує національну гідність з національною свідомістю, без чого не може бути нації.

Кожна нація сама здобуває собі місце в історії людства, виявляючи свою волю. Чужа воля робить українців рабами, вони борються за чужі інтереси. Мисленик згадує думку Т.Шевченка про те, що в своїй хаті має панувати своя правда, тому вільна єдність, якої так потребують українці, може ґрунтуватися лише на законах рідної моралі, рідної мудрості, рідної віри. Українці, переконує Силенко без жодної аргументації, не спроможні поставити чужу релігію на службу національним інтересам, як це зробили інші народи. Спасіння української нації він вбачає в *Українській Духовній Революції*, яку розпочинають рунвісти, бо «РУНВіра – Віра сучасна, хоч і поєднана з коренем Предків (Трипільців)». Лише так українці, одержимі рідною вірою, знанням і національною пам'яттю, зможуть читати рідну історію по-рідному, шукаючи в ній приховані сили нації.

Мисленик трактує Українську Духовну Революцію в контексті наближення «духовної весни Народів Європи», коли «постануть національні релігії з шляхетним розумінням єдиносущого Господа», але «всеевропейське духовне самовизначення» розпочнеться над Дніпром, де були започатковані «перші вогнища європейської цивілізації в селищах Трипільля». У цьому Силенко вбачає «таїну Дажбога». Він формулює «закон мудрості життя»: «той, хто зазіхає на волю твоєї Вітчизни, є твоїм особистим ворогом, не приятелює з його дітьми, тобто будь людиною національної гідності і в цьому дусі виховуй дітей своїх». Водночас він вважає, що закони життя – це закони самопоневолення, які втілюють «аристократичну філософію волі», без котрої не можна стати повновартісною людиною. Найбільше щастя для людини – закон свідомого самопоневолення, який дарував Дажбог(Датель Буття).

Як наголошує Силенко, сили української нації підточує взаємовинищення. До цього найбільше спричинилася міжконфесійна боротьба. В підневільні часи серед українців («оріян») виплекався тип

споживацької людини з правилом життя: «Моя хата скраю». Проте в їхній «волячій силі» в глибинах душі спить «лев оріянської вдачі».

У дохристиянські часи Українська Сила ґрунтувалася рідній вірі, яка втілювала «священний ідеал єдності народу», «Маєстат (золотий знак Дажбожий), перед яким усі клонили чола». Коли падає Маєстат народу («Знамено Священної Єдності»), тоді падає і народ, який веде «без авторитетну борню за бездержавну вольність». У таких умовах енергія мислення і почування витрачалася на релігійні чвари. Лише за допомогою божественного культу провідника енергія народу спрямовується до однієї мети, єднається мислення і почування, забезпечується порядок у війську.

Рабський народ не слухає рідних воєначальників, керманічів, мудреців, організаторів, бо вимагає рівності, а її не може існувати в природі. Рунвісти борються не за рівність людей, а за *справедливість*, що заперечує знущення сильного над слабим, кривдження бідного багатим, передбачаючи взаємодопомогу, духовну і тілесну рівновагу між нерівними людьми. Вони – за справедливе тлумачення справедливого закону: «Великих людей не треба висвячувати на великих – вони проголосили самі себе учителями своєю наукою, своєю вірою, своєю духовною величчю». Такі люди великі, бо зуміли свідомо поневолити злі риси свого характеру. Як зазначає Силенко, генералом роблять не погони, а науковий ступінь не визначає глибини знань.

Нація не може існувати без рідної духовності. Як приклад мисленик згадує різні народи, одні з яких дотримуються національних, а інші – світових релігій. Проте, на його думку, для нашого народу лише «РУНВіра -- філософія української національної свідомості, філософія Самопізнання. Самоутвердження Української Духовності». У цьому проявляється його суперечність релігійної детермінації національної свідомості.

Після аналізу поглядів Силенка логічно доходимо певних висновків. По-перше, мисленик не приводить жодного прикладу, щоб якийсь народ, окрім українців, після прийняття християнства потрапив у духовне поневолення. По-друге, не лише католицизм і протестантизм у Західній

Європі, а й православ'я (грецька ортодоксія) в Московії не спричинили духовного поневолення іншими народами. По-третє, історія не знає жодного прикладу, щоб охристиянізований народ повернувся до передхристиянських вірувань.

Як зазначає мисленик, деякі християнські народи схилилися до протестантизму або до підпорядкування церкви державі, створивши «християнську релігію в дії». Тепер становище змінилося, бо «людство жде нових ідей», апостолів «оздоровлення і вдосконалення душі людської». Наш народ, переконує Силенко, лише тоді буде могутнім, коли матиме «виняткову релігію – миролюбну рідну релігію», яка може утвердити українську віру в Бога, що буде «всесвітньою саморепрезентацією Українського «Я». Проте він сам ставить таку миролюбність нової релігії під сумнів, бо «РУНВіра поєднує любов до України з ненавистю до її ворогів».

Хоч «Бог незмінний», як незмінні Світло, Вічність, Безмежність, кожна релігія підходить по-різному до трактування самого поняття, що яким Силенко визначає сутність: «іслам – релігія перфектної покірності», «зороастріянізм – релігія етичного конфлікту», «китайська релігія – релігія космічної гармонійності», «індуїстська релігія – релігія спокійної єдності і об'єданого миру», буддистська релігія – релігія скасування світового страждання», «ізраїльська релігія – релігія покірності законам і батьківським обрядам», «шінтоїзм – релігія вірності державі і родинному об'єднанню», «християнська релігія – релігія батьківства Божого, смиренності, непротивлення злу». Своєрідною релігією мисленик називає комунізм, хоч ще раніше деякі більшовицькі діячі намагалися створити «нову соціалістичну релігію» на основі поєднання її властивостей з марксизмом. Зрештою, суть ленінізму як релігії викрив А.Яковлев, один з ідеологів КПРС. Замість терміна «православний народ» більшовицька влада створила новий термін – «совєтський народ». Силенко зазначає: «Комісари ленінської релігії користуються такими методами гноблення українців, якими користувались архієреї православ'я. Вони творять нове двовір'я: замість Христа,

встановили в колядки Леніна, а замість Вифліємської зірки, поставили зірку Кремлівську, замість Назарету, поставили Москву». Наш мисленик критикує спроби толерантного ставлення до ленінізму, бо «державна релігія імперської Московитії» не хоче визнавати жодної толерантності.

Як твердить Силенко, «людина створила не Бога, а розуміння Бога», тому Рідна Українська Національна Віра закодувала минуле, сучасне й майбутнє українців, цебто вічність нашого народу. Якщо серед українців буде двадцять відсотків рунвістів, тоді чужинці шануватимуть наш народ за оригінальність, а кращі люди світу осуджуватимуть анти українізм. Ставлення українців до інших народів залежить від їхнього ставлення до нашого народу.

Ксенофобія суперечить поглядам Силенка. Він стверджує: «Якщо ворог мудрий і сильний, то вивчай його мудрість і силу, і розбий його своєю мудрістю і силою! Справжнім переможцем є той, хто у ворога силу бере і його ж силою його розбиває. Той, хто мудрого ворога зве дурнем, обманює себе і стає його жертвою».

Майбутнє України вимагає плекати вольових людей як аристократів духу і чину, творити їхні роди. Треба пам'ятати, що рабські навички можна подолати лише в другому або третьому поколінні. Проте Силенко наголошує, що вольовість – невід'ємна риса рунвіста як «людини оріянської щдяхетної гідності». Приклад треба брати із запорозьких козаків. Мисленик піддає нищівній критиці «людей без національної моралі», що відреклися від рідної мови.

Світова місія українства – в релігійній толеранції нашого народу. На основі толеранції релігійної мисленик вибудовує толеранцію міжнародну, яка «має творитися на принципах духовного аристократизму», протиставляється згубній кровній чи релігійній мішанині, не допускає пригноблення одного народу іншим і втілює справжню суть людського братерства. Лише тоді між народами утвердиться благородний мир і любов.

Теософічна концепція Силенка – оригінальне явище в українській націософській та історіософській думці, яка не має аналогів в попередні періоди нашого минулого.

#### г) Екзистенціалізм Миколи Шлемкевича

Відомий філософ, публіцист, громадсько-політичний діяч **Микола Шлемкевич** (1884-1966 рр.) вважається ідеологом так званого *творчого націоналізму*. Один з організаторів Фронту національної єдності (1933 р.) і головний редактор його теоретичного органу «Перемога». Повоєнне життя провів к еміграції.

Свої праці М.Шлемкевич публікував під псевдонімами (М.Іванейко, С.Вільшина, Р.Срібний). Головна праця – «Філософія»(1934 р.). Серед його праць треба виділити монографії «Галичанство» і «Загублена українська людина». У них та інших працях обґрунтовані ідеї його екзистенціалізму.

М.Шлемкевич приділяє особливу увагу дослідженню української душі, яку він називає «ядром, протоплазмою нашого духового існування». Дослідник намагається осягнути суть життя. Важливе значення в цьому для Нового часу мають «два кличі у постаті неспокійного духа»: «існую поскільки думаю» і «усе треба зустрічати сумнівом». Наші вчені доклали чимало зусиль, щоб довести мовну і расову окремішність українців. Саме така інакшість була причиною самотності України в Східній Європі, що підтверджує «зародки самотності української душі», якої не розуміє світ.

Щоб зрозуміти українську душу, треба порівняти її з душами інших народів, що підтверджує подібність і відмінності. М. Шлемкевич порівнює українську душу з грецькою, з якої народжується душа європейська. Наша душевність проявляється в пісенній ліричності. Наша мітологія порівняно з європейською надто бідна, хоч українці мали «славне *Слово* княжої доби» і «*Думи* козацької епохи». Мітичні герої проявляються в європейському епосі. Мисленик пише: «Пізніше в таких європейських сагах місце богів і героїв займуть абстрактні поняття, як *субстанція, буття, бування, дух, небуття,*

*ніщо, воля, дух*, і ми матимемо нові оригінальні саги в формі філософських систем Фіхте, Гегеля, Шеллінга, Шопенгауера».

Якщо європейський епос обертається в уявному світі, то епос український стосується світу історичного, реального, ґрунтується на фактах. М.Шлемкевич пише: «Український епос не намагається пластично їх зобразити, але занурює їх в українську душевну праматерію, в ліричну пісенність, і тоді виймає їх звідти пре ображеними і перетопленими в чудовному горнілі розспіваної, емоціональної настроєвості. Тоді перед нашими очима постають формальні парадокси, але все нове зразу здається парадоксальним. Тоді перед нами постають ліричні епопеї».

Наш мисленик зазначає, що «в українському світі без супротиву співучість, пісенність приглушує уявність, зміст». Як діють у такій ситуації європейці, Шлемкевич показує на прикладі Ріхарда Вагнера, який підпорядкував музику змістові опери. На думку дослідника, «музичний зміст наших пісень значно глибший і багатіший, ніж словесний, поетичний, уявний», а «форма вбиває настрій», бо «настроєва пісенність боїться твердої, ясної форми». Домінантною формою в українській музичній творчості вважається пісня, цей «наш геніальний примітив», який «вбиває творчі таланти» і не зрозумілий для світу, хоч асоціюється з «примітивами Полінезії, Африки». Саме цим Шлемкевич пояснює музику Лисенка як «жертву закоханості в пісні». Аналогічно він оцінює перевагу етюдів і пейзажів у нашому малярстві. Те саме стосується українського народного театру.

У житті українці мають індивідуалізм без індивідуальностей, бо він боїться форми. Такий індивідуалізм проявляється в отаманщині. Українська емоційність зумовлює перехід однієї крайності в іншу, любові в ненависть і навпаки. Шлемкевич ставить завдання перед формотворчою інтелігенцією: *«патосові степу протиставити спів мірний патос інтелекту»*. Виконанню такого завдання протистояли концепції В. Липинського і Д.Донцова як «протиінтелігентські течії». На противагу таким підходам в останні роки

життя Т.Шевченко показав «досконалу синтезу-завершення в «Неофітах», «Марії», в могутніх переспівах-подраженіях», давши приклад для українських мистців на майбутнє.

На шляху дослідження української людини Шлемкевич підходить до життя народу як тяглості. Мисленик прагне розбудити *загублену українську людину*. Таке завдання стоїть перед провідною верствою, моральний обов'язок якої вести маси. Шукаючи «нинішньої *розгубленості* української людини», Шлемкевич звертається до часів втрати нашої козацької держави, коли провідна верства почала перетворюватися в *старосвітських поміщиків*, інтереси яких не виходили поза межі задоволення біологічних потреб, цебто їхнє життя перетворилося в животіння.

Інша частина провідної козацької не могла змиритися з таким життям і почала вплітатися в нове життя російської імперії. Таких вихідців з українського народу мисленик відносить до типу *гоголівської людини*. Він не зник і в радянські часи, хоч і зазнав чималих змін, адже серед його представників немає тієї любові до України, яку зберігав М.Гоголь.

До типу *сковородянської людини* належали ті, хто посідав серединне становище між типами старосвітських поміщиків і гоголівської людини. Шлемкевич пише, що «це глибокий людський тип, що не прийняв нової російської дійсності, але й не знизився до рівня старосвітського поміщика». Хоч Сковороду називають українським Сократом, між ними чимала різниця. Сократ проповідував моральне очищення на багатолюдних базарах, а наш мислитель надавав перевагу затишним поміщицьких пасікам. Згодом такий тип деградував, втікаючи від життя навіть у поезії.

Проте сучасна українська людина народилася в іншому середовищі, «народилася з пориву створити свій власний новий світ із власних джерел і власних сил», висунувши гасло: «Борітеся—поборете!». Йдеться про *шевченківську людину*, яка «відкидала радикально пристосування до чужої сили в Україні», «чекала апостолів правди й науки не для поринення в забуття, але для перетворення світу й життя на основі нового, праведного



закону». Така людина оформилася на межі дев'ятнадцятого і двадцятого століття.

Шлемкевич спростовує думку, що шевченківська людина пов'язана насамперед з мистецтвом, адже в уяві поета апостолами правди були Архімед і Галілей. Ядром світогляду такої людини мисленик вважає науку, що має рушійною силою розум. Моральним ідеалом такої людини він називає «вільний дух, що сам на основі свого пізнання самовизначається». Від морального ідеалу залежить ідеал соціологічний. Водночас Шлемкевич розрізняє два типи людських об'єднань: спільнотами і товариствами. Спільноти «творить саме життя», а товариства – це результат свідомої волі людини. Інші дослідники називають товариства спілками. Для шевченківської людини на перше місце виходять «розумові товариства». Дослідник зазначає: «Людина розуму й науки мріяла про *суспільство вільних духів*, свідомо, статутіві, конституційно створене нею, як про ідеал співжиття». Щоб утвердити таке суспільство, доконечна власна держава – в цьому суть політичного ідеалу шевченківської людини.

Як наголошує Шлемкевич, цьому часові був властивий *оптимізм*, що зумовлений успіхами науки, вірою в її всемогутність. Яскравим зразком шевченківської людини він називає Івана Франка. Головні риси світогляду такої людини втілили, зокрема, Драгоманов, Грушевський, Леся Українка, Коцюбинський, Стефаник, Винниченко, а також українські революціонери та січові стрільці.

Поразка національно-визвольних змагань змусила переглянути ставлення до вільного духа, вважаючи його причиною невдач. На перший план вийшла *сильна людина*. Перший тип сильної людини почав обґрунтовувати Липинський. Йдеться про *сильну хліборобську людину*. Винниченко побачив таку сильну людину в *пролетаріаті*. Цим зумовлена ціла течія під назвою *хвильовізму*. Найрадикальнішим антиподом вільному духові була *людина ірраціональної волі*. Такий тип сильної людини, який пропагував Донцов,

проявився на західноукраїнських землях і серед українців в європейській еміграції.

Попри такі нові явища вільний дух не вмер, але, як пише Шлемкевич, для двадцятих років минулого століття «стає старим, витертим, немодним одягом тих, що не вміють прислухатися до голосу нових часів, нових подій». Він залишається ще й тому доля сильної людини виявляється трагічною. Починаючи з тридцятих років про сильну хліборобську людину говорити не доводиться. Не витримав випроб часу український пролетаріат, зустрівшись «з сильною комуністичною людиною московського хову». Як вважає Шлемкевич, в тридцятих роках минулого століття донцовська людина відзначалася не силою, а лише «позою сили», бо набула протилежних рис: «не переконування, але голосне перекрикування других – це підсоння, яким впливається та ніби сильна людина, людина пози». Так само зблідла віра в розум, логіку, правду, бо патос вільного духа перетворив каменярьське шукання в зкабаву циркового штукаря.

