

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Державний вищий навчальний заклад  
«КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені ВАДИМА ГЕТЬМАНА»

ІНСТИТУТ ПРИКЛАДНОЇ ТА ПРОФЕСІЙНОЇ ЕТИКИ

# РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ

Навчальний посібник

За редакцією  
професора **Юрія Вільчинського**

*третє видання  
(перероблене і доповнене)*

*Рекомендовано  
Міністерством освіти і науки України*

**ББК 87.3(4Укр)**  
**УДК 1(075.8)(477)**  
**Р 64**

*Авторський колектив:*

**Ю. М. ВІЛЬЧИНСЬКИЙ, С. В. ВІЛЬЧИНСЬКА,  
М. А. СКРИННИК, З. Е. СКРИННИК**

*Рецензенти*

**С. Л. Йосипенко**, д.філос.н., завідувач відділу історії філософії України  
(Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України);

**М. В. Кашуба**, д.філос.н., професор, завідувач кафедрою гуманітарних дисциплін  
(Львівська національна музична академія імені Миколи Лисенка);

**І. В. Огородник**, д.філос.н., професор кафедри української філософії та культури  
(Київський національний університет імені Тараса Шевченка)

*Редакційна колегія кредитно-економічного факультету*

*Голова редакційної колегії* — Дибя М.І., професор, д.е.н.

*Відповідальний секретар редакційної колегії* — Івасів І.Б., професор, д.е.н.

*Члени редакційної колегії*: Вільчинський Ю.М., професор, д.філос.н., Герасимович А.М., професор, д.е.н., Майорова Т.В., доцент, к.е.н., Мороз А.М., професор, д.е.н., Поліщук Е.А., доцент, к.е.н., Примостка Л.О., професор, д.е.н., Савлук М.І., професор, д.е.н., Свінцицький В.М., професор, д.філос.н., Ходакевич С.І., доцент, к.е.н.

*Гриф надано Міністерством освіти і науки України*

*Лист № 1/11-5573 від 18.03.2013*

**Розвиток** філософської думки в Україні : навч. посіб-  
ник ; [Електронний ресурс] / [за ред. проф. Ю. М. Вільчин-  
ського]. — 3-тє вид., перероб. і доп. — К. : КНЕУ, 2014. —  
327, [1] с.

**ISBN 978-966-483-847-1**

Цей навчальний посібник створено на основі курсу лекцій, прочитаного у провідних університетах України. Усі ключові ідеї збережені в третьому виданні посібника. Проте його розділи зазнали суттєвого доопрацювання, в ході якого враховано двадцятирічний досвід спілкування читача з цією книгою, а також досвід викладання історії української філософської думки у вищій школі.

Для наукових працівників, культурологів, бакалаврів, магістрів, аспірантів та студентів соціально-економічних спеціальностей, а також широкого читачького загалу.

**УДК 87.3(4Укр)**  
**ББК 1(075.8)(477)**

© Ю. М. Вільчинський, М. А. Скринник, З. Е. Скринник, 1991

© Ю. М. Вільчинський, С. В. Вільчинська, А. Ф. Карась,  
М. А. Скринник, 1992

© Упорядкування тексту і підготовка видання до друку  
Ю. М. Вільчинський, 1994

© Ю. М. Вільчинський, М. А. Скринник, З. Е. Скринник,  
С. В. Вільчинська, А. Ф. Карась, 1994

© Упорядкування тексту і підготовка видання до друку  
Ю. М. Вільчинський, 2014

© Ю. М. Вільчинський, С. В. Вільчинська,  
М. А. Скринник, З. Е. Скринник, 2014

**ISBN 978-966-483-847-1**

## ЗМІСТ

<i>Передмова до третього видання</i> . . . . .	5
<i>Розділ 1.</i> Культура та філософське осмислення дійсності . . . . .	7
<i>Розділ 2.</i> Філософські шукання та мислення доби Київської Русі . . . . .	19
<i>Розділ 3.</i> Історіософська думка України в контексті вибору між Сходом і Заходом . . . . .	29
<i>Розділ 4.</i> Релігійне обличчя української культури XV—XVI ст.: між неоплатонізмом і раціоналізмом . . . . .	44
<i>Розділ 5.</i> Філософські ідеї в Україні доби Просвітництва: традиціоналізм та асиміляторство . . . . .	57
<i>Розділ 6.</i> Філософія в Києво-Могилянській академії . . . . .	68
<i>Розділ 7.</i> Філософія Григорія Сковороди . . . . .	81
<i>Розділ 8.</i> Доба романтизму. Історіософія національної самодостатності «Книги буття українського народу...» . . . .	96
<i>Розділ 9.</i> Романтична філософія під маскою сміху. Микола Гоголь . . . . .	107
<i>Розділ 10.</i> Тарас Шевченко: поезія як філософія свободи . . . . .	121
<i>Розділ 11.</i> Історіософська концепція Пантелеймона Куліша: від романтизму до консерватизму . . . . .	133
<i>Розділ 12.</i> Німецький ідеалізм і філософська думка в Україні (перша половина — середина XIX ст.) . . . . .	147
<i>Розділ 13.</i> Памфіл Юркевич — видатний український мислитель XIX ст. . . . .	167
<i>Розділ 14.</i> Олександр Потебня: філософія мови . . . . .	182

<i>Розділ 15.</i> Соціально-філософські погляди Михайла Драгоманова: історія та сьогодення . . . . .	202
<i>Розділ 16.</i> Іван Франко: світогляд, філософські та соціально-політичні погляди . . . . .	214
<i>Розділ 17.</i> Філософське осмислення світу українським модернізмом у літературі та мистецтві кінця ХІХ — початку ХХ ст. . . . .	228
<i>Розділ 18.</i> Володимир Вернадський: пошуки істини . . . . .	241
<i>Розділ 19.</i> Історіософія Вячеслава Липинського . . . . .	258
<i>Розділ 20.</i> Філософія як ідеологія: Микола Міхновський і Дмитро Донцов . . . . .	273
<i>Розділ 21.</i> Дмитро Чижевський: історик філософії на слов'янському ґрунті . . . . .	291
<i>Розділ 22.</i> Володимир Шинкарук у його філософсько-антропологічних шуканнях . . . . .	306
<i>Післямова</i> . . . . .	327

Все йде, все минає — і краю немає,  
Куди ж воно ділось? Відкіля взялось?  
Гдурень, і мудрий нічого не знає.  
Живе... умирає... Одно зацвіло,  
А друге зав'яло, навіки зав'яло...  
І листя пожовкле вітри рознесли.  
А сонечко встане, як перше вставало,  
І зорі червоні, як перше плили...

Т. Шевченко

## ПЕРЕДМОВА ДО ТРЕТЬОГО ВИДАННЯ

Минуло вже більш як двадцять років відтоді, як ротапринтне видання «Розвиток філософської думки в Україні» 1991 року побачило світ. Це була перша спільна спроба подати допитливому студентству та широкому загалу стислий огляд розвитку філософської думки в Україні на підставі *формування й реалізації національної ідеї*.

Згодом вийшло друге видання 1994 року, що отримало прихильну оцінку наукової громадськості<sup>1</sup>. Відтоді у цій царині з'явилося кілька підручників і навчальних посібників, серед яких виокремимо: Історія філософії України: підручник. — К., 1994. — 416 с.; Горський В. С. Історія української філософії: курс лекцій. — К., 1996. — 286 с.; Огородник І. В., Русин М. Ю. Українська філософія в іменах. — К., 1997. — 228 с.; Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії: навч. посіб. — К., 2000. — 510 с.; Русин М. Ю., Огородник І. В. Історія української філософії: підручник. — К., 2008 та ін.