Після Другої світової війни розпочинається *розгубленість* «розщепленої української людини». Як наслідок посилюються «назадницькі» тенденції, які вимагали повернення до Липинського, Хвильового, Донцова, «демократичної проблематики 1917-1918 років». Шлемкевич так описує трагедію української людини: «Живемо епігонами і наше мислення має ознаки мислення епігонів. Найкращий того доказ:-- колишні живі протилежності тепер механічно зв'язуються, без органічних вирівнянь, без органічної синтези... На перехресті доріг стоїть українська душа в латаній свитині, зшитій із поношених і потертих мислей».

Як зазначає Шлемкевич, йдеться про повернення до джерел світогляду, головною підвалиною якого нині має бути наука. Світоглядні пошуки стосуються не лише науковців, а й мистців. У конфесійній сфері на перше місце виходять не питання святих віри, а дискусії про православ'я, католицизм, протестантизм.

Європейська думка також переживає кризу і не може дати розради українцям. Дві світові війни розхитали віру в могутність розуму. Шлемкевич зазначає: «Людина усвідомила собі, що вона маленька комашка на малій піщині... Світ заговорив про покинутість людини, про тривогу, як її основне почуття, про тривогу, як про праматерію душі». Звідси – висновок, що українська людина загублена і схиляється до забуття, а це означає замкнуте коло. Отож, на порядок дня стає питання про те, як «почати новий рух» для зустрічі з «ною правдою життя».

Наш мисленик вважає, що поза межами батьківщини українці стали *нацією духа*, втративши *головні атрибути державної нації*, що засвідчує моральну кризу сучасного українства, *цебто кризу людини і водночас кризу людських взаємин*. У повоєнному світі людину почали підпорядковувати ідеї, яку ототожнюють з носіями, що відчули пориви звіра. Щоб приборкати в людині злочинця й звіра, цивілізація й культура використовує силу закону. Звір прокинувся і в українській душі, тому стоїть питання про «засуви нової моралі й людського закону», щоб вийти з душевної кризи.

Рушійною силою в суспільстві Шлемкевич вважає не засаду, а моральний ідеал. Проте «кожна верства має свої окремі ідеали та живе ними». Такі моральні ідеали творять своєрідну ієрархію цінностей в суспільстві. Боротьба ідеалів не заперечує панування «верховодного ідеалу», а також формує уявлення про *порядну людину*. На порядних людях, яких мисленик ототожнює з філістерами, засноване суспільство. Проте порядна людина схильна до ізоляції, своєрідного гетто, *цебто обмеження життя колом родини чи найближчих знайомих*, а в ліпшому разі до роботи в громаді.

Серед тих, хто належить до типу порядної людини, особливе місце належить *ідейній людині*, яка «означає вищий щабель у гієрархії ідеалів і суспільної піраміди». Шлемкевич пише: «Ідейна людина - це вже інший стиль життя, несений іншим моральним ідеалом. Замість замкнутости в родинному егоїзмі, маємо тут на першому місці службу суспільству». Ідейна

людина виходить поза межі родинної замкнутості, виходить поза межі *морального закону родини*.

Суворі приписи моралі порядної людини не стосуються героя й революціонера. Те саме слід сказати про представників мистецької творчості. Як зазначає мисленик, «мистецтво – це дірка від ключа, якою заглядає порядна людина до недозволених для неї кімнат розкоші й злочину». Цим зумовлена суспільна терпимість щодо мистців-творців, дивиться поблажливо на «романтичні прогріхи» великих письменників, художників і музик, артистів і кінозірок.

Філософ порушує питання про життєвий ідеал порядної людини. Він зазначає, що *здорове суспільство* тримається на рівновазі двох світів: консервативному, статичному світові протиставляється світ революційний, динамічний. Порушення рівноваги між ними породжує «недуги суспільства». При перевазі статичних форм суспільство «засипляє, а то й загниває». Коли гору бере революційна думка, суспільство розвалюється.

Протистояння індивіда з моральним ідеалом порядної людини пронизує творчість великих поем Т.Шевченка («Катерина», «Наймичка», «Відьма», «Неофіти», «Марія»). У Галичині такий зудар представляла «трагічна молодість» Івана Франка. Поза межі вимог «тільки порядної людини» виходить творчість Лесі Українка, Коцюбинського, Винниченка на землях Наддніпрянщини, а в Галичині таку духову революцію розпочав Іван Франко, а за ним пішли Стефаник, Черемшина, Мартович, Кобилянська, а далі – мистці «Молодої Музи». Так народжувалася *людина-індивід*.

Шлемкевич звертає увагу на особливості ставлення до української людини царської і советської влади. Царська влада переслідувала лише «ідейну людину-організатора, духову людину і вкінці революціонера». На противагу їй советська влада поставила за мету знищити тип порядної людини та її мораль як основу суспільної піраміди на українських землях. Таку людину втілювало трудове селянство. Після того всі сили були

спрямовані на формування *червоної порядної людини*. У мистецтві таку мету ставили перед витворами соціалістичного реалізму.

Польські окупанти також нищили українську порядну людину. Як наслідок посилювався сфера впливу *революційної людини*. Вона поповнювалася з молоді, яка не могла реалізувати своїх намірів. Друга світова війна підтвердила, що серед втікачів на Заході порядна людина майже зникла: на її місце прийшли «герої» і «революціонери», що насправді означало інфляцію цінностей. Винятком були США і Канада, в яких українська порядна людина поглинула нових прибульців, що вважали себе героями й революціонерами. Шлемкевич пише: «Вони стають порядною людиною в новій трансформації, з власною хатою, власним автотранспортом, банківським рахунком. А часті й голосні маніфестації, щораз рідше відвідувані, це милий і невинний спогад юних днів, днів весни, і трохи недорого данина далекій батьківщині, данина, якою окуплюється чиста совість і новий блаженний сон духа нової порядної людини». Однобоке суспільство порядної людини витіснило «героїв» і «революціонерів».

У матеріалізованому світі цінність людини міряють величиною доходу, а духовні скарби втрачають своє значення. Шлемкевич так характеризує позицію порядної людини в нових умовах: «Стояти здалеку місць зударів, бути неутривальним – вважається навіть атестатом вищості. Бути нейтральним серед боїв духа і політики!». Наслідки плачевні: «не лицар ідеї, але часто, так дуже часто, лис і хитрий Панько стають нашими політичними прообразами». Тепер вже українці в діаспорі не можуть захоплюватися «ідеалом блаженного мужа, що не йде на совіт нечестивих», бо знають, що треба «протиставити ідеал людини, проречисто накреслений дійсно великою українською людиною з великою моральною відвагою, Іваном Франком».

Мисленик зазначає, що закордонне українство поділене на різні частини, що зумовлене неоднаковою долею вихідців з нашої землі, «горем і болем української душі». Проте він переконує: «Із глибин страждання, спільного для всіх провінцій, віровизнань і політичних партій, із болю української

душі і з просвітленням того болю пізнанням – може зродитися нова громада духа, справді глибока, і справді соборна». Українська душа, пише Шлемкевич, з'являється як *логос-світогляд* або *етос* чи *життєвий улад*, але вони мають глибинні праджерела, що «зачинені для розуму». Йдеться про царство Ероса як вихідний пункт духової культури.

Насамперед Шлемкевич звертає увагу на *релігійну тугу*, що «шукає близини Бога», коли людина прагне вийти поза себе. Така туга передається *образом* у релігійних притчах або ясними формами в релігійних вченні й догмах. Звісно, образ може бути й мистецьким, передаючи емоційний стан. Якщо знаряддям мистецтва є образ, то наука оперує *поняттями*. Різниця між ними в тому, що «наука й техніка здобувають владу над зовнішнім світом, тоді як мистецтво здобуває владу над внутрішнім світом почувань».

Дух сучасного українця, зазначає Шлемкевич, формували *світогляд* і *мистецтво*, які філософ називає двома взаємопов'язаними силами. Безумовно, між ними існують відмінності. Світоглядні поняття вимагають ясності й виразності, магнетують до наукової точності. На протипагу їм художній твір «накидає переживання, а не переконує», «любується недоговореностями, півтонами, нюансами». Хоч світогляд і мистецтво «йдуть у протилежних напрямках», нагадують «два крила Ероса сучасної людини», вони мають на меті пошук правди.

Від таких засадничих положень мисленик переходить до аналізу причин духовної кризи, загубленості української людини. Насамперед він наголошує, що свідомість і мистецтво «відбігли від своїх засадничих функцій»: світогляд --- від «ясности й виразности, логіки, дисципліни розуму», а мистецтво – від «безпосередньої близини життя» перейшло до ілюстрації ідеології. Проте Шлемкевич наголошує на тодішніх особливостях Наддніпрянщини й Західної України в цих царинах. Під більшовицьким пануванням насаджувався як офіційний світогляд марксизм, але мистецтво прагнуло свободи і не відривалося від життя. У Галичині Ерос добровільно прийняв

духовні кайдани і навіть пишався ними. У таких переорієнтаціях світогляду й мистецтва мисленик вбачає кризу української людини.

Як переконує Шлемкевич, заідеологізованість негативно вплинула на міжвоєнну творчість Богдана Лепкого й Уласа Самчука. Як протилежність їм філософ називає Івана Франка, який не допускав підміни художності ідеологічними аргументами. Отож, «розкувати Ероса» -- це означає відкрити дороги не лише до творчості, а й волі й щастя української людини.

У таких умовах філософ закликає до «утвердження в самопізнанні», або «звороту до душі». Мисленик шукає аналогій в античній історії й тодішньому світогляді, а відтак зазначає: «І в наших часах кризи ми є свідками, як відступають на дальший план проблеми, що досі стояли в осередку світоглядних шукань, отже, проблеми астрономії, фізики, біології, а в осередку сучасного мислення з'являються проблеми історії, соціології, етики, коротко проблеми людини. Бо не можливо людині й суспільству в кризі жити тільки зовнішнім світом, жити в об'єкті!».

Як зазначає мисленик нинішня криза української душі проявляється в загубленій українській людині. Ще сто років тому осердям української думки й чину була ідея *свободи*, яка могла бути здійснена в «суспільстві вільних духів», утверджена у вільній, самостійній державі. Проте така держава не була утримана. Тоді визріла *ідея сили, сильної людини*, яка обґрунтовувалася в двох варіантах: *соціологічному* й *психологічному*. Прихильники першого варіанту шукали такої людини в хліборобському або пролетарському класі, а другий варіант бачив її в образі людини ірраціональної волі. Друга світова війна призвела до скитальства української людини.

Повоєнна криза охопила не лише українців, але нема чим радіти, бо наші письменники не подарували світовій духовній скарбниці творів, що рівні «Гамлетові» чи «Фаусту», а з нашого середовища не вийшли мисленики рівні Канту, Шопенгауеру, Ніцше, Бергсону. Наші письменники Тарас Шевченко,

Іван Франко, Леся Українка – це *великі провісники*, але українська нація не породила *завершителів духа*.

Вихід з такої кризи Шлемкевич формулює як заклик: «загублену в світогляді, в порядку життя, в мистецькій творчості людину шукаймо тут, в її первісному й інстинктивному щасті». У країнах поселення українці попали в суспільство з напруженим темпом життя, але зберігають свій український світ і своє українське суспільство. Рятуватися від самотності можна в родині, яку оточує порожнечою маса. Проте родина й кохання як колишні опори світу захиталися – «і це саме поглибило страждання сучасної людини». Отож, українська людина не має замикатися в родинному колі.

Як зазначає філософ, поза межами батьківщини українці покликані зберегти символи свободи духа й творчості, життєві форми й політичну організованість, щоб повернути їх, збагативши новими ідеями, на рідну землю після її звільнення від чужоземних поневолювачів, що буде «відновою духа й життя». Мисленик бачить «перші проблиски свідомості нашого духовного стану, що вже є початком оновлення».

Шлемкевич пише: «Жива українська душа прагне й вимагає нової одежі духа й життєвих форм, і живих їх здійснень у новій українській людині». Звісно, не треба відкидати набутого досвіду, бо «шукання щастя не пропадають безслідно». Українська людина має дивитися ширше, підніматися вище, а мислити далі, щоб не «залишатися тільки тінню минулого». Слід зазначити, що мисленик не пропонує конструктивної концепції, а лише фіксує симптоми національної недуги, що неодмінно вимагає лікування.

#### **д) Персоналізм Олександра Кульчицького**

**Філософ Олександр Кульчицький (Олександр Шумило фон Кульчицький)** (1895-1980 рр.) походив з прославленого роду Юрія Кульчицького, оборонця Відня (1683 р.) і засновника першої кав'ярні на континенті. Він належить до тих мислеників, на долю яких випала можливість ґрунтовно вивчити філософію в європейських університетах й



ознайомлюватися з новітньою західною філософською думкою. Окрім філософії, вчений збагатив низку різних наук (антропологію, етнопсихологію, педагогіку, літературознавство, логіку, психологію тощо). Він писав не тільки українською, а й іншими європейськими мовами, зокрема німецькою, французькою, англійською.

Ознайомлення з філософською спадщиною Кульчицького дає підстави стверджувати, що він належить не до мислеників проблем, а до мислеників системи, адже в своїх працях він розробляє питання практично всіх розділів філософії. Насамперед дослідник вказує на переконання про невизначеність предмета філософії, хоч і визнає, що вона вивчає знання. Він визначає: «Філософія – це світоглядне знання, скероване на розкриття сутності й цілісності явищ». Якщо інші науки спеціалізовані, то за філософією, як вказує дослідник, «залишається особливий характер загальності, універсальності», що поєднана з тотальністю(суцільністю). Водночас мисленик зазначає, що «філософський твір може обмежитися, незважаючи на свій суцільно-загальний характер, лише одним відтинком дійсності, не перестаючи бути універсальним і тотальним знанням», тобто навіть окреме пов'язується з цілісністю.

Окрім суцільної загальності, філософські дослідження відрізняє сутність пізнаваного, або «прихована внутрішність». Філософія цікавиться «понад'явищною суттю існуючого», «мірою глибини», намагається сягнути «коріння речей». А ще філософія має означення світоглядне. Проте такі прикмети філософування виступають в цілості. Кульчицький розрізняє два види знання, якими є філософія і наука, а відтак зазначає, що філософія «не може бути складовою групи наук, але виступає іншою формою знання, яка рівнозначна окремим наукам, формою, що в певному розумінні відповідає всім наукам, узятим разом, хоча де в чому протиставляється до них». Щоб відрізнити знання, яке вивчається різними науками, від знання в філософії, вчений наголошує, що йдеться про *світоглядне* знання, тобто цілісний погляд на світ.

До основних ділянок філософії Кульчицький відносить онтологію, аксіологію і гносеологію, але зазначає, що таке *потрійне розчленування* не порушує цілісного характеру філософії.

Онтологія з'ясовує суть буття, яким можна визнавати «дух, матерію, перше і друге. чи щось третє, що є першим і другим водночас». Онтологію традиційно називають метафізикою, бо вона пов'язана з «понад'явищною сферою буття». Водночас проникнення в суть буття невід'ємне від з'ясування способу його існування. Кульчицький зазначає: «Філософське знання ставить перед собою в онтології запитання: що насправді існує? що таке справжнє буття? що таке дух, матерія? Усі вони націлені на розкриття характеру існуючого, сутнісного буття, становлять канву онтологічної проблематики».

У царині філософії онтологію можна вважати її центральною ділянкою. Лише на її основі можливе розв'язання аксіологічних проблем, що стосуються визначення цінностей. Згодом виокремилася гносеологія як «філософське знання про сутність, межі та шляхи власне знання й пізнання». Хоч від часу Канта гносеологію почали ставити на перше місце, наш мисленик виходить з того, що «найновіша онтологія» внесла корективи, утвердивши за собою першість.

При розв'язанні проблем сутнісного буття, як правило шукають її основу, що прийнято називати *субстратом*. Частина філософів вважає ним *матерію*. Протилежний підхід надає перевагу *психічній дійсності*. Німецький філософ А.Шопенгауер переконує, що психічне виявляє внутрішню психічну дійсність, трактуючи її як *волю*. На думку Дж. Берклі, треба змінити співвідношення *світу* й *душі*, не душа існує в світі, а світ у душі. Такий погляд названий **спіритуалізмом** (від лат.*spiritus* – дух) протистоїть **матеріалізму**, який за основу буття визнає матерію. Однак попри очевидність спіритуалізм має «ахіллесову п'яту», бо людське «я» «надто відчутно залежить від світу», не може пояснити «існування об'єктивних спостережених зображень речей». Вийти з такого становища

намагається **дуалізм** (від лат. *dualis*— двоїстий), що обґрунтовує як дві першооснови буття дух і матерію. Проте «теорія про існування двох субстанцій» зумовлює нові труднощі, бо не може пояснити взаємозв'язку двох субстанцій. Так заявляє про себе **монізм**(від грецьк. *monos*—один, єдиний), який силкується довести існування «абсолютної» субстанції, що не може вважатися ні духом, ні матерією, але поєднує їхні властивості.

Кульчицький зазначає, що «дані чотири основні онтологічні напрями визначили в історії філософії спрямування різних філософських систем». Він аналізує зміни **матеріалізму** в історії філософської думки, починаючи від античних часів і закінчуючи двадцятим століттям, коли на офіційному рівні нав'язували діалектичний матеріалізм. На противагу матеріалізму **спіритуалізм** виник у філософії Нового часу. Його обґрунтували Г.Ляйбніц і Дж.Берклі. Німецький філософ дотримувався погляду, що світ складається з монад, які мають духовну природу і регулюються Божим розумом. Бога він трактує як «монаду монад», що випромінює усі монади із себе. Відповідно до вчення Берклі, «бути» -- це те саме, що «бути сприйнятим». Бог спричиняє відчуття у сприйманні душі, «зумовлює такий порядок їхніх сполучень і чергувань, що з їхнього багатства виникає не хаос, впорядкований світ».

Від французького філософа Р. Декарта пішов **дуалізм**. Абсолютною субстанцією він визнавав Бога, а матерію і психіку – створеними субстанціями. Як зазначає Кульчицький, дуалізм проявився ще в античні часи (найяскравіше – у Платона і менш яскраво – в Аристотеля). Платон наголошував, що матерію упорядковують «ідеї», для Аристотеля таку роль виконувала форма, найвищою серед яких є «чиста форма» як сутність абсолютного Божого Духа. «Ідеї» Платон прирівнював до метафізичного поняття, що перебуває в надчуттєвому світі. Людина пізнає ідеї, бо ознайомила з ними ще до приходу до нашого емпіричного світу. Новітній філософ А.Бергсон розрізняв життя, яке можна збагнути лише інтуїтивно, й інтелект як засіб пізнання матерії. Життя існує також як космічний процес,

цебто творча еволюція, вершиною якої є людина. Матерія не еволюціонує. А лише повторює попередні рухи на основі закономірності й доконечності. Коли матеріальність перемагає життя, настає смерть.

Паралелістичний **монізм** обґрунтував Б.Спіноза. Як твердить філософ, субстанція безумовна і є «причиною самої себе», вона єдина й нескінченна і спричиняє кожну річ, а її атрибутами виступають *просторовість* і *мислення*, яке ототожнюється зі свідомістю. На його думку, світ зображень і думок повністю збігається зі світом речей. У монізмі Спінози просторові й мисленнєві форми буття паралельні. Так він підходить до людини як єдності духа і тіла. Інший прихильник монізму Ф.Шеллінг намагається вирівнювати психічність і матеріальність, а субстанцію трактує як «абсолютно індіферентну» «чисту ідентичність» реального, що ототожнюється зі Всесвітом. Шеллінг пише: Усе, що існує, всещо є реальне(просторове), виступає також ідеальним(мисленним, психічним). А оскільки є ідеальне, існує також і реальне». У кожній речі поєднується суб'єкт (ідеальне, психічне) і об'єкт (реальне), хоча і в різних пропорціях.

Наш мисленик аналізує недоліки різних онтологічних уявлень, зазначає нерозв'язані проблеми, виводить три важливі наслідки: спроможності й межі пізнання, можливості його дії в сфері онтології; заперечення онтологічно-метафізичної настанови прихильниками позитивізму; прагнення створити неспекулятивну, індукційну онтологію, щоб «охопити «буття як таке» у всій різноманітності його проявів». Кульчицький приділяє особливу увагу теорії німецького філософа Е. Гартмана, який синтезував попередній онтологічний досвід, виділивши в структурі буття такі його види з відповідними шарами дійсності: 1)матеріальність; 2) органічність; 3) психічність; 4)духовність. Теоретичні висновки Гартмана, зазначає наш мисленник, особливо цінні для філософської антропології, яка аналізує засади зв'язку людини зі світом.

Відтак філософ аналізує проблеми теорії пізнання в єдності з онтологією. Завдання гносеології, вказує він, зосереджується на питання про можливість і умови такої можливості пізнання з його предметом, що

заодиться до «трьох головних проблем: меж пізнання, предмета пізнання та його джерел». Насамперед треба звернути увагу на з'ясування істини, під якою розуміють «узгодження пізнання з його предметом». Таке питання в історії філософської думки розв'язували по-різному. Як зазначає Кульчицький, трактування пізнання на основі діалектичного методу мислення Гегеля (теза--антитеза—синтез) зведене до гносеологічного догматизму, що «заснований не на доказі, а на вірі». Звідси – його логічні вади. Сумніви в можливості пізнання репрезентує скептицизм. Релятивізм твердить про відносність пізнання. Позитивісти заперечують можливість метафізичного пізнання сутності явищ, обмежуючи пізнання відношеннями між явищами.

Наш філософ дає лаконічну характеристику скептицизму: «Скептицизм – не лише нелогічна й неетична, а й нерелігійна настанова». На противагу йому гносеологічний критицизм обґрунтовує можливості меж пізнання. Пізнати предмет можемо лише тоді, коли він «даний» нам безпосередньо або посередньо. При аналізі джерел пізнання Кульчицький аналізує особливості сенсуалізму й раціоналізму, а від них переходить спроб синтетичного погляду на цілісність проблеми пізнання. Мисленик доходить висновку, що «пізнання не надане людині, а завдане як нескінчене і незавершене завдання, котре слід виконувати не тільки шляхом чуттєвого, емпіричного досвіду чи раціонального міркування або безпосереднього інтуїтивного споглядання, а всіма засобами, залежно від розмаїтої природи дійсності».

При аналізі проблем аксіології мисленик відштовхується від визначення вартості, розуміючи під нею «те, що задовольняє людські потреби», відтак обґрунтовує їх структуру, здійснення вартостей в індивідуальному і суспільному житті, в системі культури. Окремо досліджує суть етичних вартостей. Кульчицький зазначає: «Етичні вартості відрізняються від інших тим, що 1) здійснюються тільки у персональних істот; 2) предметом етичної оцінки осіб є тільки воля й діяння, що з неї виникає; 3) лише такі дії людини, що супроводжуються належною свідомістю й виникають з її вільної волі,

можуть бути предметом етичної оцінки (оскільки вони виникають із внутрішньої настанови чинити те, а не щось інше)».

Філософ обґрунтовує ієрархію етичних вартостей. До *основних* етичних вартостей віднесені пошана, праведність і любов. Вірність собі, щирість, цнотливість складають вартості, пов'язані з *власною особою*. Справедливість і добродійність – це вартості *суспільного довкілля*. Нарешті, четверту групу становлять вартості, пов'язані зі *світом і дійсністю* (відвага, героїзм, терплячість). Кульчицький підсумовує: «Усі разом вони охоплюють засяг любові до самого себе, любові до ближніх та єдність людини із світом і дійсністю».

Релігійним вартостям належить особливе місце в ієрархії вартостей; вони стосуються, як зазначає мисленик, «міркувань (рефлексій) духу над релігійним ставленням до дійсності». Йдеться про величні, позасвітові й надземні, трансцендентальні вартості, в який святість набуває реального значення для персонального життя. Кульчицький наголошує, що на противагу філософії, яка спрямовується на світ, релігія спрямована поза світ; «вихідною базою для філософії є *cogito* (думаю), а для релігії -- *vivo* (живу).

Як наголошує мисленик, лише останнім часом почав утверджуватися філософсько-антропологічний погляд на людину як цілісність. На відміну від тварин людина втратила інстинкти, а її життя не обмежується «тільки існуванням, збереженням і розгортанням», а «виходить поза власні межі». Філософсько-антропологічну проблематику людини Кульчицький аналізує в історичному підході, розпочинаючи від Платона. Він пише: «Філософія Платона, позаяк вона визначає людину та її справжнє призначення, відтворює протилежність двох мотивів душі, зачепленої еросом ідей, яка вбачає своє призначення в спогляданні споконвічних і повсякчасних позасвітних ідей, і тіла, що стає перешкодою у виконанні цього призначення, бо воно обмежує дію душі». Аристотель трактує людину як єдність душі й тіла, а душа в свою чергу поділяється на вегетативну, рослинну і анімальну. Засновник неоплатонізму Плотін запроваджує поняття «душа світу», що

поділена на «індивідуальні душі», а призначенням людини вважає «прямувати до єдності з вічністю», пізнаючи себе у стані «екстазу» як «злиттям людської душі з Божественною єдністю».

З поглядами Плотіна збігається християнська антропологія Святого Августина, який осмислює людину з вершини «піраміди вартостей», аналізує «сутність повсякденності людини» («онтологію повсякденності»). Непостійність життя спричинає неспокій і «бентежне шукання», що змушує людину виходити «поза себе», спрямовувати життя «на святу тугу за добром», чому суперечить «тілесна пожадливість». У цьому трагедія людини, бо її долю і призначення «передовсім слід розглядати з гуманістичної, релігійно-історичної перспективи гріховної провини і занепаду роду людського».

Питання, порушені Святим Августином, ревімовані в дослідженнях С.Киркегора, як предтечі екзистенціалізму, але вже на інших засадах. Кульчицький зазначає, що «провідна ідея екзистенціальної філософії полягає у вирізненні в сфері людського буття двох способів буття (модусів): 1) існування; 2) екзистенції». Існування можна інтерпретувати на засадах біології. Екзистенція – це вже такий рівень, коли людина спроможна «відчувати, творити щось у певному розумінні «надлюдське», виходити поза межі «потреб життя в біотичному розумінні». На противагу тварині людина не пристосована до світу, відчуває «самотність» у ньому. Людське існування стикається з «межовими» («граничними» ситуаціями, до яких віднесені «боротьба, страждання, випадковість, провина і, нарешті, смерть», що зумовлює «почуття відчуженості», жах «перед нічим». Намагання втекти в сферу життєвих розваг» не повертає розради, а навіть пригнічення, нудьгу, переконує в марноті існування, що може переходити в екзистенцію як іншої форми буття, що втілює «трансценденцію релігійного, лицарського, суспільного, національного ідеалу». У таких умовах людина сприймає «смерть як конструктивний чинник життя, як його формативну силу», а

кожна мить життя наповнюється вічністю, «вартостями краси, добра, святості й правди».

Філософському трактуванню людини «згори», яке Кульчицький називає «спіритоцентризмом», мисленик протиставляє «біоцентризм» Людвіга Клагеса. Під впливом філософії Ф.Ніцше цей автор трактує життя як двоєдине, біполярне поєднання тіла й душі, яким протистоїть дух, що ворожий душі і «спричиняє поступовий занепад інстинктивних, безпосередньо життєвих сил і настанов людини і тим самим призводить людство до повільного декадансу». Нині такий занепад проявляється в кризі сучасної цивілізації.

Погляди Л.Клагеса наш мисленик характеризує як однобічні, бо він виставляє тільки інтелектуальний компонент духа у практично-технічній інтелігентності при замовчуванні ставлення «духовності до сфери вартостей, її культуротворчих тенденцій». Насправді життя й дух треба розглядати як взаємодоповнювальні, що підтверджують філософські дослідження Макса Шеллера й Ніколая Гартмана.

Новітні концепції філософської антропології дотримуються погляду, як наголошує Кульчицький, на докоречності виділення в бутті людини трьох шарів: органічності, психічності, духовності, що не протистоять одні одним, а взаємодоповнюються. У цьому наш мисленик бачить перспективи філософської антропології, що підтверджують шарові концепції людини М.Шеллера і Н.Гартмана. На противагу тваринній психічності у людині діє дух, який тільки «робить людину людиною». Він вивищується над життям і навіть протистоїть йому, бо людина «здатна «заперечувати» своє життя, ставати аскетом бунтівником», а тварина лише пристосовується до життя.

З філософської антропології випливають практичні висновки для педагогіки, оскільки вона творить основи для обґрунтування людини. Однак треба зважити, що висновки філософської антропології не виходять поза межі ідеальної абстракції, а людина існує в конкретних умовах, що вимагає



дослідження спеціальних питань. Такий приклад пропонує Кульчицький, аналізуючи риси характерології українського народу.

Дослідник виходить з того, що національна психіка формувалася упродовж тривалого часу під впливом різних історично-соціальних умов і чинників. Серед останніх Кульчицький виділяє як головні *расові, географічні (геопсихічні), історичні, соціопсихічні (суспільні), культуро-морфічні, глибинно-психічні (несвідомі)*.

Аналізуючи расові чинники, мисленик ґрунтується на тому, що раса становить групу людей, які «мають у певному поєднанні ті самі тілесні й духові спадкові властивості» (Р.Єндик). Він зазначає, що українці за **расовими чинниками** поділяються на три групи: *динарська* раса охоплює 44 % ; *остійська (східна)* – 22 %, а всі інші – представляють їх мішанину з незначними домішками нордійської й середземноморської рас. *Динарська* раса в нашій національній психіці відповідає «козацькому ідеалові» і представлена «лірично-драматичною людиною». *Остійську* расу Кульчицький характеризує як «елегійно-ідилічну людину», що має «переважно спокійно-сумовите забарвлення». Серед **географічних (геопсихічних) чинників** розрізняються впливи *північних низовин, лісостепу, степової смуги*, а також часткові впливи *гірського краєвиду і моря*. Особливості **історичних чинників** зумовлювалися «геополітичною «межовістю» України на перехресті історичних шляхів», що творила відповідно до екзистенціальною філософією «межову» ситуацію. Як наслідок сформувалися два типи людини: *лицарсько-козацький* (раніше – *дружинницький*) і *прихованого життя*. Від першого типу треба відрізнити як маргінальний *авантюрний* тип. Залежно від історичних обставин утверджувався певний стиль життя. Кульчицький пише, що «історична дійсність впливала на українську людину й через історичне самоусвідомлення, яке завдяки поширенню козацьких дум і патріотичних пісень ніколи не згасало». Водночас він зазначає, що певні теоретичні

поняття (народ, народоправство, воля, держава, державна установа, суспільний лад тощо) особливо впливали на національну психіку.

Вплив **соціальних чинників** зумовлювався тим, що суспільна структура українського народу не була повна, а селянство упродовж тривалого часу мало значну перевагу. Як наслідок серед українців переважали малі групи як «*спільноти переживання*», що заганяло «життя в *«сферу інтимності*», в родину чи гурт приятелів» і не давало йому змоги розгорнутися на широкій політичній арені. Попри тенденцію до «гуртковости» українці зуміли витворити масові формування ( Товариство «Просвіта», кооперативні й молодіжні організації, Українська Повстанська Армія тощо). Отож, українцям властива не лише споглядальна настанова, а й активність.

При дослідженні впливу **культуроморфних чинників** треба зважити подвійне ставлення культури до психіки спільноти: по-перше, така спільнота творить культуру, а по-друге, культура впливає на психіку спільноти. Водночас мисленик зазначає, що українська культура належить до «європейського культурного кола», сфери західної (окцидентальної) духовності. Проте геокультурно-периферійний характер у цій духовності нашої культури зумовив її *межовість* і *перехідність* «між європейським Заходом і азійським Сходом». Як наслідок Україна не зазнала вчасного і відчутного впливу трьох «хвиль ідей», які були визначальними для окцидентальної духовності: католицизму, ренесансу і просвітництва. Настанови католицизму стимулювали обґрунтуванню філософських термінів і логічній завершеності, а реформація як його протитечія сприяв критичності. Ренесанс не лише відродив здобутки античного світу, а й наповнив їх гуманізмом. Нарешті, просвітництво привернуло увагу до математично-природничих наук, а романтизм як протилежність позитивізму пожвавлював почуття індивідуалізму. Кульчицький зазначає: «Раціонально-активна світонастанова, що творить для окцидентального сцієнтизму і персоналізму психічну основу, -- це готовність до дії, керованої і

контрольованої розумом». Порівняно із західним світоглядом, який зосереджується на гносеологічних і природознавчих питаннях, в осерді українського світогляду – історичні і соціологічні проблеми. Як наслідок український сцієнтизм має етично-релігійний зміст.

**Глибинно-психічні чинники** стосуються, як зазначає Кульчицький, «комплексів» персонального несвідомого і доглибинної психології «колективного несвідомого» з відповідними архетипами. Йдеться про *комплекс меншовартості* й *архетипову констеляцію*. Комплекс меншовартості може проявлятися як *комплекс кривди*. Реакція на нього проявляється в *надкомпенсаціях*, що пов'язані з надмірним почуттям своєї сили і значення, етично-ідилічним мрійництвом і педнесенням «ореолу страждання». Наслідком комплексу меншовартості може бути настанова *реактивної агресії*, або *ворожості*, коли для розвантаження реакція спрямовується не на кривдників, а на своє середовище.