Сьогодні ми глибоко переконані: обраний нами тоді шлях був правильним. Прикро, що й дотепер ще залишилися мудрагелі, які заявляють, мовляв, національна ідея не виправдала сподівань...

---

<sup>1</sup> Див.: Квіт С. Маловідомий підручник з української філософії // Слово і час. — 1993. — № 7; Грабоський С. Філософське відродження з одним великим «але» // Вісті з України. — 1994. — № 45; Іщенко Ю. А., Тихоненко В. Д. Між концептуальністю та ідеологічністю // Рідна школа, 1995. — № 5 та ін.

Національна ідея — це не суд, що виправдовує чи засуджує, її вічна цінність полягає вже в тому, що вона просто є і фактом свого існування здійснює велику ідею єдності українського світу.

У цій ідеї — уся чарівність рідної природи, наших рік і озер, а то й боліт, як у «Лісовій пісні», — уся чарівність звуків і понять, прищеплених великою традицією стародруків, літописів та інших пам'яток, що передавалися усно з покоління в покоління. Все це — робота самої української природи, насиченої містичними струмами рідного краю.

Для нас *національна ідея* нерозривно пов'язана з неповторним українським ландшафтом, культурою збіжжя, гештальтом української хати, еротичним духом розораної землі, витонченими пахощами присмаженого соломомою сала, свіжих пшеничних паляниць і гречаного меду; вона — у хресті Андрія Первозванного, що вперше засяяв на схилах Дніпра, у бані святої Софії і на Чернечій горі; у міфах і легендах, словах і піснях великої радості життя, релігійних культах і символах, в історичних постатях і звершеннях народу, у творчій думці та олімпійській перемозі, вона в орнаменті писанки і у колисковій пісні, у степах України і на полонинах Карпат...

Сковорода став пробудником пробудників, започаткувавши добу ідейного й морального відродження України, Котляревський потужно повів цю ноту далі, а Шевченко довів, що *українська національна ідея* живе й ніколи не вмирала. Вона наче духовний нерв єднає *і мертвих, і живих, і ненароджених* в єдину велику духовну спільноту, яка глибоко переживає тріумфи і трагедії національного буття. У цьому потоці загального існування простежується найглибший її зв'язок з долею, часом та історією.

Народ, який за своїм стилем належить одній культурі, називаємо *нацією* і вже одним цим словом відрізняємо від утворень, що мають місце до і після культури. Тому будь-яка культура має гостре відчуття того: чи належить до неї певна людина, чи ні. Саме через культуру людина підноситься над силами природи і стає творцем свого буття. Культура воістину велике та унікальне явище всередині органічного світу. Якщо культура — це душевність, що досягла виразності у символічних формах, то філософія — це теоретичне завершення культури, її квінтесенція...

*Автори:*

Ю. М. Вільчинський	(розд. 2, 3, 14, 15, 18, 19, 20, 21),
С. В. Вільчинська	(розд. 12, 13, 22),
М. А. Скринник	(розд. 1, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 16, 17),
З. Е. Скринник	(розд. 6, 7).

## КУЛЬТУРА ТА ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ДІЙСНОСТІ

*Логіка викладу. Культура, світоглядні універсалії та філософія. Світогляд, його структура. Міфологічний світогляд і формування універсалій культури. Праоснова української культури: формування світогляду та світоглядних категорій свідомості. Український національний світогляд і національна філософія.*

Культура включає філософію як і науку, мораль, мистецтво, музику, релігію тощо своїм важливим структурним елементом. Особлива роль філософії в культурі виражена здатністю перекладати й «вбирати» у форму понять зміст смисло-образів, символів, архетипів культури. Вони існують на рівні колективного несвідомого як схеми, моделі поведінки, взаємин, еталони сприймання і ставлення до дійсності. Культура, що виникає на основі історичних форм життя народу, завжди неповторна, етнічно унікальна. Вона становить *систему надбіологічних програм поведінки, діяльності, спілкування людей, що склалася історично та є умовою відтворення соціального життя спільноти в усіх його проявах*. Культура існує як результати, форми, способи життєдіяльності, цінності, символи, що виявляються в кожному історичному періоді життя нації. Предметності культури надаються свідомості індивіда у формі образу, поняття, ідеї, соціальної норми й слугують за правило, схему, стандарт, стереотип учинків, поведінки чи життєдіяльності. В інструментальному вимірі вони постають засобами досягнення мети, до якої йде людина. Проте у вимірі засвоєння культурного спадку вони постають як смисли, символи культури, що в ході історії закарбувалися в досвіді народу. В основі такого досвіду лежить узагальнений цілісний образ світу. Структури, що лежать в основі програм сприймання цілості світу та ставлення до дійсності, мають назву *світоглядних універсалій*, які є насамперед універсаліями культури. Вони ввійшли в філософію у вигляді категорій, що виконують функцію базових структур свідомості й виражають форму діяльності, спілкування, ставлення до інших, до суспільства загалом, ставлення до вартостей (цінностей) соціального життя. До таких універсалій належать суспільство, людина, добро, зло, правда, справедливість, свобода, краса тощо. Особливості способу діяльності, взаємин, еталонів сприймання інших, що зумовлені в досвіді певними цінностями, знаходять вираз у специфіці звичаїв, традицій, релігії та характеризують особливості національної культури. Однією з визнача-

льних форм існування національної культури є мова нації. Соціальний досвід нації настільки специфічний, неповторний, що його не можна точно відтворити в іншій системі мови. Неможливо, наприклад, перекласти на іншу національну мову всю смислову множину значень, закладених у творах Т. Шевченка, Г. Лорки, О. Пушкіна, А. Міцкевича тощо. Фактор мови відігравав і відіграє істотну, а часом і фатальну роль як у формуванні нації, так і філософської думки впродовж історії кожного народу й українського зокрема.

На основі зв'язку філософії та універсальї культури стає зрозумілим твердження німецького філософа другої половини XIX ст. Ф. Ніцше про те, що філософія прагне, щоб у ній пролунало *загальне* відлуння світу, з тим, щоб виразити його за допомогою понять. Філософ звертає увагу на таку особливість філософського знання, як *найвища міра загальності*. Ця особливість виявляє також і зв'язок філософії як світоглядного складника культури з іншим її структурним елементом — наукою. Так, наука звертається до таких понять як закон, реальність, істина, правда, сутність, метод, простір, час тощо, яким не може дати визначення. Адже предметом будь-якої науки є лише якийсь фрагмент дійсності, тоді як у філософії виражене ставлення до світу *в цілому*, позаяк предметом філософії є відношення «людина — світ». Кожне із зазначених вище понять стосується не якоїсь однієї сфери, а *всієї* дійсності, тому лише філософія здатна підносити їх зміст до найвищої міри загальності.