Якщо вплив комплексу меншовартості на психіку негативний, то вплив «колективного несвідомого» протилежний, цебто позитивний, що засвідчують так звані *архетипи*. Кульчицький називає архетипами «порожні форми», що мають динамічну тенденцію заповнюватися певними праобразами-уявленнями, безпосередньо пов'язаними з тими типовими колективними переживаннями і ситуаціями, які їх колись викликали». Вони проявляються у віруваннях, переказах, міфах, а також у літературній творчості. Для українців перше місце належить архетипові *доброї землі*. Позитивно впливає на українців архетип *козака-героя*. Філософ доходить висновку: «Для характерології українського народу велике значення має те, що архетипова констеляція його «колективної підсвідомості» засвідчує добру первинність та первісну доброту найглибшої сфери української психічності!».

Після такого аналізу Кульчицький зазначає, що така характерологія українського народу у двадцятому столітті зазнала тяжкої випробу. Мисленик називає не лише тривалий більшовицький терор. Згадані також

технічне оснащення життя й побуту, який традиційно був сільським, виникнення нових соціальних груп (робітництва й інтелігенції). Окрім того, не варто недооцінювати впливу на національну психологію руху опору окупаційній владі й «намагання виховати новий тип вольового українця». Щоправда, філософ не згадує політики, яка спрямовувалася на формування типу так званої «радянської людини», підривала традиційні християнські основи української родини, пропагувала так звані «національно змішані шлюби», з яких виходили *біетнори*. Їх слід аналізувати в контексті національної «філософії серця».

Мисленик доходить певних філософсько-антропологічних висновків із дослідження характерології української людності. На його думку, «відносну слабкість персональної надбудови треба, мабуть, звести насамперед до відносної слабкості волі». Він зазначає, що на психіку впливають певні зовнішні чинники, які можна змінити. Позитивним є свідчення дієвості української людини «у сучасну добу кризи окцидентальної культури» під впливом трьох «М» (машини, маси і міста).

Українській людині властиве поєднання персоналізму з кордоцентричною скерованістю (споглядальною настановою, інтравертністю), що дає змогу зміцнити персональну надбудову, що вимагає усунення насамперед суспільно-політичних чинників. Такий український кордоцентричний персоналізм треба поглиблювати, а не поширювати. На користь удосконаленню української людини й те, що вона вийшла на світову арену з певним запізненням, що має позитивні наслідки, адже дає змогу оминути ті помилки європейських народів, які призвели до кризи сучасної культури. Мисленик згадує концепцію «азіатського ренесансу» М.Хвильового, який означав «поворот до Європи» на засадах синтезу азіатської споглядальності з окцидентальною духовністю. На думку Кульчицького, для української людини філософія має особливе значення. З таким висновком не можна не погодитись нині, коли

йдеться про інтеграцію української людини в окцидентальний культурний і політичний простір, що вимагає світоглядної переорієнтації.

### **7) Філософське обґрунтування національної ідеї**

Українська національна ідея набула особливої актуальності, оскільки вона безпосередньо пов'язана з проблемами національного державотворення. Її значення особливо актуалізується в зв'язку з посиленням протистояння України з Росією, державне керівництво якої ставить собі за мету знищити нашу незалежну державу. В нинішніх умовах цілком очевидно, що спрощене, примітивізоване ставлення до розуміння національної ідеї не дає користі, а лише шкодить, бо вона, як проблема науки не може трактуватися на побутовому рівні, а вимагає належного побутового обґрунтування.

#### **а) Національна ідея як явище суспільного буття**

Філософ **Анатолій Фартушний** (1946-- 2002 рр.) вважає, що українська національна ідея зароджується в глибині віків, а з плином часу «вона виявляється чимраз ясніше й потужніше, перетворюючись на безперечну ідеологічну домінанту». Вчений намагається «окреслити найновіші риси української національної ідеї, подати у систематичному викладі значний матеріал, присвячений їй, та відзначити особливості її становлення в культурі українського народу». Філософський аналіз національної ідеї здійснюється у контексті з категоріями й поняттями «ідея», «етнос», «народ», «нація». Як вища форма пізнання світу, на думку Фартушного, «ідея містить у собі три своєрідні площини: а) знання про власне об'єкт відображення; б) мету, якої бажано досягти шляхом зміни об'єкта; в) засоби, що ведуть до досягнення бажаної мети». Відмінність «ідеї» від «поняття» і «теорії» в тому, що вона не лише відображає об'єкт, а й спрямовується в практику.

Спираючись на генетичний підхід до національної ідеї, філософ пропонує такий логічний напрям дослідження: «етнос»-- «народ» -- «національна свідомість» -- «нація» -- «національна ідея». «Етнос», або «етнічна спільнота» -- це родові поняття до таких видових понять, як «рід»,

«плем'я», «народність», «народ», «нація». Цілком слушно в контексті дослідження національної ідеї вчений трактує поняття «народ» як населення держави, жителів країни. Важливе значення має те, що Фартушний конкретизує відмінності між поняттями «народ» і «нація». Він пише: «Нація – це духовно зрілий (дорослий) народ. Нація – це народ, який наділений національною свідомістю». Національна свідомість дає змогу досягнути інтереси нації, відчувати свою унікальність порівняно з іншими аналогічними спільнотами. Без національної свідомості нація перетворюється в народонаселення.

Характеризуючи українську національну ідею, Фартушний виділяє чотири етапи її становлення: *зародження, визрівання, раціональне оформлення і практичне втілення*. На *першому етапі (зародження)* виникають психологічні установки, які визначають певні вартості, систему особистих і суспільних уподобань, звичок, традицій. Для української національної ідеї цей етап означає культурну локалізацію прадавнього суспільства між Наддніпрянщиною й Наддністрянщиною. *Другий етап (визрівання)* зводиться до пошуків адекватних форм втілення змісту національної ідеї. Для українського народу він був нерівномірний за інтенсивністю: після **злетів** наставали **відступи**, давався взнаки тривалий період бездержавності. На *третьому етапі (раціонального оформлення)* національна ідея «втілюється в художніх творах, теоріях, концепціях, вченнях, стає предметом прискіпливого аналізу і одночасно синтезуючої діяльності дослідників, які намагаються адекватно передати її сутність у прийнятній для якомога значнішої частини даного етносу формі». Нарешті, настає *четвертий етап (практичного втілення)* утілення національної ідеї – від національно-визвольного руху до створення незалежної національної держави, а відтак – до її розбудови.

В історії кожного національного руху, зазначає вчений, виділяються *три етапи: дослідницький, просвітницький і політичний*. На *дослідницькому етапі* інтелектуальна еліта (етнографи, фольклористи, письменники,

мовознавці, літературознавці, церковні діячі) вивчає власний етнос як духовний феномен і намагається раціонально скристалізувати національну ідею. Серед тогочасних дослідників національної ідеї філософ виділяє П.Куліша, в творчості якого національна ідея стає домінантною, а його історіософія «об'єктивно сприяла зростанню національного самоусвідомлення українського народу». *Просвітницький* етап починає Кирило-Методіївське братство, а далі виявляється в діяльності «Громади», «Просвіти» та інших громадських організацій. Практично в нашій історії перший і другий етапи значною мірою перекриваються. Початок *політичного* етапу вчений датує 1917 роком, хоч насправді його можна відсунути принаймні на чверть століття раніше, коли виникають перші політичні партії на українських землях.

Визнаючи національну ідею за **багатоаспектне явище**, Фартушний аналізує такі *аспекти* її визначення: *онтологічний, гносеологічний, соціальний, політичний, аксіологічний, культурологічний*, а також *радикальне, негативне, інтегративне* визначення. Такий підхід для нашої науки новий і заслуговує особливого схвалення. Відповідно до кожного аспекту філософ дає визначення національної ідеї. В *онтологічному* аспекті: **«національна ідея – це усвідомлення й осмислення дійсних умов буття того чи іншого етносу, своєрідний підсумок його історичної долі чи недолі»**. В *гносеологічному* аспекті: **«національна ідея – це засіб самопізнання нації, визначення орієнтирів суспільного розвитку й пошуку можливостей для розв'язання наявних проблем»**. У *соціальному* аспекті: **«національна ідея – це засіб соціалізації людської особистості, її самоідентифікації, що стає підставою згуртування етносу і робить можливим розв'язання колективними зусиллями тих проблем, які неминуче виникають перед людськими спільнотами»**. В *політичному* аспекті: **«національна ідея – це програма державного будівництва, котра спирається на духовний потенціал, який скондесований у національному організмі»**. В аксіологічному аспекті: **«національна ідея – це ієрархізована**

система цінностей, близьких тому чи іншому етносові». В культурологічному аспекті: «українська національна ідея її інтегральним підсумком усієї багатогранної вітчизняної культури(духовної та матеріальної), її гранично стислим узагальненням, спроектованим у майбутнє. Вона відображає риси національного характеру, схильності до цілком конкретних сенсо-життєвих орієнтацій».

Окрім того, філософ аналізує *радикальне, негативні й інтегративне* визначення національної ідеї.

Як позицію національно-патріотичних сил Фартушний називає праці М.Міхновського, В.Липинського, Д.Донцова, М.Сціборського, Ю.Липи, Ю.Вассіяна, А.Княжинського, Л.Ребета, С.Бандери, Я.Стецька. В їхньому трактуванні українська національна ідея набула героїко-романтичного характеру, що сприяло реалізації її мобілізаційного й закличного потенціалу. Системотворними складниками такого визначення національної ідеї Фартушний вважає **націю, державу й церкву**, бо лише вони забезпечують умови для *повноцінного розвитку людини і громадянина*.

Позитивне є те, що філософ об'єктивно, без ідеологічної тенденційності підходить до трактування національної ідеї провідниками українського революційного націоналізму. Я.Стецько визначає в такому порядку поняття: «**нація – ідея – чин – влада**». Національну ідею він трактує в трьох аспектах: по-перше, як «засадничу підставу національно-визвольної боротьби», по-друге, як засіб об'єднання українців (усіх чи принаймні значної частини), по-третє, втілення властивого українцям способу буття. Всеохопна українська національна позиція С.Бандери обґрунтована в праці «До засад національної визвольної політики». Вона передбачає забезпечення волі, самобутності й розвитку народів, рівність і братерство людей, гідність і пошанівок людини, позитивну, творчу роль держави в захисті кожної людини, свободу творчої ініціативи, сумління, думки і слова. Фартушний звертає увагу на такі пункти позиції ідеолога революційного націоналізму: «співжиття різних народів безвідносно до відмінностей у створених ними



політичних системах» і «ідея природної гармонії та рівноваги між духовними і матеріальними елементами в житті й розвитку людства». Безумовно, вони спростовують фальсифікацію ідеології українського революційного націоналізму.

Підводячи підсумки, філософ наголошує, що українські національно-прогресивні сили зводять національну ідею до безумовної державної незалежності України, яка гарантує права нації і людської особистості, передбачає європейський вибір і економічний розвиток в інтересах народу й людини.

Негативні визначення національної ідеї відверто чи підспудно зводяться до заперечення української національної ідеї, що властиве ворогам нашої держави. Фартушний звертає увагу, що доморощені комуністичні апологети екшпаперечують національну ідею взагалі, а лише українську національну ідею, чим фактично заперечують право української нації на незалежне державне існування. Інші противники нашої державності вважають національну ідею застарілою, приписують їй деструктивність. Як перша, так і друга позиція підспудно веде до витіснення української національної ідеї російською імперською ідеєю. Історик П.Толочко виступає відверто на захист імперії, яка начебто може забезпечити суспільний прогрес. Непрямим запереченням української національної ідеї філософ характеризує «твердження про те, що вона нібито протистоїть універсальним, вселюдським цінностям, вириває українців із загальноцивілізаційного простору». Цікаво, що таке заперечення української національної ідеї не заважає глорифікувати російську імперську ідею. Як зазначає Фартушний, намагання протиставити національне загальнолюдському нічим не обґрунтоване, адже навіть прихильники радикального визначення національної ідеї підходять до національної ідеї в контексті світового розвитку. Отож, негативістське ставлення до української національної ідеї філософ характеризує як **явище деструктивне і віджиле**.

Підсумовуючи, А.Фартушний констатує, що *«національна ідея – це ієрархізована система духовних цінностей, що об'єктивно склалася у процесі етногенезу й націогенезу автохтонного населення Подніпров'я і Подністров'я і котра адекватно відображає реальні умови існування цього населення, має конструктивний потенціал, творчий(а не руйнівний) характер та спроектована у майбутнє як модель суспільної організації, що спроможна і покликана забезпечити незалежній Україні належне місце у сучасній та майбутній світовій спільноті»*.

Дослідник намагається визначити основні риси української національної ідеї. Насамперед він наголошує, що ця ідея **селянська з походження**. Проте таке твердження стосується лише останніх століть, після скасування Гетьманщини як автономної держави (1764 р.) і Запорозької Січі (1775 р.), що була своєрідним християнсько-лицарським образом. До великокняжих і козацько-гетьманських часів така характеристика не стосується. Як другу рису нашої ідеї Фартушний називає її **демократичність у своїй суті**, бо вона визнавала як пріоритет **свободу**, наснажуючи її історичним оптимізмом. Третю рису нашої ідеї дослідник формулює як **скерованість на національне відродження**. Відтак четверта і п'ята риси – це **діалогічний характер її становлення та історичність як явища**. Звісно, дві останні риси стосуються кожної національної ідеї, а не лише української.

Всебічно підходить філософ до функцій національної ідеї, найголовнішими серед яких вважає такі: *етнотворча, інтегруюча, аксіологічна, ідентифікуюча, експресивна, культуротворча, державотворча, футурологічна*.

**Етнотворча функція** фіксує перетворення певної людської маси у «виразно окреслену етнічну групу». Вивчення цієї функції, як зазначає дослідник, спричинилося до виникнення націології, яку він називає філософською дисципліною. Її зазновником прийнято вважати німецького філософа І.Г. Гердера, який розрізнив поняття *держави й нації*.

**Інтегруюча функція** полягає в тому, що національна ідея перетворює аморфну людську масу в «досить тривку цілість», об'єднавши різні соціальні верстви. Навколо неї гуртуться прихильники реалізації національної ідеї, тому вона має творчий характер. Водночас вона об'єднує національну спільноту у разі зовнішньої небезпеки. Отоді значення інтегруючої функції посилюється. Згодом дослідник називає як її синонім **консолідуючу функцію**, що зорієнтована на порозуміння і злагоду в середині національної спільноти.

**Аксіологічна функція.** Як наголошує Фартушний, від національної свідомості спільноти залежить сприйняття національних цінностей. Вчений заперечує тим, які хочуть витіснити їх «загальнолюдськими вартостями». Його оцінка подібних підходів однозначна: «Така позиція методологічно хибна і політично шкідлива. Якщо «загальнолюдські вартості» використовуються як засіб витіснення національних цінностей із їхнього власного простору, то це тільки виводить соціальну кризу на черговий (вищий) щабель». Процес формування національних системи цінностей, зазначає дослідник, дуже тривалий, охоплює не одне покоління. Як перша спроба охарактеризувати такі цінності названа праця М.Костомарова «Дві руські народності». У системі наших національних цінностей першорядне значення мало прагнення до рівноправності з іншими народами у міжнаціональних взаєминах. Така вимога однозначно сформульована у «Конституції Пилипа Орлика» (1710 р.), що була першим основним законом у новітній історії.

**Ідентифікуюча функція** логічно впливає з функції аксіологічної, адже йдеться про систему цінностей, з якої впливає патріотизм, який охарактеризований як «сила глибоко позитивна та творча». Без ідентифікації не може бути мови про соціалізацію особи. Вчений пише: «У протилежному випадку, коли індивід хоча і є громадянином певної держави, проте не ідентифікує себе за посередництвом національної ідеї з відповідним національним організмом, він обирає космополітичну лінію поведінки». Звісно, такий висновок підходить для інших європейських країн, але не для

України, в якій несприйняття національної ідеї означає, як правило, підтримку російської імперської ідеї.

**Культуротворча функція**, як твердить дослідник, надзвичайно важлива для утвердження національної ідеї, бо «національна ідея як духовний конструкт виростає у живій тканині національної культури». Проте їхній зв'язок взаємозалежний. Українська національна ідея визрівала в лоні народної культури. Звісно, коли йдеться про культуру, то не треба забувати як її складника політичної культури. Не варто заперечувати позитивної ролі міфологізації в національній ідеї, бо вона спроможна стимулювати діяльність. Щоправда, з часом міфологізація поступається впливом оціональним чинникам. У цьому контексті дослідник оцінює національну ідею як бінарну конструкцію, в якій взаємодіють як протилежні полюси міфологізованість і раціоналізованість, утворюючи досить стабільну й життєздатну структуру.

**Державотворча функція** зумовлена тим, що українська національна ідея спрямована на утвердження й розбудову національної держави, що пояснює її суть як державницьку. Фартушний пише: «В українській національній ідеї ця позиція була центральною вимогою, питома вага якої постійно наростала упродовж усього періоду формування української нації».

**Футурологічна функція** національної ідеї полягає в її спрямуванні в майбутнє. В її змісті переплітаються три аспекти: досвід, проблеми і перспективи. Національна ідея – це спресований досвід поколінь, тому минуле присутнє в сучасному. З ним пов'язані проблеми, що вимагають розв'язання, а також перспективи. Наслідки соціальних акцій передбачити не просто, особливо віддалені висліди, бо вони залежать від різних чинників. Попри такі складнощі передбачення наслідків, близьких і далеких, доконечне: по-перше, воно дає змогу уникнути хибних кроків, а по-друге, об'єктивно зобов'язує суб'єктів соціальної дії пам'ятати про свою відповідальність у майбутньому.

Підсумовуючи, Фартушний характеризує національну ідею як поліфункціональне явище, спрямоване на виконання різних функцій. Для українського народу, зазначає дослідник, упродовж століть на першому місці стояла державотворча функція, що не втратила свого значення після проголошення незалежності. Національна ідея виступає як детермінанта державотворчого процесу.

Кожна національна ідея має охоплювати **«чітко сформульовану мету, мотиви діяльності, образ, бажаний ідеал і шляхи його досягнення»**. Її суть неодмінно набуває державного спрямування – і вона має перетворитися в державну ідею, хоч шлях до цього не простий. Намагання протиставити такій меті розв'язання соціальних проблем на бездержавному ґрунті в умовах України підтвердила хибність такого підходу, бо «в Україні соціальна проблема – це передусім проблема національна». Національна ідея визначає **ідеологію державного будівництва**.

Національна ідеологія впливає також на формування громадянського суспільства в нашій країні. У минулому цей процес, як зазначає Фартушний, був штучно загальмований: заважали зовнішні причини. Проте національний менталітет сприяє створенню такого суспільства, в чому переконує діяльність різних соціальних інституцій в умовах підневільного становища, а також активність і творча настанова українців як суб'єктів громадянського суспільства. Безумовно, перехід до нього означає подолання спадщини тоталітарного режиму.

Як вважає дослідник, громадянське суспільство – це засіб звільнення від тоталітаризму на основі світового досвіду і національних традицій. Водночас він наголошує: «Становлення громадянського суспільства в Україні – це крок у справі реалізації національної ідеї». Отож, йдеться про взаємовплив національної ідеї й громадянського суспільства. Проте в умовах перехідного суспільства в нашій державі проявився неприхований парадокс, супроводжуваний «активними намаганнями відмовити у праві на життя національній ідеї, яка власне і була ідеологічною засадою цього

процесу». На це спрямоване заперечення української національної ідеї противниками незалежної України політичними силами, що не позбавлені впливу в державі. Фактично у таких запереченнях завуальований міф про нездатність нашого народу створити самостійну державу. Фартушний підкреслює: «Постійна неувага до **національного питання** в авторитарних суспільствах перетворювала його на **національну проблему**, загострювала й, зрештою, виводила в площину **національних конфліктів**».

Подібне ставлення до української національної ідеї закорінене в офіційній ідеології тоталітарного режиму, коли запустили в обіг термін «перебільшені національні почуття». До речі, їх ніколи не приписували етнічним росіянам. Не лише в пісні співали, що «*Россия лучше всех*», а й у державному гімні глорифікували «*Великую Русь*». «Перебільшені національні почуття» приписували представникам поневолених Москвою народів, тавруючи як «політично незрілих».

Національна ідея – це стрижень політичної культури. Звісно, в умовах перехідного суспільства політична культура не може бути монолітною. Її полюсами вчений називає *ізоляціоністський* та *інтернаціоналістсько-політичний* підходи. Фартушний наголошує на доконечності діалогу між «опозиційними поглядами», що, на нашу думку, неможливе. Слід зауважити, що насправді йдеться не про опозиційні сили, які мають одну мету, але пропонують різні шляхи до неї. Названі підходи – насправді *антагоністичні*, бо інтернаціоналістично-політичний підхід заперечує право українського народу на самостійне державне існування, що підтвердила діяльність комуністів.

Аналіз політичного розвитку України дає підстави для висновку, що політичними полюсами в нашому суспільстві є *національно-проєвропейський* та *імперсько-проросійський*. Протистояння між ними набули особливого загострення наприкінці 2013 року, що зумовило Революцію Гідності. За життя дослідника це протистояння ще не набуло такої гостроти.

Наприкінці дослідник доходить висновку: «Національну ідею можна ці необхідно використовувати як ідеологічну основу для подальшої розбудови цивілізованої держави, для модернізації суспільства та пошуку орієнтирів для його входження у світову спільноту». Такий висновок органічно випливає з усього дослідження.

### **б) Ідея нації в контекстуалізмі Василя Лісового**

За свою просвітницьку і правозахисну діяльність у часи тоталітаризму **Василь Лісовий** (1937-2012 рр.) відбув 11 років у таборах і на засланні. Лише наприкінці життя філософ зміг повернутися до науково-дослідницької праці. У центрі його уваги, як зазначає сам дослідник, «стоять деякі елементарні, підстанові поняття – культура, цивілізація, етнос, нація, ідеологія, політика тощо». Спосіб свого філософського мислення вчений називає *контекстуалізмом*.

Незалежність Української держави і політична стабільність, як і розбудова міжнародного правового порядку, -- для нього поза будь-яким сумнівом. Лісовий виступає за культурне розмаїття світу і водночас за захист національних самобутніх культур. Треба зазначити, що терміну «національна ідея» він не використовує, передаючи її суть іншими поняттями.

Як стверджує філософ, універсально позитивних методологій не існує. Кожна з них корисна для розв'язання певних конкретних завдань. Звідси – потреба усвідомити «межі потужності» застосування структуралізму, феноменології, системного підходу, прагматизму, бігевіоризму, контекстуального аналізу тощо. Він зазначає, що системного підходу не варто застосовувати до явищ духовного характеру, що націлене на зрівняння престижу гуманітарного знання з престижем природничих наук. Нашим гуманітаріям, на його думку, заважає насамперед есенціалізм (від лат. *essentia* – суть) у розумінні концептів, за яким суперечка стає схоластичною, дискусія безплідною, бо кожен з учасників бачить по-своєму «суть» одного й того самого поняття.

Для багатьох дослідників останнім словом науки про теоретичний чи концептуальний аспект наукових досліджень залишається аристотелізм, а «у багатьох сучасних текстах, присвячених питанням етнології чи націології, маємо повернення до субстанційної метафізики платонівського типу». Причина такого повернення зумовлена прагненням дослідників протиставити себе матеріалізові, задекларувавши ідеалізм в романтичних чи гегелівських версіях, що не дає позитивних наслідків без засвоєння аналітичної філософії і прагматизму. Сам Лісовий переконаний, що успішне наукове дослідження можливе лише тоді, коли такі концепти, як «етнос», «нація», «культура», «держава» тощо, будуть чітко окреслені. Для цього доцільно підвищувати роль герметичних методів у гуманітарних науках.

Філософ застерігає від визначень на кшталт «етнос – це...», «нація – це...» і подібних, бо з такого підходу випливає, що дослідник уже знає предмет і його ознаки, хоч мав би розпочинати з критичного переосмислення трактувань інших дослідників. У етнології такі методологічні застереження стосуються підходів до понять етносу і нації, намагання ототожнити їх з об'єктами, які даються в чуттєвому досвіді (приміром, дерева, будинки, люди), хоч слова «етнос» і «нація» позначають поняття-ідеї, або, інакше кажучи, концепти. У цьому Лісовий вбачає основну помилку методології есенціалізму, який пов'язаний з індуктивізмом позитивістського гатунку, коли припускається реальність згрупованих явищ, хоч насправді «ми групуємо їх, витворюючи відповідні концепти або ідеї».

З такого концептуального погляду філософ розрізняє поняття «спільності», «суспільства (спілки)» і «спільноти», наголошуючи на двозначності слова «спільне» в українській мові: воно може означати і колективне володіння («спільна власність»), і спільну ознаку індивідів певної групи (етносу, нації). **Спільність** стосується другого трактування цього слова, хоч спільна ознака не обов'язково об'єднує групу як ціле, бо неодмінне усвідомлення такої групи як окремішності та її відповідної поведінки. Він зазначає: **«Спільнота – це об'єднання індивідів, яке**



**здійснюється внаслідок дії культурно-психічної підоснови».** Такими спільнотами вчений називає сім'ї, релігійні громади, етноси тощо. Тут спільне для індивідів певної групи об'єднує їх у цілість, а такі об'єднувальні чинники, як мова, світогляд, звичаї, діють «зсередини» індивідів внаслідок виховання у певному культурному середовищі чи «життєвому світі», хоч індивіди можуть і не усвідомлювати такого факту. На противагу спільнотам **спілки** об'єднують людей зовнішнім чинником (контрактом, правилами поведінки чи взаємин). До них належать різні правові й економічні об'єднання, політичні утворення, навіть кримінальні групи. Для позначення деяких спільнот і об'єднань в українській мові застосовується поняття **«суспільство»**. Як спілка кожна держава прагне об'єднати людей не лише за допомогою закону, а й ідеологічно, що підтверджує політика імперій, які завоювали інші народи (спільноти).

Як переконаний дослідник, наука ніколи не відповість на питання, яким був «первинний соціум», тому треба брати до уваги певною мірою вивчений відрізок історії людства, що дає величезну різноманітність самотніх культур. Лісовий застерігає від спокуси трактувати людей, об'єднаних цими культурами як «етноси-нації», чи проголошувати вже первісні етноси націями: не кожному культурну спільноту можна назвати етносом, а окрім того, навіть «етнічні нації» є відносно пізнім утворенням і дуже відрізняються від етносів найдавніших періодів, тобто общин, племен тощо. Перед самою появою націй існували хіба що націєподібні утворення, або **«протонації»**.

На переконання Лісового, **етнос** становить **«групу людей, об'єднаних у спільноту з допомогою таких елементів культури, як мова, певний світогляд та спосіб поведінки»**. Щоб культурну спільність визнати етнічною спільнотою, доконечна етнічна самосвідомість, адже культурна спільність і етнічна самосвідомість взаємопов'язані, хоча й не тотожні. Навіть високий рівень культурної спільності означає усвідомлення групи людей як єдиного цілого.

Питання взаємин індивіда й нації як спільноти виявляються в тому, що **«індивіда, який був би поза будь-якою культурною традицією, поза будь-якою спільнотою, в реальності не існує»**. Вчений обґрунтовує положення про відносту цілість не лише етносів чи націй, а й людини. Отож, етноси й нації не існують поза індивідами, а самих індивідів не слід розглядати як певні атоми, бо вони не перебувають поза дією реальних сил.

Появу національних держав як основного типу держав у Західній Європі вчений пояснює етнічним принципом. Він пише: «Творення етнічної нації відбувається шляхом виокремлення деяких елементів етнокультури та їх нового синтезу, призначеного об'єднати попередню культурну різноманітність: **об'єднання індивідів у нації здійснюється за допомогою особливої культури, що підноситься на культурною різноманітністю, --** ця культура і одержує назву «національної культури». Культурна гомогенність формує новий простір спілкування. Серцевиною синтезу є образ «рідного» у культурі (легенд, міфів, звичаїв, спільної історії), творення якого здійснює насамперед культурна еліта. Нова культурна цілість стає духовною основою для об'єднання спільнот.

Філософ не погоджується з протиставленням, за яким «іноді суб'єктивне або політичне розуміння націй називають західноєвропейським, а об'єктивне або культурне (етнокультурне) розуміння східноєвропейським», бо насправді об'єктивні й суб'єктивні чинники переплітаються в процесі становлення всіх європейських націй. Окрім того, політичне розуміння нації не завжди тотожне «суб'єктивному», адже і в Західній Європі не слід нехтувати роль феодалних адміністрацій, абсолютних монархій у становленні і етнічних, і політичних націй. «Воля нації» як єдність суб'єктивних воель індивідів неодмінно передбачає наявність номунікативної спільноти в наявному просторі спілкування. Отож, роль ідей, ідеологій, еліт і окремих осіб, тобто свідомого чинника, варто розглядати у взаємозв'язку з об'єктивними чинниками, в їхній взаємодії в конкретних історичних умовах. Лісовий зазначає, що ідеї та ідеології, як «суб'єктивний, а не об'єктивний чинник»,

стають «об'єктивною реальністю» при їх реалізації, тому «протиставлення об'єктивного та суб'єктивного розуміння нації втрачає свій сенс».

Принцип національного самовизначення, який ґрунтується на існуванні етнічних націй, об'єктивно зумовлював утворення політичних спільнот чи держав. Вчений заперечує проти поняття «культурної нації».

У виникненні етнічних націй у Європі важливе значення мали релігійні чи ідеологічні рухи й особливо держава. Лісовий зазначає: **«У Західній Європі національна держава з'являється не після появи нації, а водночас зі становленням нації як культурної спільноти: держава була важливим чинником впровадження національної культури»**. Отже, ідея нації передуює появі нації, могутнім засобом здійснення якої стає держава. До впровадження національної культури (й особливо мови) спричинилися технічні та економічні чинники, зокрема друкарський верстат і капіталізм. Як наслідок культура демократизується, а ранній капіталізм поєднується з економічним націоналізмом, що утверджує етнічні кордони.

Відтак Лісовий аргументує своє розуміння політичної нації, коли навколо однієї етнічної нації як провідної об'єднуються національні меншини для спільного політичного самовизначення. Щоправда, існують держави й багатонаціональні. У них політична спільнота – не об'єднання на засадах культури, а державоно-правові традиції, деякі історичні спогади та політичні міти (Швейцарія, Бельгія та інші).

Постколоніальні держави в Африці й Азії прагнуть моделюватися за зразками європейських національних держав. На цих континентах творяться **квазінації** двома способами, що обґрунтував британський дослідник Е.Сміт. **Перший спосіб** передбачає творення нової національної політичної ідентичності та спільноти на ґрунті культури центральної етнічної спільноти нової держави, а **другий** – нова політична спільнота виникає на шляху формування надетнічної «політичної культури».

Як вважає Лісовий, саме другий спосіб творення *громадянсько-територіальної нації* фактично намагаються нав'язати Україні після

проголошення незалежності. Як основу творення української політичної нації називають політично-правові установи, заперечуючи український етнічний чинник. Перешкодою для творення української політичної нації за європейським зразком вчений вважає русифікацію як спадок від Російської імперії. Звідси – пропозиції творити українську політичну націю на засадах багатокультурності за швейцарським чи канадським зразком, ігноруючи при цьому відмінності передумов нашої країни й названих держав. Реалізація такого проекту мала б згубні наслідки для української етнічної нації. Подібний варіант Лісовий допускає лише для Криму при забезпеченні політики багатокультурності, толерантного ставлення до трьох мов (української, російської і кримськотатарської).

Особливу увагу приділяє Лісовий націоналізму як політичній ідеології. Насамперед він висловлює незгоду з тими вченими, які трактують ідеологію як систему ідей, вважаючи її «деякою сукупністю або конгломератом уявлень, поглядів, символів і навіть ритуалів» заради досягнення спільних політичних цілей. Дослідник розрізняє три виміри ідеологій: *ціннісний, епістемологічний, соціологічний*. Відтак вчений застерігає від спроб **витіснити ідеологію науковим світорозумінням**, оскільки ідеологія орієнтується на цінності, а наука – на істині.

Щоб з'ясувати ідеологію націоналізму, треба відповісти на питання: що таке нація? Водночас Лісовий зауважив, що слід брати до уваги особливості пристосування ідеї нації до конкретних реальних умов. Водночас він розрізняє в націоналізмі **ідеологію національної держави й особливу політичну ідеологію**. Інакше кажучи, йдеться про націоналізм у широкому й вузькому значенні слова. Ідеологія націоналізму має релігійні, інтелектуальні й етнокультурні джерела. Ідеологія націоналізму різноваріантна. Слід розрізняти такі різновиди націоналізму: **ліберальний, інтегральний, реформаторський**.