Проте філософія існує не лише на теоретично-поняттєвому рівні, але й на рівні художніх образів, що мають найвищу міру узагальнення — тут філософія виявляє себе у формі *смысло-образів і символів*. За приклад такого філософічного узагальнення візьмемо рядки з поезії Л. Костенко: «*Колись казали мудреці старі — / Перепочинь, втомившись, на горі / І озирнися аж на перевалі, / А далі йдуть вже тільки витривалі*». Тут мандрівка символізує людське життя. Гори — життєві перепони, гірський перевал — критичну оцінку людиною вже пройденого життєвого шляху. Проте мети досягають сміливі, відповідальні, творчі люди, які не спиняються на досягнутому. Такий філософський зміст наведених рядків. Отже, філософія завдяки найвищій мірі загальності знання, яким оперує, може виконувати функцію інтерпретатора-перекладача символічно-образної мови на мову понять.

Глибокий філософський зміст містять художні образи, наприклад, у таких рядках поезії Т. Шевченка: «*Минають дні, минають ночі / Минає літо, шелестить / Пожовкле листя, гаснуть*

*очі, / Заснули думи, серце спить, / І все заснуло, і не знаю, / Чи я живу, чи доживаю, / Чи так по світу волочусь, / Бо вже не плачу й не сміюсь...».* Пропонуємо їх самостійно проаналізувати.

Отже, знання про світ існує як на образному, так і поняттєвому рівні. Образний — це знання окремих, індивідуальних предметів, явищ без виокремлення в них загальних, істотних рис, які стосувалися б певного роду чи класів предметів. *Поняття* — форма думки, що містить спільні істотні ознаки не одного предмета, явища, а цілого класу, ряду предметів, явищ. Як уже зазначалося, філософія має здатність перетворювати зміст смисло-образів і символів культури у мову понять, проте залишається поняттєвим знанням, яке виражає ставлення людини до дійсності й виявляє акумульовану в соціальному досвіді найвищу міру узагальнення.

Соціальний досвід закарбовується в свідомості у формі системи поглядів на світ, у якій особливе місце належить питанням, що узагальнюють ставлення до світу: як жити? Хто Я? Навіщо Я є? З позиції філософії, становлення поглядів на світ як ціле здійснюється у формі *світосприймання* як сукупності уявлень про світ, *світобачення* як сукупності поглядів людини на світ на основі світосприйняття, *світорозуміння* — логічного пояснення світу на основі світобачення. Такий систематизований комплекс поглядів дістав назву *світогляду*. Жодна конкретна наука, маючи завдання проникнути в сутність явищ через відкриття їх закономірностей, не ставить питання щодо формування поглядів людини на світ як такий (погляд — це результат пізнання та оцінки, що відтворює ставлення до природних і соціальних речей, явищ). Таке завдання здійснює філософія завдяки важливій особливості софійного (філософського) знання — світоглядності. На рівні окремої людини світогляд може бути виражений у таких означених вище формах як світосприйняття, світобачення, світорозуміння. Ці форми водночас становлять структурні складові світогляду та є підвалиною поглядів, що включають логічно-раціональний компонент, волю, віру, почуття, оцінку, інтуїтивно-несвідоме ставлення до дійсності. Погляди існують у вигляді оцінок, ідеалів, принципів, переконань, життєвих програм тощо, які забезпечують цілісне сприймання дійсності й стають основою вибору свого місця в світі. Змістове наповнення поглядів здійснюється через природничо-наукові знання, соціально-політичні, економічні, знання в царині моралі, мистецтва, релігії тощо. Зрештою світогляд постає як *система поглядів людини на світ та її місце в ньому*.

Кожна історична доба має свою специфічну систему поглядів на світ. Тому існує світогляд доби Середньовіччя, Нового часу, доби Просвітництва, Романтизму тощо, а філософія в теоретичній формі виражає світогляд конкретної історичної доби, а то й окремого народу. В історичному сенсі виокремлюють такі три типи світогляду: міфологічний, релігійний, філософський.

Особлива роль у формуванні культури належить міфологічному світогляду як системі образного знання про світ, що виражене сукупністю міфів. Річ у тім, що його становлення пов'язане з формуванням моделей сприйняття світу в різних культурах і з творенням символіки, що заклала основи національних культур. Міф належить розглядати як *специфічне знання у формі оповіді чи образу, що співвідносяться з певними віруваннями людини або спільноти. Він завжди виражає основоположні прагнення та потреби.* Це дає підстави стверджувати, що люди в кожну історичну добу живуть у двох реальностях: міфологічній та емпіричній. Образи міфу завжди несуть у собі закодовану модель ставлення людини до світу, тобто образи міфу виконують роль програми дій і оцінок людини щодо світу. Візьмемо, наприклад, давньогрецький міф про Едіпа: Оракул провістив фіванському правителю Лаю, що його вб'є власний син. Коли народився син, правитель наказав пробити йому ступні й залишити в горах на поживу звірам. Проте раб пожалів дитину й віддав пастухові, а той передав бездітному коринфському цареві, який назвав хлопця Едіпом. Коли Едіп став юнаком, оракул з міста Дельфи застеріг його: «Уникай своєї батьківщини, бо станеш убивцею батька і чоловіком власної матері». Едіп, думаючи, що коринфський цар — його батько, втік у Фіви. На роздоріжжі він зустрів чоловіка, і в бійці вбив його. У Фівах він здолав страшного Сфінкса, який пожирав людей. Вдячні фіванці обрали його царем і дали за дружину вдову царя. Від шлюбу народилися два сини й дві доньки. Згодом Едіп довідався, що вбив батька й одружився з матір'ю, тому він осліпив себе, а мати вкоротила собі віку. Загинули його сини та доньки. Цією оповіддю міф стверджує: доля людини наперед визначена і її не можна змінити. Крім того, цей міф містить важливу регулятивну норму: не можна одружуватися на кровних родичах, бо це тягне за собою нещастя.

З погляду внутрішньої міфологічної свідомості, міф жодним чином не є вигадкою й фантазією, він є актуальною конкретною реальністю життя. Міф не потребує жодних доказів, він байдужий до логічної суперечності й критичності мислення. Засобами міфологічного світосприйняття та тлумачення є все, що заснова-

не на чуттєвості: кольори, запахи, звуки, жести, форми поведінки тощо. Світовідчуття, через яке виражений цей світогляд, знаходить вияв у відповідних діях. Через дію у формі ритуалу переживається єдність «людина — світ». Ритуал є специфічним способом поновлення певного життєвого порядку через сукупність дій із залученням до співдії вищих сил. У ритуалі, що зазвичай супроводжується споживанням рослин і тварин, людина переживає цілість буття, зв'язок усього з усім. У ньому відведено місце людині, тваринам, рослинам. Ритуал здійснюється регулярно як необхідна умова поновлення світового порядку та приурочений до різних важливих для життя спільноти подій. Через ритуали від генерації до генерації передаються зразки, способи ставлення до світу. У переживанні єдності людини та околу усвідомлюється сенс, мета життя, позаяк воно виражає прагнення бути в гармонії зі світом, переконує, що вищі сили допомагають упорядковувати дійсність.