Непорозуміння виникають тому, що не розрізняють **націоналізму у широкому й вузькому значенні**. У широкому значенні націоналізм

отоотожнюється з *патріотизмом*, який виник ще до появи націй і пов'язаний з відданістю певній державі. Проте відношення понять *патріотизм* і *націоналізм* залежить від конкретних умов. Лісовий зазначає, що «націоналізм – це ідеологія, що лежала і лежить в основі становлення націй і національних держав». У мононаціональних державах ці поняття збігаються, поняття *патріотизм* має позаідеологічний характер і сприймається всіма політичними партіями, а в багатонаціональних державах вживається поняття «територіальний патріотизм». Як зазначає дослідник, націоналізм залишається «складником майже кожної з традиційних європейських ідеологій». Не виняток, на думку Лісового, у цьому комунізм у більшовицькому й маоїстському варіантах. Проте слід застережити, що в останніх йдеться фактично про *імперіалізм*, який приховується під прикриттям *інтернаціоналізму*.

Російський імперіалізм і шовінізм набув характеру ксенофобії вже на ранніх стадіях формування російського націоналізму. Згодом месіанський характер російського імперіалізму трансформувався в комуністичний «інтернаціоналізм», цебто більшовизм. Суть у тому, що російський націоналізм із самого початку набув експансіоністського змісту і ніколи не зводився до захисту національної території, лише до загарбництва. Отож, ідеологія російського націоналізму зрослася з донаціональною ідеологією імперіалізму. Як відомо, імперіалізм проявився в загарбницькій політиці Московського князівства.

В Україні ідеологічне оснащення націоналістичних партій і груп, зазначає Лісовий, має таку ваду, як «недооцінку раціоналістичного складника у сучасних політичних ідеологіях» при переважанні «органічного», «романтичного» розуміння нації. Водночас у дискусіях простежується намагання протиставити *націоналізм* як «позитивну» ідеологію експансіоністському націоналізмові – шорвінізмові й цімперіалізмові, хом не існує *a priori* політичних ідеологій». На думку вченого, претензії на унікальне визначення українського націоналізму

безпідставне, оскільки наша культура має три джерела: *античність*, *християнство* й *власну етнокультуру*, закорінену в давніх віруваннях нашого народу. Два джерела (античність і християнство) спільні для всіх європейських народів. Безпідставні спроби наголошувати на східних вживленнях чи навіть «євразійському» характері нашої культури. Лісовий пише: **«Насправді ж українці не можуть навіть зрозуміти себе, якщо не «впишуть» в контекст середземно-європейської культурної традиції»**. Не може вважатися винятковою ознакою нашого народу етнокультура, закорінена в його давніх віруваннях. Треба застосовувати випробувані універсальні моделі. Як наголошує вчений, «сформованість української етнічної нації є найважливішою передумовою європейського шляху становлення української політичної нації і національної держави». Основною перешкодою на тому шляху він вважає **«панування стереотипів нетерпимості до будь-яких етнічних ознак (окрім російських) у великій частини сьогоденних громадян України»**. Названі стереотипи успадковані у часи підневільного становища українського народу під російським (царським і більшовицьким) пануванням. Як наслідок етнічно свідомі українці в Східному й Південному регіонах України фактично перетворилися в національну меншину. Нині на цьому спекуюють московські імперіалісти, висунувши проект *«Новоросси»*.

У вузькому значенні поняття *націоналізм* вживається тоді, коли йдеться, по-перше, про національні «модифікації ідеології націоналізму», а по-друге, «про вироблення певної суспільно-політичної та економічної програми, яку обстоює партія, що іменує себе націоналістичною». У такому разі слово «націоналіст» прив'язується до членства в певній партії.

Відтак Лісовий розглядає взаємозв'язок *нації* і *громадянського суспільства*. Становлення громадянського суспільства органічно пов'язано з масовою політичною свідомістю. Сучасна масова політична свідомість в Україні визначила три основні позиції щодо єднання населення в політичну спільноту: 1) *відмова* від Української держави і відтворення в певній формі

наднаціональної держави при одночасному запереченні окремішності української етнічної нації; 2) *утвердження* незалежної Української держави і водночас української політичної нації, але без українських культурних ознак; 3) *неодмінність* незалежної Української держави на основі української політичної нації з українськими культурними ознаками (мовою, політичною символікою, основними державними традиціями). Окрім того, дослідник згадує також існування різних проміжних, зокрема радикальних варіантів.

Найважливішими передумовами становлення громадянського суспільства Лісовий називає такі: «а) формування політичної нації, яка є фундаментом громадянського суспільства; б) поява громадянина з відповідною свідомістю та способами політичної поведінки». Складність становлення громадянського суспільства вчений вбачає в тому, що **демократія в Україні запроваджена зверху**. Такий висновок не може бути сприйнятий беззастережно, адже до проголошення демократії в нашій державі спричинилася насамперед діяльність Народного Руху України як масової політичної організації, а також різних громадських об'єднань. Окрім того, за **демократію знизу** наш народ вийшов на Майдан, розпочавши «Помаранчеву революцію» і Революцію Гідності, які не були доведені до завершення через опір олігархічних структур. Вчений зазначає, що «не тільки рівень добробуту, а й рівень справедливості, добре організований правовий порядок -- це, безперечно, важливі чинники, які впливають на поцінування людьми свого громадянства, своєї належності до даної держави». Водночас він заперечує твердження, що гарантією цілості державної території може бути так званий «територіальний патріотизм», бо така цілість похідна від цілості общини чи племені на певній частині землі, а не від політичної нації.

Аналізуючи проблеми становлення громадянського суспільства, Лісовий застерігає перед небезпекою, коли спробують акцентувати «на різноманітності і диференціаціях» у його межах на шкоду цілісності. Хоч громадянське суспільство невід'ємне від політичної нації як його основи,

філософ застерігає від ототожнення двох понять. Він пише: «Нації – і до того ж не лише етнічні, а й політичні – у сучасному світі є, як правило, спільнотами». Не становлять винятку політичні нації, засновані на етнокультурній різноманітності, що засвідчує американська нація. Однак у багатонаціональних державах, в яких існують окремі етнічні нації («корінні народи»), єдність політичної спільноти стає проблематичним. Відцентровість особливо посилюється тоді, коли громадяни певного етнічного походження, що відрізняються від етнічної нації як основи нації політичної, проживають компактно.

Філософ наголошує на тяглі, континуальності українського культурно-світоглядного процесу. При відповіді на питання про політичну культуру українців як національну спадщину треба досліджувати її у взаємозв'язку з націостворенням. Лісовий пише: «Без простежування успадкувань, ліній етногенезу націостворення не буде зрозуміло, про які традиції якої саме культурної спільноти йдеться». Такі традиції дослідник виводить з княжої доби. Козацтво, на його думку, компенсувало відсутність на наших землях культурних і релігійних процесів, що пов'язувалися в Європі з ідеями гуманізму та реформації. Однак українська релігійна й культурна еліта не спромоглася витворити церкву з національною обрядовістю, бо не було українськомовного перекладу Біблії, що гальмувало розвиток національної культури. На наших землях ще не витворився націоналізм як світогляд і політична ідеологія, що зумовили творення національних держав у Європі.

Попри такі складні умови культурна спільнота і національна спільнота формувалися, що забезпечило витворення нації, яка нині називається **українською**. Лісовий пише: «На тлі становлення українських націй це явище вражає: відносно високий рівень культурної одноманітності і національної самосвідомості (за наявності, безперечно, також субетносів), витворений, по суті, без допомоги церкви, держави, системи освіти, зорієнтованої на впровадження стандартів національного, ідеології, приховує



в собі якусь ще не розгадану таємницю». Водночас філософ не заперечує, що національна самоідентифікація українців ще слабка як наслідок внутрішніх і зовнішніх чинників. Протистоячи чужорідним культурним елементам, українці не виявляють достатньої опірності, а чужинці, зокрема росіяни, діють деспотичними методами і посилюють у своєму середовищі національну нетерпимість.

Високий рівень політичної культури українців у козацьку добу засвідчила відома Конституція Пилипа Орлика як перша в нинішньому розумінні конституція цивілізованого світу. Тогочасна політична культура наших предків була однотипна з політичною культурою інших європейських народів. Лісовий не заперечує негативних елементів у націй політичній культурі. Йдеться насамперед про слабку національну волю. Окрім того, горизонтальна етнічна самоідентифікація не стала основою для творення вертикальних структур, певної ієрархії, що стосуються цінностей, соціального буття, інституцій. Глибинна руйнація етнопсихіки українців неоднаково вплинула на людність різних регіонів. У цьому позитивним прикладом є населення Західного регіону. При підході до політичної культури українців треба брати до уваги **треба брати до уваги духовний, моральний занепад суспільства**, в якому утвердився культ сили, замість культу моралі та права. А культ сили несумісний з людяністю і справедливістю, протиставляє їм віру в неодмінність жорстокості покарань. Перспективу морального і духовного відродження вчений вбачає в поєднанні універсальних стандартів з відродженням української самобутньої культури в різних сферах (етики, права, науки, економіки). Водночас вчений виступає проти національного й релігійного фундаменталізму.

Етнокультура, стверджує вчений, як колективний витвір відповідної спільноти заковує особливості світосприймання і світорозуміння в мітах, легендах, народних казках, пісенній творчості, декоративно-ужитковому мистецтві, звичаях, мові тощо. Окрім того, етнокультура виступає джерелом національної самобутності професійного мистецтва, хоч воно і творить

власні традиції. Контакти між різними культурами (традиціями) сприяють подоланню ідеології етноцентризму і виробленню універсальних підходів до оцінок.

Творення всепланетарної цивілізації не означає втрати самобутності культур, хоч тягне за собою їх взаємне пристосування (модифікацію). Отож, йдеться про органічний зв'язок між культурною самобутністю і цивілізацією, що дає змогу уникнути крайнощів релятивізму й універсалізму.

Дослідження В.Лісового ґрунтуються на сучасних методологічних засадах, що стимулює нові підходи дослідження філософських проблем після проголошення незалежності України.

#### **в) Національна ідея в контексті державного відродження нації**

При підході до національно-державного відродження **Іван Дзюба** (1931 р.н.) наголошує на доконечності тверезого і самокритичного реалізму, зваження сучасних вселюдських понять і критеріїв, прагматизму нинішнього світу. Вчений зазначає, що мелодраматизм наших історичних екскурсів на світовому тлі не має особливого впливу. Інших народів не зворушують українські пріоритети у врятуванні Європи від татаро-монгольської навали, намагання виступати як найскривдженіша нація в усьому світі, скарги на чисельність історичних ворогів, претензії на право найдревнішої нації. Такому мелодраматизму Дзюба протиставляє реальну позицію: «Мова може йти про те, що ми взяли від світу і чого не взяли. Що дали і чого не дали. Чим могли бути і чим стали. Як можемо вижити в світі і сприяти його виживанню».

Досліджуючи спілкування наших предків із сусідніми народами, яке розпочалося ще в доісторичні часи, мисленник виділяє **три рівні: рівень побутової свідомості** відтворений у стереотипах обра, половчанина, грека, поганина, турка, татарина, німця, ляха, москаля та ін.; **рівень філософської свідомості** виявляється в літописних версіях про місце нашого народу в міжнародному контексті; **поетичний рівень** охоплює космогонічні міти,

билини, думи й історичні пісні. На таких рівнях наш народ утверджувався серед інших народів.

Вчений обгрунтовує залежність інтенсивності спілкування наших предків з іншими народами від наявності нашої державності (повної чи неповної), її занепаду і втрати. Після втрати державності українці опинилися на периферії міжнародних контактів і могли виконувати лише опосередковану роль на світовій арені.

Проблеми нинішнього самоутвердження України як незалежної держави вчений розглядає в таких аспектах: **геополітичному, етнічному, економічному, ідеологічному, культурному й мовному**. Звісно, такий поділ значною мірою умовний.

**Геополітичний аспект** державного самоутвердження України характеризується тим, що «щасливе географічне положення стало для неї бідною, оскільки її степи зробилися битим шляхом для руху народів, орд і завойовників зі Сходу і з Заходу на Схід». На українську землю та її природні багатства претендували держави, які домагалися гегемонії на континенті.

Специфіка геополітичного аспекту України зумовлена тим, що «Україна не мала природного фізично-географічного бар'єру супроти двох найбільших її узурпаторів – Польщі і Росії, а також не мала скільки-небудь високого етнічного і мовного бар'єру». Така специфіка, з одного боку, розширювала можливості для колонізації наших земель і водночас полегшувала їхнє політико-стратегічне, ідеологічне і духовно-культурне обгрунтування, а з іншого – послаблювала спротив самого українського народу. Як наслідок колонізатори ідентифікували поневолену країну як частину власної, що сприймалося і частиною поневоленого населення. Водночас негачія такої ідентифікації трактувалася як державна зрада або чужинецька (переважно німецька) інтрига.

Європейська громадськість про Україну знала мало, хоч були періоди підвищеного інтересу до неї письменників, філософів, вчених, мандрівників, дипломатів. Інколи вони бачили в підневільному становищі України кривду

поневоленіх і постійне прокляття для поневолювачів, що унеможливило міжнародний спокій, зокрема слов'янське порозуміння. Однак реальні політики ставилися до такого становища України з прагматичних позицій, що проявилось навіть перед проголошенням нашої незалежності.

Безпосередні сусіди створювали чималі труднощі для нашого народу територіальними претензіями. Становище змінилося на початку 90-х років минулого століття. Звісно, Дзюба не міг передбачити, що на початку XXI століття агресивне російське керівництво зважиться на реванш і розпочне війну проти України.

**Етнічний аспект** самоствердження України полягає в тому, що на її території мешкають представники багатьох сусідніх і несусідніх народів. Однак Дзюба викриває підступність визначень на зразок «народи України», «Україна – багатонаціональна республіка», а також тверджень, що «на Україні живе 100 національностей» тощо. Вчений аргументує, що люди різних національностей є частиною народу України в державному значенні, цебто як громадяни, але не в етнічному, бо «Україна є єдиною вітчизною і корінною землею поселення», окрім українців, ще для кримських татар, караїмів, гагаузів, а також донецьких греків, що відмінні від греків середземноморських. З такою думкою можна погодитися лише частково – стосовно кримських татар, а також караїмів.

І.Дзюба пропонує розрізняти категорії «народ України в етнічному значенні» і «народ України в державному значенні». Таке розрізнення дає змогу констатувати, що «російського народу України не існує», а «є російське населення в Україні, яке становить частину єдиного російського народу». Те саме стосується болгар, грузинів, угорців чи євреїв на наших землях. Формула України як багатонаціональної держави завуальовано ставить під сумнів право нашого народу на власну державу. Українське національне відродження позитивно впливало на відродження національних меншин і груп. Так само синхронізувався і занепад у період придушення українців. Нині задоволення національних, культурних, соціально-

економічних потреб та інтересів людей усіх національностей дасть змогу їм відчувати себе громадянами України. Звісно, таке задоволення не може йти за рахунок українського народу.

**Економічний аспект** утвердження України на континенті засвідчила історія. Наша держава підтримувала зв'язки з різними країнами від Балтії до Середземномор'я, від Балкан до Передньої Азії та Південного Кавказу. Вчений звертає увагу на доконечність конкретизації трактування русифікації, що на практиці обмежується зазвичай проблемами мови й культури. Він зазначає, що смертельного удару Україні завдали протекціоністські заходи Петра I і Катерини II, що опосередковано підривали розвиток українських міст і протидіяли розвиткові українського ремісництва і промисловості. Україна втратила вигідні зв'язки із сусідніми країнами, збільшивши ненормальні зв'язки з Росією. Усі зовнішні операції монополізувала центральна російська (царська і радянська) влада. Так само економічні зв'язки України з Росією зумовлювалися не економічною доцільністю й ефективністю, імперською політичною стратегією.

У нових умовах зазнає тривалої еволюції становлення самостійних економічних зв'язків України із західними державами. Така еволюція ускладнена тим, що Україна перебуває в індустріальній ері, а Захід – на вищому, технотронному рівні ери постіндустріальної.

**Ідеологічний аспект** утвердження України впливає з далеко неоднозначної спадщини. Як зазначає Дзюба, упродовж своєї історії наш народ перебував то в центрі європейського політичного чиття, то опинявся на його узбіччі. Так само його політична думка знала періоди розквіту й періоди занепаду. Синтезуючи джерела західного й східного походження, вона могла народжувати глибоко самобутні явища, то ставала жертвою чужих експериментів. Українське національне життя втілювалося в громадських формах самоорганізації, що нерідко суперечило чужим державно-політичним формам.

Попри такі несприятливі умови українська історія не втрачала політичних параметрів, не стала периферійним дордатком до історії російської. Проявляючись як «одна з найцікавіших граней європейської і світової історії», вона «могла збагатити світовий досвід демократичної самоорганізації людства». До таких суспільних моделей і цінностей віднесені релігійно-культурні міщанські братства XVI—XVII століть і Запорозька Січ. Наша Гетьманщина попри різні вади належала до найдемократичніших на той час форм національної державності.

Навіть у підневільному стані Україна зуміла виробити передові для свого часу випереджувальні ідеї. Вони – і в козацьких літописах, і в Конституції Пилипа Орлика, і в «Історії Русів», і в місії Василя Капніста, і в пропозиціях українських делегатів до катерининської «Комиссии по уложению законов». Принципово новим словом для слов'янства наш вчений називає «ідеологічне поле» Кирило-Методіївського братства, яке органічно входить у простори тодішніх європейських ідеологій. У його документах проявилася трансформація європейського республіканізму і польського месіанізму, що збагатилися демократичним досвідом українського козацтва й визвольними ідеями нашого народу. Т.Шевченко пов'язував визволення свого народу з визволенням інших народів. Його антимонархічні, антиколоніалістичні, демократично-самостійницькі ідеї послідовніші за ідеї Дж.Мадзіні, Ш.Петефі чи В.Гюго.

Як вважає Дзюба, самобутніми явищами в європейській політичній думці були федералістська концепція М.Драгоманова, «тверезі бездогматичні ідеї» І.Франка, програми демократичних соціалістичних рухів на межі двох століть. З певною національною традицією пов'язані також погляди українських «націонал-комуністів» М.Хвильового, М.Скрипника, О.Шумського, котрі «в комуністичну ідеологію вкладали набагато демократичніший зміст і допускали більший плюралізм, ніж це було в ортодоксальній комуністичній думці». Наш народ був відлучений від

національного ідейного багатства, тому «нинішнє національно-політичне і державне відродження починалося майже з нуля».

Щоб Україна могла увійти в сім'ю європейських демократій, треба звільнитися від тоталітаризації політичного і духовного життя. Як вважає Дзюба, великою перешкодою для входження України в європейську родину є не лише соціально-економічна несумісність і технологічна неспівмірність, а ще й несумісність ідейно-політична та неспівмірність інтелектуальна.

Нарешті, вчений аналізує **культурний аспект** утвердження України як незалежної держави, зазначаючи, що малооригінальна культура «приречена на пасивну роль у духовній взаємодії, на запозичення й наслідування». На обсяг культурних контактів і їх спрямування у новітні часи вирішальний вплив має фактор державності, що підтвердила наша історія ще від княжих часів. За козацько-гетьманських часів «створювалася культура нового типу», оскільки Україна перебувала на перехресті ліній з Туреччини, Близького Сходу, Індії до Скандинавії, а з країн Західної Європи – через Польщу до Росії. З країн Західної Європи розповсюджувалися впливи гуманізму, Ренесансу, Реформації, бароко, політичного й літературного Просвітництва.

Перебуваючи в підневільному стані, наш народ зміг дати «постаті, що зберігають національну виразність і вписуються в загальноєвропейську духовність». Попри запізнення порівняно з навколишнім культурним світом Україна не намагалася досить інтенсивно компенсувати його через «оригінальну творчу комбінацію різних великих стилів» та їхне змуження». Підхід до нашої культури в європейському і світовому контексті спростовує уявлення про неспівмірність і непорівнянність нашої культури з культурами «історичних націй», ставлення до неї, як до «хатньої». Наші класики не лише творили в європейському руслі, а й могли виходити вперед порівняно з ними. Не блідне на європейському тлі українська філософська думка Г.Сковороди, а також П.Юркевича, В.Лесевича, і особливо – О.Потебні.

Нині виникає потреба нової концепції української культури, що дасть змогу позбутися мітів та ілюзій, забезпечить адекватне бачення всього історичного поля. Як зазначає Дзюба, в історії нашої культури існували лише три періоди її структурної повноти, коли відбувалася взаємодія, взаємовплив і спільне піднесення всіх її сфер: період українського бароко XVII—XVIII століть; період українського авангарду 20-х років XX століття; період 60-х років XX століття, що був зупинений. Вчений сподівається на можливість нового періоду після проголошення незалежності України. Неповнота структури української культури в інші часи пояснюється нашою історією і неповною соціальною структурою нації.

І. Дзюба зупиняється на стереотипах, нав'язаних українцям щодо власної культури, обґрунтовує негативний вплив на її розвиток. Серед таких стереотипів названі **сільськість, консервативність, філологічність, демократичність, вторинність.**

До останнього часу стереотип **сільськості** української культури був панівним. Його приписували не тільки самій культурі, а й самим її творцям. Не заперечуючи того, що кожна культура «починається з селянської культури і на ній, по суті, ґрунтується», вчений не вважає сільськість за особливу ваду на культурній царині. Проте на певному етапі цивілізації проявляється ущербність такого характеру культури, бо укранияція не лише змінює її зміст, а й мистецькі форми.

Як зазначає вчений, українська культура не може вважатися винятково сільською. У минулому, зокрема XVI-XVII століттях, вона була значною мірою міською, бо тоді в містах діяли релігійні братства, а бароко було духом саме міської культури. Занепад нашої міської культури – це наслідок занепаду міст під московським пануванням, коли вони були позбавлені магдебурзького права. Вже наприкінці XIX століття і особливо в XX столітті наша культура не обмежується сільською тематикою.

Стереотип **консервативності** української культури ґрунтується на тому, що начебто «вона спирається на традиційні форми і дуже не любить



форм модерних», бо в ній не закладений «потяг до шукань і експериментаторства». Як зазначає Дзюба, такий стереотип ламають вже періоди розвитку нашої культури, зокрема в 20-ті роки ХХ століття, з якими пов'язані новаторські пошуки. Те саме слід сказати й про пошуки наших діячів культури в 60-ті роки минулого століття.

Недостатнє знання української культури призвело до того, що її зводять до форм, пов'язаних з художнім словом. Звідси -- стереотип **філологічності**, як його називає вчений. Проте цей стереотип спростовують наші досягнення в природничих науках, зокрема народному природознавстві, народній медицині, народній екології, народній філософії. Українці мають справжню професійну оригінальну філософію Г.Сковороди, П.Юркевича, О.Потебні, а також вже в ближчому часі – М.Шлемкевича, і Олександра Кульчицького. Окрім того, треба згадати В.Вернадського, В.Липинського, Д.Донцова та інших.

Стереотип філологічності нав'язується з різних причин. Насамперед за часів тоталітарного режиму замовчуввали досягнення українських вчених у галузях природничих і точних наук. Окрім того, праці наших вчених не видавалися українською мовою, на чому спекують недоброзичливці. Як наслідок видатних українських вчених нерідко «привласнювали» чужинці.

Негативне уявлення про українську культуру формують, використовуючи упереджено трактований стереотип **демократичності**. Спростовуючи такий однобічний підхід, вчений зазначає, що в певні періоди «в творенні української культури досить активну участь брали і аристократія, еліта». Так було не тільки в період бароко. Зі старовинних дворянських родів походили письменники М.Старицький, М.Коцюбинський, великий графік Г.Нарбут, історик і дослідник мистецтва В.Модзалевський. У творенні української культури, треба зазначити, брали участь князі (Ярослав Мудрий і Володимир Мономах), церковні діячі (митрополити Іларіон Київський, Клим Смолятич, Петро Могила, Андрей Шептицький, патріарх Йосиф Сліпий), гетьмани (Іван Мазепа, Пилип Орлик, Кирило Розумовський) та їхні

нащадки. Не завжди вищі верстви, еліта покидали свій народ. На наду думку, доцільно наголосити на протилежній тенденції, що виявилася наприкінці ХІХ століття, коли зденаціоналізована еліта починає повертатися до українського народу.

Водночас проти стереотипу виняткової демократичності як негативного явища для нашої культури свідчить її зміст. Найвищим досягненням українського аристократизму стала концепція класократичної трудової монархії В.Липинського. Окрім того, варто згадати трактат «Історія Русів», творчість П. Куліша, групи «Молода Муза», раннього П.Тичини, «неокласиків», С.Крушельницької, О.Архипенка, Н.Королевої, Д.Дорошенка, В.Барки, а також значною мірою Лесі Українки, Ольги Кобилянської та інших.

Абсолютно безпідставний і стереотип **вторинності** української культури, цебто тлумачення її як похідної від російської. Як відомо, аж до середини ХVІІ українська культура розвивалася незалежно від московської культури, а потім аж до кінця ХVІІІ століття вона впливала на формування культури в Московському царстві і Російській імперії. Українець М.Гоголь перетворив російську літературу, вніс до російської мови український дух. Згодом становище змінилося, хоч російська культура й надалі отримувала певні імпульси від культури української.

Після проголошення незалежності Дзюба прогнозує два варіанти взаємодії української й російської культур: **песимістичний** і **помірно-оптимістичний**.

**Песимістичний варіант** зумовлений економічною кризою. Як наслідок розмивається й «без того нечітка національна ідентичність», глибшає розчарування в національній державності, посилюється російська культурна експансія, українська мова в суспільному побуті зводиться до ритуальних функцій. Попри такі умови українська національна культура не хоче бути «провінційним додатком» російської культури. Однак звернення до модерних і постмодерних західних культур може завести українську

культуру в «елітарне гетто». Хоч «подекуди зберігаються ще елементи аутентичної народної культури», українська масова культура витісняється російською. Якщо так буде і надалі, то черговий поворот історичної долі й відродження національної свідомості можуть настати лише «десь хіба в XXIII столітті». Такий прогноз не враховує особливостей розвитку самої Росії, що, безумовно, впливає на російську культуру в Україні.

**Помірно-оптимістичний варіант** впливає з можливостей поліпшити економічну ситуацію в Україні, авторитет нашої держави, поступово оптимізувати соціально-економічні процеси, що сприятиме підвищенню престижу всіх елементів української культури, зокрема й мови. Замість «фрагменту спотвореного радянського простору», Україна створить свій суверенний культурний простір.

Безумовно, гарантованого **оптимального варіанту** у наявній реальності вчений не бачить. Такий статичний підхід не можна оправдати, оскільки треба брати до уваги на тенденції розвитку, а не спиратися на нинішній стан. Допускати непорушність і стабільність не прогнозованої Росії – це також прожекторство, проти якого виступає вчений.

Такий аналіз створює ґрунт для дослідження національної ідеї. Вчений пише: «Національна ідея виникає в кризові або поворотні моменти національної історії як спроба осмислити місце і призначення та перспективи своєї нації в контексті власного досвіду та світової історії». Вона служить об'єднанню спільноти для досягнення певної мети. Проте вчений вступає в суперечність: з одного боку, він визнає тяглість національної ідеї, а з другого, заперечує сталість її як величини.

У поворотні моменти, пояснює Дзюба, може з'явитися кілька протидіючих проектів, один з яких набуває ролі національної ідеї. Кожній ідеї більшою чи меншою мірою властивий месіанізм. Особливо від цього страждає російська ідея, що фактично перетворилася в імперську ідею. Українська національна ідея відрізняється більшою «защемленістю» і більшою соціальною демократичністю, бо вона мала на меті національне

визволення, утвердження національної державності, а не її розростання. Звідси – її менший розмах без претензій на порятунок людства ! «лагідніша», «скромніша» месіанська забарвленість із «самопочуттям жертви історичної несправедливості»: цей месіанізм адаптувався до історичних обставин, а не творив їх за прикладом російського месіанізму.

Вчений аналізує генезу українського месіанізму в історичному аспекті. За козаччини він полягав в усвідомленні України як форпосту християнства проти мусульманства і форпосту православ'я проти католицизму, що пов'язувався з роллю Запорозької Січі. Амбіції Києво-Могилянської академії полягали в тому, щоб після Переяславської угоди просвітити й консолідувати «руський» православний народ як спадкоємця Київської великокняжої держави. Месіанізм Кирило-Методіївського братства апелював до Святого Письма, виступаючи за слов'янську єдність, проти московсько-гегемоністської і царистсько-православної ідеї, обґрунтовував особливу місію українського народу.

На межі XIX-XX століть «месіанський визвольний порив українського народу» втілював «місію самовизволення і самопорятунку та самоствердження, а не про несення світової благодаті». Згодом М.Хвильовий пов'язував провідну роль України з «азіатським ренесансом» і надав йому поетично-месіанського характеру. Елемент «жертвовного» месіанізму відчутний у діяльності Організації Українських Націоналістів і боротьбі Української Повстанської Армії як авангарду проти «світового зла», цебто більшовизму. Підтвердження цього – створення Антибільшовицького Блоку Народів. Водночас у «фундаментальному націоналізмі» Донцова чи не вперше в нашій історії українська національна ідея виступає як «наступальна, войовнича, патетична модифікація, орієнтована на гегемонію України на східноєвропейському терені». Тут вчений не має рації: варіантами такої ж ідеї слід вважати концепцію М.Шаповала про роль України в розв'язанні східноєвропейського «вузла», а також обґрунтування призначення України в

концепції Ю.Липи. Тепер йдеться про «виняткову роль України в розвалі СРСР», хоч для цього є певні підстави.

Розгляд концепції Дзюби засвідчує оригінальність його підходів до аналізу складних проблем розвитку української нації, що, зокрема, простежується в його трактуванні національної ідеї.

#### **г) Національно-державна ідея на засадах людиноцентризму у глобалізованому світі**

Академік **Василь Кремень** (1948 р.н.) зазначає, що національна ідея «постає не у вигляді абстрактного, трансцендентного конструкту, а живим, конкретно-дієвим духовним утворенням», бо «духовність як основа національної ідеї – це та життєво необхідна складова для гідності й самодостатності людини, без якої неможливо створити сучасну стабільну Українську державу». Як твердить вчений, квінтесенцію національної ідеї становить **людиноцентризм**. Людиноцентризм – це стрижень української «філософії серця».

Порівняно з іншими дослідниками Кремень підходить до української національної ідеї динамічно, розглядає її в контексті національних ідей інших народів, спираючись на взаємозв'язок категорій окремого, особливого і загального. Дослідник порушує «низку важливих питань: яка доля чекає людину в глобалізованому світі? Чи не буде втрачена українська свобода, з такими потугами завойована в історичній боротьбі? Чи не буде індивідуальний національний розвиток віддано в жертву процесу злиття народів і націй і єдину загальнолюдську спільноту? А що станеться з духовністю, яка сьогодні перебуває під тиском прагматизму, раціоналізму й тотального наступу економічних чинників? Які цінності повинні стати пріоритетними для людини сучасного інформаційного суспільства?»

В.Кремень обґрунтовує вихід національної ідеї на практичний рівень, насамперед пов'язує її з утвердженням у сфері освіти. Аргументами на користь такого висновку є те, що розвиток Української держави і нашого суспільства не може ігнорувати двох тенденцій у світовому масштабі, а саме:

*інтелектуалізації* технологічних процесів і *глобалізації* усіх сфер людського життя. Якщо перша тенденція ставить підвищені вимоги до самої людини як члена суспільства, то друга – посилює конкурентність, суперництво націй у глобалізованому світовому суспільстві. На цій підставі вчений змушує задуматися над проблемою конструктивної місії національної ідеї в розбудові національної держави та її входження в європейську спільноту.

Питання про долю людини в нинішньому глобалізованому світі має ще одну сторону, бо йдеться не лише про освітній рівень випускника вишу, а й про його виховання. Вчений розглядає освіту як каталізатор становлення громадянського суспільства і розвитку національної культури в умовах глобалізації. Він зазначає: «Епоха ізольованого існування закінчилася. Світова цивілізація переживає радикальні й досить хворобливі трансформації, зміни багатьох фундаментальних цінностей. Ці зміни найпосередніше позначаються на розумінні мети й завдань *освіти* та на її характері. Саме вони є в наш час головним і універсальним каналом історичної трансляції культурних цінностей». Останнє положення особливо цінне для нашої освіти, в якій трансляція культурних цінностей не забезпечується. У нашій школі, особливо вищій, не приділяється належної уваги національно-патріотичному і громадянському вихованню. Нарешті, не подоланий комплекс вторинності чи меншовартості в гуманітарній сфері. З одного боку, наша освіта упродовж тривалого часу після проголошення незалежності України орієнтувалася на колишню метрополію, а з іншого, недооцінювалася виховний потенціал гуманітарних і суспільних наук.

На з'ясування проблем нашої школи, як найголовнішого рушія утвердження української національної ідеї, націлена *філософія освіти*. Вчений зазначає: «Необхідність *філософії освіти* зумовлена статусом освіти – вчити й виховувати (в їхній безперервній взаємодії). Мета будь-якої освітньої системи полягає в формуванні такого практичного світогляду людини, який би щонайкраще поєднував її професійну діяльність із загальними цивілізаційними цінностями, закладеними в основу цієї

системи». Як підкреслює дослідник, філософський аналіз освіти започаткований ще в античні часи, що засвідчують теоретичні праці і педагогічна діяльність великого мисленика Платона. Нині продуктивність такого аналізу підтвердила шкільництво у західних країнах (Великобританії, США, Канаді та інших).