Означена вище єдність людини та світу, характерна для традиційного суспільства, знайшла своє вираження в «солярно-зодіакальному» світогляді наших пращурів. Так, календар русичів дохристиянської доби був пов'язаний з «астрономічними ритмами небесних світил», уявленнями про священний простір і «був основою всього трудового і ритуального життя»<sup>1</sup>. Підвалиною цього світогляду було уявлення про творчу космічну силу Бога-Дажбога та сам факт святості творення Світу як першовпорядкованості хаосу. Як оповідає «Велесова книга» (ми тут не вдаємося до полеміки з приводу автентичності книги, а розглядаємо її як текст, що виражає язичницьке світосприйняття) у небесній «безодні повісив Дажбог Землю нашу, аби тая удержана була»<sup>2</sup>. Згідно з думкою румунського дослідника М. Еліаде, акт творення світу — це «вихідна точка», яка визначає логіку наступного творення простору, що сприймається людиною традиційного суспільства як священний. «Щоб жити у Всесвіті, останній має бути створений, бо жоден із світів не може зародитися з хаосу однорідності й відносності не священного простору. Відкриття або створення вихідної точки — центру — рівнозначне створенню світу»<sup>3</sup>. Подальше творення людьми власного життєвого про-

---

<sup>1</sup> Лозко Г. Рідна віра // Дивослово: Українська мова й література в навчальних закладах (Київ). — 1996. — Ч. 5—6. — С. 26—27.

<sup>2</sup> *Велесова Книга* — Волховник / літ. переклад, уклад. та коментар Г. Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — С. 99.

<sup>3</sup> Еліаде М. Священне і мирське // Еліаде М. Мефістофель і андрогін. — К.: Основи, 2001. — С. 13.

сторю, зауважує вчений, починається, так само, як і космічне, з «вихідної точки». Нею, зазначає дослідник, наприклад, у ведичному ритуалі освоєння територій був «вівтар вогню, присвячений Агні»<sup>1</sup>. Агні в давній Індії — бог вогню. У світосприйнятті індуїстів він уявлявся в формі вогню — це і жар вогнища, вогонь жертівника, домашнього вогнища, Сонця. Агні посідав чільне місце в індуїському пантеоні. Не останнє місце мало сприйняття вогнища і в наших далеких предків. Наприклад, у «Велесовій книзі» є такі слова: «Так відійшли сюди, і оселились огнищами на землі Руській»<sup>2</sup>. З «огнищем» як «вихідною точкою» пов'язаний в язичницькій Русі зміст однієї з головних універсальї життєвого світу спільноти, що має найвищу міру загальності — цією універсальєю є *правда*. Річ у тім, що, йдучи за М. Єліаде, «космонізація», чи то освоєння території через запалення святого «огнища», водночас означає, що на цій території діє встановлений Богом порядок, закон, у наших пращурів — це Пправа: «Пправа бо є невідомо уложена Дажбогом, а по ній, як пряжа, тече Ява»<sup>3</sup>. Усе, що діється в життєвому просторі (Ява) є виявом Бога-Дажбога, він є всім у всьому, все впорядковує й підпорядковує закону Пправи, яка поєднує життя теперішнє з Праотцями й Богами в єдину Правду: «Отож, молімось Богам, / щоб мали ми чисті душі / і тіла наші / і щоб мали ми Життя / з Праотцями нашими / в Богах зливаючись / в єдину Правду — / так оце єсть ми, Дажбожі внуки!»<sup>4</sup>.

Роль Правди в традиційному суспільстві є визначальною, позаяк вона перебуває в кореляційній відповідності зі звичаєм, традицією. На її основі формується інше наріжне уявлення життєвого світу спільноти, яке виражає універсальїя, що містить у собі моральнісний і правовий аспект та означена категорією *справедливості*. Звертаємо увагу на особливість язичницького світогляду наших предків, що виражена прагненням до впорядкування життєвого простору. Тут за справедливе тлумачиться все, що відбувається згідно з установленим Богом порядком. І навпаки — несправедливе — все, що йде всупереч усталеній звичаєм нормі. Отже, в традиційному суспільстві, якщо хтось наважився зламати узвичаєну норму, закон, його карають по справедливості, наприклад, «не хотів іти до бою, / а тікав до дому свого, / і уймали уди

---

<sup>1</sup> Єліаде М. Священне і мирське // Єліаде М. Мефістофель і андрогін. — К.: Основи, 2001. — С. 17.

<sup>2</sup> Велесова Книга — Волховник. — Д. 2а (4).

<sup>3</sup> Там само. — Д. 1, (4).

<sup>4</sup> Зазначимо таку особливість політеїстичного світогляду наших предків як пантеїзм — розчиненість Дажбога, богів у природі. Велесова Книга — Волховник. — Д. 1, (7).

його, / і мали давати будь-кому з греків, / як вола робітного»<sup>1</sup>, — зазначається у «Велесовій книзі».

У традиційному суспільстві встановлений плин життя сприймається так само невідворотно, як схід і захід сонця, зауважує представник критичного раціоналізму К. Поппер, характеризуючи племінне суспільство. Для дохристиянської спільноти звичаєві норми те саме, що й природний закон, бо це надана богами правда. Її розуміють як неминуче «корення «законам» чи «волевиявленню», які «правлять небом і землею» і які було закладено й «проголошено Богом-Творцем на початку». Проте «в разі якихось виключних обставин можна змінити навіть природні закони; що за допомогою магії людина подеколи здатна впливати на них; і що природні закономірності підтримуються каральними заходами так, начебто вони нормативні. Цю думку вдало ілюструє Гераклітів вислів: *«Сонце не переступить межю своєї стежі, інакше богині Долі, служниці справедливості знатимуть як знайти його»*<sup>2</sup>.

Звернемо увагу на своєрідність міфологічного світогляду, що виражена через особливості світосприйняття та мислення. Це: 1) нерозривна поєднаність людини і природи, людини та світу, що здійснюється через ритуал; 2) антропоморфізм (наділення речей, явищ, істот, сил природи суто людськими властивостями. Така особливість язичницького світосприйняття добре описана в «Лісовій пісні» Л. Українки); 3) анімізм (одушевлення речей і явищ природи); 4) для людини міфологічного світогляду не існує таких часових параметрів як минуле й майбутнє. Просторова точка, місце злиті з часом; 5) синкретизм мислення (думка злита з дією); 6) колове сприймання перебігу подій (подія, життя сприймалися за аналогією зі змінами пір року); 7) не усвідомлюється факт смерті (так, наші пращури в певний історичний період стан смерті сприймали як прагнення переходу до світу вищих істот і сил — Ірію (Вірію), краю брахманів, що знаходиться так далеко, що лише течія ріки може туди доправити людину. Тому померлого клали на пліт або човен і пускали *за водою*. Ідіома *«пійшов за водою»* закріпилася в українському мовленні в значенні «помер»). Вода сприймалася як посередник між щоденним світом і краєм брахманів. Вірування в Ірій, як край брахманів, знайшло вираження у звичаї на Великдень (наприклад, у центральній Україні) кидати в річку шкарлупки з крашанок,

---

<sup>1</sup> *Велесова Книга* — Волховник. — Д. 32, (4).

<sup>2</sup> *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. Том 1. / Перекл. з англ. О. Коваленка. — К.: Основи, 1994. — С. 75.

промовляючи: «Пливіть за тумани, де живуть брахмани»); 8) тотемізм (стан колективної (племінної) свідомості, за якого його члени мають переконання в своїй спільності, родинності з певною твариною, рослиною, явищами природи); 9) магія (сукупність дій, що ґрунтуються на вірі у вищі сили, що впливатимуть на вчинки та поведінку людей, тварин та на явища природи); 10) фетишизм (наділення надприродними властивостями речей природи та предметів людської діяльності). Ці особливості світосприйняття людини міфологічної доби лягли в основу формування системи символів національної культури.

У дохристиянському світогляді наших пращурів порядок життя та еталони взаємин і поведінки були тісно пов'язані з астрономічним календарем: тут цикли господарської діяльності вплетені у «свята Сонця, Місяця, Богів Сварога, Дажбога, Велеса, Світовида, Перуна, Лади, Мокоші, Роду, Долі, Колодія та ін.»<sup>1</sup>. Як стверджують дослідження аграрних традицій виробничої сфери, цей світогляд лежав в основі механізму відтворення господарської, морально-естетичної та соціальної системи на теренах України в дохристиянську добу. Календарно-циклічні способи господарювання, що набувалися «в процесі трудової діяльності, фіксувалися й формувалися в найпростішу систему традиційних обрядів і звичаїв, стаючи частиною господарчої і загальної народної культури»<sup>2</sup>. Таким чином, аграрно-виробничі традиції, обрядово-ритуальні магічні дії, природні цикли — усе разом сприймалось у єдності та взаємопов'язаності. Як зазначають дослідники, традиційний аграрний календар за своєю природою двоїстий, адже «за ритуально-магічними сценаріями вербального або конкретно-предметного змісту робили умовно-прогностичні передбачення й виконували раціональні дії підказаними природними явищами — поведінкою тварин, атмосферними осадами тощо»<sup>3</sup>. Отже, *іrraціонально-магічне ставлення до світу наших предків дохристиянської доби гармонійно поєднувалось з практично-раціональним способом господарювання*. Це поєднання виражене в такому духовному винаході людства, яким є культурна традиція.

Традиція у наш час постає для людини тією соціальною межею, краєм, що дає їй вчуття вічного, неперебутнього в нестрим-

---

<sup>1</sup> Лозко Г. Рідна віра // Дивослово: Українська мова й література в навчальних закладах (Київ). — 1996. — Ч. 5—6. — С. 28.

<sup>2</sup> Павлюк С. Аграрные традиции в производственной сфере образа жизни. (Постановка вопроса) // Традиции в современном обществе. Исследования этнокультурных процессов. — М.: Наука, 1990. — С. 91.

<sup>3</sup> Там само — С. 93.

ному потоці змін речей, урядів, політики, моди, шлягерів, курсів валют тощо. Адже без постійної можливості співвідносити себе, свій життєвий світ з тим вічним, що забезпечує культурна традиція, «людина ризикує загубити себе, втратити свій незмінний центр — своє «я» (що набуває смислу знову-таки у співвіднесеності з культурою): їй не буде з чим зіставити потік часу, що засмоктує та заковтує її, вона не знайде в собі тієї Архімедової точки опори, навколо якої вона змогла б зібрати саму себе, рятуючи від розпорошення на «дріб'язок справ»<sup>1</sup>.

Означений вище «солярно-зодіакальний» світогляд язичницької доби став підвалиною у формуванні специфічних рис українського національного світогляду. Ними є: а) переконання в існуванні Вищої сили, що все утримує та всім править; б) суб'єктивізм, що виявляється у формі сентименталізму, ліризму, естетизму; в) антеїзм, віра в особливу силу землі, яка виявна в любові до природи; г) індивідуалізм, зокрема виражений у низці чільних представників української еліти як прагнення до духовного усамітнення (Д. Чижевський); г) прагнення до індивідуальної свободи; д) намагання впорядкувати власний життєвий простір.

Філософія як теоретичний світогляд посідає особливе місце в національній культурі, що зумовлює синтез одних течій і вчень і є індиферентною до інших: одні вчення органічно поєднані з національною культурою, інші — ніби стоять осторонь від неї. Філософські вчення, які виражають особливості національного світогляду та ментальності, набувають статусу *національної філософії*. Так, позитивізм є виразом англійського світогляду та ментальності (розуміння філософії як позитивної науки, опертої на методи природничих наук було закладене ще новочасною філософією Ф. Бекона), прагматизм, як філософія здорового глузду, виражає специфіку американської ментальності й прагматичне ставлення до дійсності. Українська *«філософія серця»*, увібравши в себе визначальні риси національного світогляду, набула таких характерних особливостей: 1) репрезентує неоплатонічну філософську традицію; 2) її важливою рисою є кордоцентризм, який означає, що *серце* — *символ духовно-душевного центру людини, що зумовлює її думки, вчинки, діяльність*; 3) українській філософії притаманна екзистенційність, що виражена проблемою існування людини, спільноти, нації; 4) належить до філософського напрямку «мистецтво жити», а отже, має практичну спрямова-

---

<sup>1</sup> Давыдов Ю. Н. Культура — природа — традиция // Традиция в истории культуры. — М.: Наука, 1978. — С. 58.

ність. Свого класичного виразу вона набула у вченні Г. Сковороди. Подальшої розробки «філософія серця» дістала у вченні П. Юркевича, у якому «серце», як символ духовно-душевного центру, вміщує «стани душі напівсвідомі і несвідомі», воно виражає неповторність особи, є джерелом її душевного життя та вчинків. Мотив серця особливо виразно присутній у творах представників українського романтизму (П. Куліш, М. Гоголь, Т. Шевченко та ін).

Д. Чижевський, означуючи феномен національної філософії, зазначає, що вона може становити або «окрему філософічну систему»<sup>1</sup> на кшталт філософії Декарта, Спінози чи Гегеля, або ж поле характерних для конкретної нації смисло-образів і символів, що виражають зміст універсальї культури. Завдяки тим універсальям, що домінують у життєвому світі нації, народ прагне в той чи той спосіб осмислити себе в культурі та історії. При цьому зміст універсальї не конче має бути оформлений у категоріально-поняттєву систему. Національна філософія через символи та смисло-образи щонайповніше виражає життєві прагнення й соціально-історичні орієнтири нації та функціонує в культурі разом із іншими, хоча й органічно не спорідненими з духом національної культури формами життєдіяльності. Отже, до національної філософії можна підходити в двох вимірах: 1) у раціоналістичному, коли вона становить теоретичну систему, а її поняттєво-категоріальний каркас залишається відносно сталим у часовому плині епох; 2) у культурологічному, який виходить із органічної взаємопов'язаності філософії та національного світогляду. Він виражає універсальї життєвого світу нації в історично сформованих смисло-образах і символах культури й переводить їх зміст на звичний дискурсивному мисленню категоріально-поняттєвий рівень.

Практична спрямованість української філософії виражена тим, що смисли існування людини в міфо-образах і символах національної культури набувають етичної, етико-релігійної (Г. Сковорода, П. Юркевич), естетичної (український модерн — М. Бойчук, М. Сосенко, О. Новаківський, П. Холодний, П. Карманський, М. Семенко та ін.), соціально-політичної («Книга буття українського народу», «Хутірська філософія» П. Куліша, «Дух нашої давнини» Д. Донцова, праці В. Липинського та ін.) інтерпретації. Інтерпретація смислів існування бере той пласт сприйняття дійсності, моральних, соціальних засад життя, який виходить з переконання народу, що основою впорядкованості світу є Вища

---

<sup>1</sup> *Чижевський Д.* Філософія на Україні: (Спроба історіографії). — Прага, 1926. — С. 10.