Обґрунтовуючи національну ідею, вчений зазначає, що українці, як і кожна національна спільнота, мають боротися за свої права, щоб не стати «жертвою процесу злиття народів і націй в єдину загальнолюдську спільноту. Саме така загроза, на його думку, «зумовлює виокремлення *концепту національної ідеї* для концентрації духовно-інтелектуальних сил народу й держави, що вкрай потрібно для вдосконалення соціоекономічного та культурного простору людського життя, яке постає в нових, здебільшого несподіваних і складних вимірах».

Оскільки національна ідея має стати *«спільною для всього населення країни»*, вчений наголошує на джоконечності переосмислити й переоцінити історичний досвід, бо нині йдеться про *нову духовність*, без якої не може бути мови про особистість як суб'єкт соціально-культурного розвитку суспільства. Утвердження особистості передбачає її відповідну національну свідомість, на основі якої *«виникає і функціонує національна ідея»*.

В.Кремень спирається на досягнення світової науки. Він вказує на те, що нині розрізняють не лише *етнічні й політичні нації*, а й почали виділяти ще й *повномасштабну націю* як один з її різновидів. Про *повномасштабну націю* йдеться тоді, «коли «етнічні» та «політичні» ознаки настільки тісно взаємопов'язані, що тільки доволно можна було б вважати одні вагомими від інших». В Україні, наголошує вчений, деякі верстви населення не виявляють належного прагнення, досвіду й уміння до того, щоб стверджуватися як частини повномасштабної нації. Вони сподіваються на появу «національного героя», який забезпечить розбудову нації, провівши «українізацію» силовими методами. Безпідставність таких сподівань у тому, що «нація самостверджується, самоорганізовується в повномасштабну лише

за умови гнабуття, наповнення статусу громадян його реальним демократичним змістом на шляху витворення громадянського суспільства. Такої нації не витворить бюрократичний апарат при відсутності належного рівня політичної культури населення.

Щоб виконати свої політичні функції, нації треба створити державу. Щоправда, політичне самовизначення передбачає не лише утвердження власної держави: можливі й інші варіанти, зокрема статус суб'єкта в федеративній державі чи забезпечення прав у національно-територіальній автономії. Лише тоді йдеться про політичну націю, яку доцільніше назвати *громадянською*. Хоч етнічна нація може існувати без власної держави, вона неодмінно має проявити прагнення до «гри у політичному полі». Коли наголошуєш на ролі культури в національному самоствердженні, то треба мати на увазі, що йдеться не про народну, а про так звану «високу культуру», або культуру на академічному рівні, про унормування мови не лише в шкільництві, науці, виробництві, а й у бюрократичному апараті. Як зазначає Кремень, культура -- це «носії загально визнаних символів, особливостей менталітету та норм поведінки», а без належного рівня політичної культури перехід етнічної нації до громадянської може зазнати деформації.

Вчений застерігає від ще однієї крайності в підході до національної ідеї: «В умовах постмодерністської деконструкції потрібно потурбуватися за долю української ідеї. Її знову беруться вишукати або в мороці прадавніх міфів і переказів, або в доктринах соціальних утопій, ігноруючи той конкретний людський фактор, із якого, власне, складається Україна і який визначає рівень її соціальної еволюції». Дослідник прагне відповісти на «вічні питання»: «хто ми? звідки наш рід? ким ми були? ким є? до чого ми прагнемо?».

В.Кремень погоджується з висновком М.Грушевського, що «Київська держава, право, культура були утвором однієї народності \_ «українсько-руської». Водночас він наголошує, що прийняття християнства з Візантії не відгородило наших предків «від латинського Заходу, з яким підтримувалися



багатопланові політичні, економічні й культурні відносини», а держава короля Данила Галицького розвивалася як європейська на противагу північно-східним князівствам Залісся. Як наслідок монгольської навали остаточно утвердилася протилежність політичних спадкоємців Київської великокняжої держави і Московського князівства. Вчений пояснює: «Коли після розпаду Орди московські князі залишилися наодинці з власними підданими, постало завдання: посилити владу до такої міри, щоб позбавити народ навіть найменшого прагнення до опору. Церковники підказали, як ідеологічно забезпечити такий курс: цар, хоч і «рівний людині, але завдяки своєму достоїнству дорівнює Богу за своєю величчю», що вимагало запровадження абсолютистського самодержавства».

Дослідник характеризує східні впливи на нашу давню людність неоднозначно. Йдеться не лише про ординський Степ, а й про християнську Візантію. На противагу їм «з XIII ст. Русь дедалі тісніше зближається із Заходом», вплив якого «за сприятливіших обставин міг дати позитивніші результати». На заваді стала ординська навала, що змусило орієнтуватися на зовнішні сили. З того часу в українській політиці переважив європейський вектор. На федеративних засадах значна частина українських земель увійшла до Великого князівства Литовського, в якому «суспільні відносини склалися відповідно до успадкованих традицій, станові перепони між верствами були досить умовними й відкритими, що забезпечувало соціальну мобільність».

Характеризуючи становище України в складі Речі Посполитої, В.Кремень стверджує: «Здавалося б, склалися об'єктивні передумови для подальшої європеїзації України, розв'язання найзагальніших проблем облаштування території, об'єднаної нині в один геополітичний простір під владою короля. Спільні польсько-українські військові зусилля мали б захищати країну від експансії Москви і Туреччини. Зростали можливості проникнення західних культурних впливів на українські території: впливи ренесансу й реформації дали поштовх для культурного відродження. У

відповідь на експансію католицизму постали православні друкарні й школи, поживався розвиток богослов'я і світської освіти, стають помітними досягнення в архітектурі й мистецтві».

На перешкоді позитивного розвитку українського народу було те, що «впродовж приблизно двох поколінь після 1569 р. майже всі аристократичні родини й значна частина середньої шляхти навернулися на католицизм, сприймаючи в такий спосіб польську народність». Саме з таких позицій треба підходити до оцінки Берестейської унії 1569 р., яка фактично зберегла православ'я під зверхністю Папи Римського, протидіяла агресивному польському культуртрегерству. Зрештою, як зауважив Кремень, «унія стала в Польщі вірою простонародною», бо «найвищі верхи перебходять у католицизм, найосвіченіший і найенергійніший елемент – до табору протестантів». Окрім того, виходить, що церковна унія, проти якої виступало козацтво, спричинилася найбільше до збереження української національної ідентичності. Водночас воно протидіяло нав'язуванню чужої цивілізації, що ґрунтувалася на шляхетській сваволі.

Потрапивши в московську неволю, українська панівна верства вдруге відчужилася від свого народу. Московська орієнтація була і залишається протиприродна для нашого народу. Українська людність була вирвана із західної цивілізації, в яку вона почала укорінюватися після Берестейської унії. Відірвана від «вестернізації», вона зазнала впливу *«візантійської моделі патримоніального суспільства* – монарх став розглядатися як монополіст творчості, єдине джерело позитивних інновацій», була повернена «в бік азійського способу виробництва та візантійського *цезаропанізму* Росії», «суспільством заволодів глибокий *дух занепаду*».

Прискіпливої уваги вимагає питання: «чи й справді роль синтезатора є історичним покликанням українського народу?». Вчений зазначає, що така *роль синтезатора* вела до утрати національної самоідентифікації. Як наслідок українство опинилося в числі *«неісторичних»* (за термінологією Г.Гегеля) чи *«плебейських»* (за визначенням М.Драгоманова) народів. Проте

без України як синтезатора Сходу й Заходу Росія залишалася б і надалі в глибокому азійському застою. Тільки завдяки Україні Петро I міг виношувати план «перетворення російської універсальної православної країни на одну з локальних держав західної цивілізації», а не протиставляв їй цивілізації, яку нині називають *євразійською (російською, російсько-православною)*.

Втрата української державності наприкінці XVIII ст. спричинилася до втрати рідної мови серед української еліти, що вело до втрати національної свідомості. Кремень пише: «Утворюється своєрідна каста, у якій культивується презирство до всіх індивідів, *які не посідають офіційних посад, а особливо до тих, хто не байдужий щодо свого національного походження, духовності свого народу*». Навіть після проголошення незалежності вороги нашої держави називали українських патріотів «*національно озабочеными*».

Проте національна свідомість жевріла в пам'яті нашого народу. Представники національної еліти заявляли про свої права. Вихід на історичну арену Т.Шевченка переконав, що українофоби недооцінили живучості українців, зачисливши їх до «неісторичних народів».

Після проголошення незалежності Україна стала «суб'єктом *нової геополітичної реальності*». Проте відсутність суспільного ідеалу, на який треба орієнтуватися, загрожувала дестабілізації суспільного життя. Вчений пише: «Вакуум, який утворився у *посттоталітарному суспільстві*, почав заповнюватися елементами старих і нових ідеологій, які, химерно поєднуючись, ніяк не могли утворити життєздатних ідеологічних конструкцій». Називати в таких умовах наше суспільство *посттоталітарним* можна лише з певними застереженнями, бо насправді ми живемо в умовах *перехідного суспільства*, яке вимагало зміни ідеологічних конструкцій. Звідси – завдання, які стоять перед вітчизняною елітою: вона має допомогти суспільству звільнитись від мітів минулого, модернізувати давні ритуали і водночас сформувати новий тип масової

свідомості. Нова доба вимагає не лише її філософського осмислення, а й «активних пошуків відповіді на виклик часу».

Неодмінно виникає питання про національну ідею, навколо якої має об'єднатися людність нашої держави, цебто *національно-державну ідею*. Дослідник наголошує на складностях, пов'язаних з нею: «Важливим є те, як трактувати національну ідею: чи в її традиційному розумінні, апелюючи до такого комплексу ідей, як самостійність, соборність, самобутність, патріотизм, побожність, ірраціоналізм, індивідуалізм, анархізм тощо; чи в плані відкритості України до засвоєння європейських ліберально-демократичних соціальних інститутів, від яких вона була відлучена кілька століть тому; чи в розумінні України як пограниччя між Сходом і Заходом, що має виконати історичну місію синтезу найпередовіших досягнень обох цивілізацій; чи в плані «бурі і натиску» молодого покоління громадян України, яке, полишивши тягар звичок і передсудів минулих віків, зважатиме лише на власний соціальний досвід, набуваючи його в брокерських конторах, засвоюючи масову культуру та етику бізнесу, створюючи тим самим свою, оновлену систему цінностей, своєрідну субкультуру».

Кожна ідея, зазначає Кремень, може бути не лише прогресивною, а й руйнівною. Це стосується й національної ідеї, яка не застрахована від екстремізму, що засвідчує, зокрема, «русская идея» з її втіленням в імперіалістичній концепції так званого «Русского мира». Водночас національна ідея не відкидає конкуренції між її варіантами. Після проголошення незалежності українська суспільно-політична думка опинилася перед трьома основними моделями: *ліберальною, патерналістською і соціал-демократичною*. В. Кремень зазначає: «Зрозуміло, що універсального суспільного ладу, придатного для всіх країн і часів, немає і, очевидно, не буде. Тому в пошуках відповіді на кардинальне питання нашої доби варто було б виходити не з того, що робить «увесь цивілізований світ», а з конкретних умов України». Зваживши особливості перехідного періоду, вчений наголошує на продуктивності для України

«*третього шляху*», що ґрунтується на багатукладності економіки, а вона неодмінно передбачає рівноправність усіх форм власності. Проте в умовах різкого соціального розшарування і посилення безробіття населення не було підготоване до нових умов, «сповідувало патерналістські споживацькі настрої», що зумовлювало політичну дезорієнтацію. Звідси – доконечність пошуку балансу політичних сил, що могла забезпечити лише сильна і правова влада, яка проявить зваженість у розв'язанні проблем суспільно-політичного й духовного розвитку.

В.Кремень наголошує на традиції українського народоправства, що тепер називається *демократією*. Вчений застерігає від простого перенесення на рідний ґрунт західних стандартів, бездумного наслідування досвіду інших країн. На противагу такій практиці він дотримується погляду про раціональне поєднання універсальних стандартів з національними традиціями, хоч не заперечує *етнокультурного плюралізму* при умові його конструктивності, а не підживлення розколу громадянства і посилення суспільного протистояння. Таку негативну роль зіграв закон про засади державної мовної політики, який мав на меті брутальне зневаження державного статусу української мови як мови автохтонної національної спільноти.

Утвердження національної ідеї невіддільне від зв'язку зі становленням громадянського суспільства. Воно передбачає демократичні перетворення, бо у нинішніх умовах тільки громадянське суспільство може бути основою свободи, поєднує національну свідомість з європейським гуманізмом, аналізує взаємодію національного і громадянського чинників і, нарешті, в умовах громадянського суспільства створюються передумови для становлення національно-демократичної держави. Вчений пише: «За своєю природою громадянське суспільство активно сприяє процесам політичної демократизації, національного самовизначення, набуття державою ознак правової держави».

Звісно, громадянське суспільство може бути опозицією до держави, що підтверджує практика різних країн. Саме так громадянське суспільство проявилось в Україні під час Помаранчевої революції 2004-2005 років і Революції гідності 2013-2014 років. Проте тут радше йдеться про виняток, ніж нормальний взаємозв'язок.

Громадянське суспільство створює передумови для гарантій свободи особи, її ідеологічних переконань. Кремень зазначає, що жодна ідеологія як приватна справа особи «не може бути нав'язана «згори». Проте визнання ідеологічних переконань не може спрямовуватися проти чинної законності, порушувати правопорядок. Окрім того, кожна держава заснована на певних ідеологічних засадах навіть тоді, коли вона не маніфестує їх. Цілком слушне таке застереження: «Державний контроль може здійснюватися в інтересах оборони держави з метою запобігання пропаганді війни, насильства та національної ворожнечі у межах конституційних норм». Хоч тут не перелічені всі варіанти порушень в ідеологічній сфері, згадка про конституційні норми дає змогу не тільки розширити, а й конкретизувати їх. Заперечення війни не заперечує закликів до оборони Вітчизни в умовах чужоземної агресії.

Концепція національної ідеї В.Кременя має особливу цінність. По-перше, вона дає всебічне філософське обґрунтування української національної ідеї на теоретичній основі людиноцентризму, чим спростовує її примітивне трактування на рівні побутового світогляду. По-друге, вона наголошує увагу на її конструктивній ролі в національному державотворенні. По-третє, вчений створює теоретичний ґрунт для практичного втілення національної ідеї в галузі освіти, культури, а також економіки.

## З м і с т

- I. Українська філософська думка, її особливості й періоди розвитку
- II. Український народний світогляд
- III. Давня філософська думка на українських землях
  1. Філософська думка до виникнення великокняжої держави
  2. Філософська думка княжої доби
- IV. Філософська думка козацько-гетьманської доби
  1. Академічна філософія козацько-гетьманської доби
  2. Філософія Григорія Сковороди
- V. Філософська думка українських романтиків
  1. Історіософічні проблеми в трактаті «Історія Русів»
  2. Релігійно-філософський ірраціоналізм Миколи Гоголя
  3. Філософія національного відродження
    - а) Філософська думка на західноукраїнських землях
    - б) Філософська думка чільних діячів Кирило-Методіївського братства
  4. «Філософія серця» Памфіла Юркевича
  5. Філософія мови Олександра Потебні
- VI. Сучасний період української філософської думки
  1. Соціальна філософія Михайла Драгоманова
  2. Філософські погляди Івана Франка
  3. Проблеми історіософії Михайла Грушевського
  4. Позитивізм Володимирова Лесевича
  5. «Філософія життя» на українському духовному ґрунті
    - а) «Новоромантизм» Лесі Українки
    - б) Ірраціональний волюнтаризм Дмитра Донцова
    - в) Волюнтаристський антеїзм В'ячеслава Липинського
    - г) Традиціоналізм Юрія Липи
  6. Українська філософська думка в діаспорі
    - а) Антропокосмізм Володимира Вернадського
    - б) Філософські погляди Володимира Винниченка: від «конкордизму»

до колектократії

в) Неотомізм Йосифа Сліпого

г) Теологізована націософія Лева Силенка

г) Екзистенціалізм Миколи Шлемкевича

д) Персоналізм Олександра Кульчицького

7. Філософське обґрунтування національної ідеї

а) Національна ідея як явище суспільного життя

б) Ідея нації в контекстуалізмі Василя Лісового

в) Національна ідея в контексті державного відродження нації

г) Національно-державна ідея на засадах людиноцентризму в глобалізованому світі