сила (П. Куліш), яка все утримує та всім управляє. Це дає підстави інтерпретувати смисли буття з позиції універсалій культури й вічних моральних цінностей. Такі моральні цінності як особиста гідність, релігійна мораль, любов, самопожертва, вибір, свобода волі тощо є складовою автентичної української ментальності. Ці раціонально не пояснювальні духовні сутності визначають своєрідність і унікальність буття людини. Так, П. Куліш, описуючи народну мораль, зокрема зазначав, що їй притаманні такі шляхетні риси, як «делікатність і витонченість взаємин», почуття власної гідності. В українця помітне схиляння перед природою, згідно зі своєю національною психологією, він убачає в ній прояв Вищої сили й, упорядковуючи свій життєвий простір, підлаштовується під порядок у природі, який сприймає як закон, установлений Божистою силою. Українська духовно-культурна традиція вкорінена в таке сприйняття світу, а тому їй близький *неоплатонізм*. Переважно смисло-образна та символічна форма інтерпретації смислів буття здійснюється не лише в царині філософії, а й у поезії, літературі та мистецтві.

У підсумку зазначимо, що в тілі культури існують надбіологічні програми цілості світу, сприймання й ставлення до дійсності, які дістали назву *світоглядних універсалій*. У свідомості вони виявляються її базовими структурами у формі категорій і зумовлюють способи діяльності, поведінки та соціальних відносин. Формуючись у соціальному досвіді, універсалії визначають специфіку звичаїв, традицій національної культури.

На основі такої особливості софійного знання як найвища міра загальності філософія здатна виразити сутність універсалій культури у логіці понять. Адже зазвичай вони існують у соціальному досвіді у формі смисло-образів і символів культури. Соціальний досвід, що виражений у формі системи поглядів на світ як ціле та місце людини в світі, дістав назву *світогляду*.

Важливу роль у формуванні символів національної культури відіграв міфологічний світогляд, у якому домінантним постає нерозривна єдність людини та околу, людини та світу. Це стало характерною рисою «солярно-зодіакального» світогляду наших предків, який ліг в основу формування національного українського світогляду та ментальності, що й зумовило, зрештою, постання *національної філософії*, яка отримала назву *«філософії серця»*. Вона ґрунтується на *неоплатонічній філософській традиції*, має практичну спрямованість, адже в центрі її проблем — існування людини, спільноти, нації, що були актуалізовані добою Романтизму.

### *Рекомендована література*

1. *Войтович В.* Українська міфологія. — К.: Либідь, 2002. — 663 с.
2. *Горський В.* Історія української філософії. Курс лекцій. — К.: Наукова думка, 1996. — 286 с.
3. *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. — Луцьк, 2007. — 320 с.
4. Історія української філософії: Хрестоматія / Упоряд. М. Кашуба. — Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2004. — 354 с.
5. *Наливайко С.* Українська індоаріка. — К.: Видавництво «Світан-зілля», 2007. — 634.
6. Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г. та ін. Українські символи. — К.: Народознавство, 1994. — 140 с.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Який зміст несуть у собі світоглядні універсалії культури?
2. Дайте визначення філософії, центральним поняттям якого є світогляд.
3. Назвіть особливості українського національного світогляду.
4. Що таке національна філософія? Яку вона має назву і що ця назва означає?
5. Які філософські традиції найяскравіше представлені в українській національній філософії?
6. Назвіть характерні риси української національної філософії.
7. Чи може існувати філософія на рівні художніх образів?
8. Що таке практична спрямованість філософії і в чому її суть?

## Розділ 2

### ФІЛОСОФСЬКІ ШУКАННЯ ТА МИСЛЕННЯ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

*Логіка викладу. Міфологічні уявлення та християнська ідеологія. Історичні джерела філософського мислення. Народження філософії з духу епохи. Етичні роздуми. Висновки або вузлові проблеми.*

Київська Русь — перша східнослов'янська держава, у якій в межах духовної культури здійснювалися філософські шукання та відбувалося становлення вітчизняної філософської думки.

Історія вітчизняної філософської думки в річищі давньоруської культури пройшла в своєму розвитку певні етапи. Початковий період охоплює майже три століття, приблизно з кінця X до середини XIII ст.

Характер філософського мислення в цей період був зумовлений специфікою соціально-економічного розвитку Київської Русі, для якого характерне становлення системи традиційних (феодальних) економічних зв'язків. Процеси, що відбувалися в соціально-економічному житті Київської держави, позначилися і на характері тогочасної суспільної думки.

Природно, що панівним світоглядом стало християнство. Нові умови соціально-культурного та економічного життя Київської Русі виявили потребу в новій релігії. Спочатку було зроблено спробу створити, так би мовити, свою релігію, використавши традиційні світоглядні уявлення східних слов'ян. Після того як ця спроба зазнала невдачі, тривав пошук такої релігії, яка дала б змогу Русі вписатися в канву європейської культури. Ці пошуки, як відомо, завершилися хрещенням Київської Русі. А це означало, що східне відгалуження християнства, будучи офіційною релігією Візантійської імперії, стало також державною релігією Київської Русі та всього східноєвропейського регіону. Християнство сприяло зміцненню централізованої влади та утвердженню державності Київської Русі.

В історії розвитку суспільної думки доби Київської Русі виокремлюють три етапи. Перший, що охоплює період від зародження її до 70-х років XI ст., визначався значним успіхом держави в економічному та політичному житті, а також у сфері міжнародних відносин і розквітом духовності.

Великі ідейні зрушення відбулися в житті країни після запровадження на Русі в 988 р. християнства. Однією з провідних про-

блем цього періоду було теоретичне обґрунтування місця, яке посідає Русь серед інших європейських держав.

Другий етап — від 70-х років XI ст. до 20-х років XII ст. — позначився відображенням у суспільній думці соціальних розшарувань і суперечностей. У цей період, як і у всій Європі, в розвитку духовного життя переважають два мотиви: занепокоєння майбутнім нашої державності перед реальною загрозою іноземних завойовників і зростання відцентрових сил у суспільно-політичному житті.

Третій етап розпочався в другій чверті XII ст. і тривав приблизно до середини XIII ст. Результатом відцентрових сил, який був уже започаткований на попередньому етапі, стало утворення майже 15 відносно самостійних князівств. За розвитком економіки й культури вони були на рівні передових країн Європи. Однак феодалська роздробленість та усобна політика окремих князівств послабила обороноздатність держави, що й призвело до загибелі Київської Русі як держави європейського типу під час навали азійських орд Батия.

Кожний період у розвитку духовної культури, в межах якої відбувалось становлення філософської думки, має як загальні риси, так і свою специфіку.

Провідне місце в культурі цієї доби посідала релігія. Це зумовило її вплив на всі сфери духовного життя, зокрема й на філософське мислення та шукання. Результатом цього впливу стала ієрархічна будова культури загалом. Наприкінці XI ст. ще відчутні «тертя» між християнським та слов'янським міфологічним світоглядом. З філософського погляду, язичницький світогляд відрізняється від християнського: а) язичницький світогляд не виділяв людину з природи; б) язичникам був притаманний пантеїзм (*Бог = Природі*), тобто це можна порівняти з психологією дитини-немовляти; в) язичництво як міфологічний світогляд переріс у релігію самодостатнього космосу, який є надісторичним; г) язичництво — це нерозривність зі світом вічного кругообігу природи; г) політеїстичне поклоніння стихіям, тотемам та культ предків як принцип соціальної детермінації; з усього пантеону давніх слов'ян особливо виділяється культ «рожаниці» та «роду», їх можна вважати найдавнішими, якщо не одвічними культами; це зумовлює етимологічний зв'язок слів «рід», «породжувати», «природа», «нарід», і «рід» як культ давніх слов'ян, що історично йде за культом «рожаниці», можна назвати «прабогом» у тому значенні, яке запозичене з іранських мов. Слово «Бог» у мові давніх слов'ян з'явилося набагато пізніше від слова «рід» — це пе-

рсоналіфікація та уособлення родових відносин, а тому культ роду і ще давніший культ «рожаниця», без сумніву, належать до джерел становлення духовності нашого народу; д) язичництво також ґрунтується на визнанні астральної залежності<sup>1</sup>.

На протигагу міфологічному світогляду язичників, християнська концепція всесвіту побудована на таких засадах: а) зміщуються акценти з натуралістичної рівноваги, що характерна для язичницького світогляду, на напружене протистояння духу та матерії; б) у світі загалом і в людині зокрема відбувається боротьба двох протилежних начал, які ототожнюються з Богом і дияволом, душею й плоттю, добром і злом; в) примат духовного творить моністичну об'єктивно-ідеалістичну картину всесвіту, всім править дух, а тому в християнстві й філософії Середньовіччя поновому ставиться проблема творчості, а саме: в античності творцем міг бути тільки колектив, поліс, окрема ж людина творила остільки, оскільки вона розчинялась у колективі, за Середньовіччя творцем стає суб'єкт, персона, або Бог; в античності саме «творіння» є не що інше, як упорядкування, гармонізація космосу, слідування космосу, тобто гармонізація хаосу; в християнстві вперше започатковується сам акт творення з нічого; на місце міфологічних уявлень про циклічність часу вводиться його тривимірність — минуле, сучасне, майбутнє; творчість постає як свобода на протигагу міфологічному слідуванню космосу; власне, уперше з'являється поняття історії та її розуміння (Аврелій Августин), адже космос вічний, надісторичний, самодостатній, а тому історії як такої не існує; місце ідеї вічного кругообігу посідає ідея векторного розвитку — від «створення світу» до «кінця світу»; звідси й людську історію поділяють на дві ери: дохристиянську, як передісторію, і християнську, власне історію (цю саму ідею запозичив згодом К. Маркс і наповнив її класовим змістом); г) у християнській ідеології людина привертається до моральної відповідальності, вона повинна зробити свідомий вибір між двома силами, її життя причетне до світового універсуму, її доля стає частиною світової долі.

Таким чином, проаналізувавши відмінність міфологічних уявлень язичництва від християнської ідеології, слід виокремити одну

---

<sup>1</sup> Давні пам'ятки не раз згадують про Рід та Рожаницю як про богів, але не окреслюють їх значення, — указує митрополит Іларіон. Рід — це бог долі. Доля, талан, суд — присуд. І порівняйте приказку: «Так йому й народу (з давнього Роду) написано». А Рожаниці — богині людської Долі, як грецькі Мойри чи латинські Парки, це феї, що з'являються при народженні дітей (Див.: Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст. реліг. монограф. — К.: АТ «Обереги», 1992. — С. 114).

характерну деталь: упровадження в 988 р. християнства не є основною причиною економічного, політичного й культурного розвитку давніх слов'ян, а навпаки, їхній культурний стан був тією можливою матеріальною основою для прийняття християнства. А тому глибинним джерелом філософських ідей у Київській Русі були, безумовно, світоглядні уявлення стародавніх слов'ян, народна культура. Другим джерелом філософського мислення й шукань є вчення раннього християнства, елліністична філософія, надбання духовної культури Візантії та Болгарії, де провідне місце посідала Біблія.

Історія свідчить, що християнство на Русі від початку поширювалось як офіційне віровчення. Своєрідність ситуації полягала в тому, що державне об'єднання, феодалізація суспільства та запровадження християнства відбувалися майже водночас. Ідеологічне протиборство між християнською ідеологією та міфологічним світоглядом сприяло розвитку діалогу між офіційною доктриною та релігійно-міфологічними уявленнями східних слов'ян. Запровадження християнства відповідало вимогам часу й сприяло зміцненню державності, що, своєю чергою, зумовило деякі особливості філософування за часів Київської Русі.

Філософська думка в цей період розвивалася в межах християнського віровчення. Потреби суспільно-політичного життя держави зумовлюють характер філософського мислення. Це замкнутість на християнській догмі й потреба в обґрунтуванні державної політики, що зумовило своєрідність її тематики, де знаходять місце й проблеми, пов'язані з філософським обґрунтуванням політики. Саме тому у філософському мисленні й шуканнях привертають увагу історіософські проблеми. Світова історія, місце, яке посідала Київська Русь серед інших європейських держав, — ось тема і сенс людського життя. Тому третім джерелом філософської культури Київської Русі було зведення літопису. Наприклад, «Повість временних літ» постає не тільки як літературний твір, або наукоподібна хроніка, а й як одна з пам'яток філософської думки. Уже тут ми можемо знайти терміни «філософ» та «філософувати» (мається на увазі «Промова філософа» перед князем Володимиром).

Велике значення як джерела світоглядних ідей мали твори митрополита Іларіона, особливо його твір «Слово про Закон і Благодать» (написане між 1037—1050 роками), Климентія Смолятича «Послання», Феодосія Печерського «Слово про терпіння і любов», Кирила Туровського «Златоуст» і його «Притча про людську душу і тіло», Володимира Мономаха «Повчання», а також «Слово» і «Моління Данила Заточника».

«Слово о полку Ігоревім» — не тільки видатна пам'ятка, а й джерело філософських поглядів на етапі становлення нашої державності.

Філософські уявлення епохи знайшли естетичне відображення в образі Софії (Премудрості), де хрещення Київської Русі є прихід Софії, а будівництво Ярославом Мудрим однойменного величного собору в Києві — як зведення храму Премудрості. Софія — це джерело єдності вітчизняної й світової філософської думки, зв'язок з античністю.

Названі вище джерела дають підґрунтя для реконструкції сутності філософських поглядів Київської Русі.

Філософська думка Київської Русі була невід'ємна від книжного знання, а тому навчатися філософії означало збирати, подібно до бджоли, звідусіль книжну премудрість. Таким чином, філософ — це передусім книжник, але якщо філософ обов'язково книжник, то не кожний книжник гідний називатися філософом.

Можна стверджувати, що відразу по створенні слов'янської абетки Кирилом і Мефодієм кирилівське письмо проникло на Русь. Кирило та Мефодій є першими творцями філософської термінології в історії старослов'янської писемності.

Філософія ніколи не народжується неначе Паллада з голови Зевса. Вона завжди є результатом попереднього духовного розвитку. Філософія народжується з духу епохи. Тоді логічно постає питання про тип, характер і специфіку давньоруської філософії, оскільки вона виконує функцію самоусвідомлення культури Київської Русі, стає виразом духу її народу, втіленого в культурі.

Структурним її архетипом є, безумовно, християнська філософія в тому вигляді, як вона склалася в патристичній, а потім у специфічно візантійській традиції.

Питання можна сформулювати так: як вписувалася філософія в культуру Київської Русі? Для відповіді потрібно з'ясувати всі смисли, якими наповнювалося це питання у візантійській культурі, що продовжувала греко-античну традицію та активно вплинула на культуру Київської Русі.

Згідно з одним із найавторитетніших християнських авторів, Іоаном Дамаскіним (близько 675 р. — близько 753 р.), філософія є майже універсальною системою знань. «Джерело знань» — енциклопедична праця Дамаскіна, яка складається з трьох частин: «Діалектики», тобто роз'яснення логічних понять як інструмента теологічних диспутів, трактату «Про єресі», а також з вінця праці — «Точне пояснення православної віри». На початку «Діалектики» автор формулює предмет і призначення філософії в шести дефініці-

ях: 1) *філософія* є пізнання існуючого як сутнього, тобто пізнання природи існуючого; 2) *філософія* є пізнання Божого та людського, тобто видимого й невидимого; 3) *філософія* є турбота про смерть як спонтанну (довільну), так і природну. Адже смерть двоїста: по-перше, природна, тобто коли відбувається відокремлення душі від тіла; по-друге, довільна, коли ми зневажаємо життя теперішнє й пориваємося до майбутнього; 4) *філософія* є уподібнення Богові. Уподібнюємося ми Богові через мудрість, тобто через істинне пізнання блага, і справедливість, яка є адекватною віддакою кожному належного, а також через покірливість, яка є вищою від справедливості, коли ми творимо добро, яке ображає нас; 5) *філософія* є також мистецтво мистецтв і наука наук, тому що вона є основою кожного мистецтва, і саме через неї буває вимудруване будь-яке мистецтво і будь-яка наука; 6) *філософія* є любов до мудрості, але справжня Премудрість — це Бог, і тому любов до Бога є справжня філософія<sup>1</sup>. Теза про філософію як любов до мудрості сягає в античність, а друга — про Бога як справжню премудрість — бере свій початок у біблійській традиції.

Таким чином, усі шість визначень філософії дають змогу тлумачити її як єдність знання та моральної програми поведінки, не обмежуючи філософування лише абстрактним теоретизуванням. Тут ми бачимо, що філософія поділяється на «умоглядну» та «практичну», а також включає: богослов'я, фісіологію (вчення про речі видимі) і математику (арифметику, музику, геометрію й астрономію), а також етику, економіку («домострої») і політику. Філософія у Дамаскіна охоплює майже всі знання (за винятком «тривіуму» — логіки, риторики й граматики) і є одночасно любов'ю до Бога як до «істинної мудрості».

Саме поняття філософії та історичне призначення її є тим «підґрунтям», на якому можливе усвідомлення всієї культурної традиції Київської Русі та тенденцій її розвитку.

Для порівняння наведемо ще одне визначення філософії, характерне для цієї епохи: філософія, як пізнання божественних і людських речей, вчить, наскільки людина може наблизитися до Бога та як за допомогою діла стати образом і подобою Того, хто її створив<sup>2</sup>. Це визначення подібне до першого, але воно має суттєвий нюанс — філософія тут учить людину, як за допомогою справи порівнятися з Богом. Цей діяльний аспект є характерною ознакою шукання, яке передбачає знання про світ, людину та її історичну справу.

<sup>1</sup> Див.: Культура Византиї. Вторая половина VI—XII вв. — М.: Наука, 1989. — С. 41.

<sup>2</sup> Див.: Философская мысль в Киеве. — К.: Наукова думка, 1982. — С. 37.

Характерний також погляд на людину як поєднання душі й тіла, що зумовило розуміння її як вінця творіння, в якому Бог відтворив модель всесвіту як цілого. Такий погляд формується, безумовно, під впливом європейського середньовічного світогляду. «Створив Бог людину, — писав Іоан Дамаскін, — наче якийсь інший світ: малий у великому. Людина — це світ малий — адже він наділений як душею, так і тілом і є серединою між розумом і матерією, він пов'язує собою зриму і незриму, чуттєве і те, що тільки розумом осяжне»<sup>1</sup>. Творчість цього діяча візантійської культури першої половини VIII ст. визначила історико-філософську межу між патристикою та схоластикою.

Переклад візантійських творів не лише знайомив любомудрів Київської Русі з філософською культурою цієї держави, а й слугував важливим джерелом інформації про ідеї античної філософії, на ґрунті осмислення якої безпосередньо формувалася візантійська філософська думка.

Найвідомішими на Русі серед античних мислителів були Арістотель і Платон. Уже в збірці «Пчела», крім цитат з «отців церкви», містилися уривки, що приписувалися Плутарху, Діогену, Сократу, Піфагору, Арістотелю, Епікуру.

Перекладні твори, які поширювалися в культурі Київської Русі, органічно впліталися в неї як історичний чинник, що поряд з оригінальними давньоруськими пам'ятками визначав реальний зміст і спрямування вітчизняної філософської думки.

Чільне місце в розвитку духовної культури Київської Русі посідали візантійські твори, але вони аж ніяк не свідчать про начебто «несамостійний», учнівський характер давньоруських мислителів. Більше того, вражає зазначений дослідниками факт — дивовижно короткий термін «учнівства» давньоруських любителів мудрості. Не пройшло багато часу після запровадження християнства в Київській Русі, як було написано «Слово про Закон і Благодать»<sup>2</sup> митрополита Іларіона. Це перший самостійний твір і результат філософського шукання та мислення, що відповідав актуальним потребам соціально-політичного розвитку держави.

Іларіон виходив з переконання, що «закон» і «благодать», тобто Старий заповіт і Новий протилежні й заперечують один одно-

<sup>1</sup> Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1969. — С. 625.

<sup>2</sup> Так заведено коротко називати твір, що має більш розгорнуту назву: «Про закон, Мойсеем даний, і про благодать та істину, що були Ісусом Христом, і як закон одійшов, а благодать і істина всю землю сповнили, і віра на всі народи поширилась, і на наш народ руський. І похвала кагану нашому Володимирі, що ним охрещені ми були». Назва відбиває і зміст твору, і його композицію, що складається з трьох частин: 1) «про закон і благодать», 2) про значення християнства для Русі, 3) похвала князям Володимирі та Ярославу.

го. Старий Заповіт — це «дітоводитель ко Христу», але не сама істина, вона виправдовує, але не рятує.

Закон, на його думку, розмежовує народи, підносячи одних і принижуючи інших, він свідчить про рабський стан людства.

Інша справа — істина. Вона універсальна, усепоглинаюча й через це тотожна благодаті, яка знімає однобічність закону, і, як сонце, однаково світить усім людям, усім «язикам».

Закон був надбанням іудеїв, благодать же дарована всьому світу, і в цьому відмінність Старого Заповіту від Нового.

Істина вища від тимчасової користі, вища від самого людства, вона зумовлює «животворяще» буття, породжує спасіння.

У контексті відносин Київської Русі з Константинополем таке осмислення євангельської доктрини набуває конкретного політичного значення, висуває на перший план незалежність і самобутність Київської держави, а також усіх держав. Віднині немає обраних, а є рівні, є такі, які ще залишаються в полоні рабства, і ті, які пізнали істину, зробилися «новими людьми» (християнами), набули нових ідей відносно призначення та цінностей людини.

Іларіон був проти зведення благодаті до рівня закону, перетворення християнства на засіб поневолення людства.

Учення Христа, на його погляд, звільняє від будь-якого гніту, в тому числі й релігійного.

*Закон плодить страх, істина народжує впевненість.*

Під впливом культурно-історичних традицій, моральних норм християнства формувалися основні моральні вимоги, ціннісні орієнтації та моральні ідеали ранньохристиянської ідеології. Особливий вияв це знайшло в таких несхожих між собою, однак єдиних за етичною спрямованістю творах, як «Слово» Кирила Туровського (ідея морального смислу свята як долучення до вічного світового кругообігу), «Апокрифи» (особливо «Бесіди трьох святих» і « Ходіння Богородиці по муках», «Шестоднев» Іоана Екзарха Болгарського. Тут проводиться ідея виведення морального закону з акту творення світу Богом. Так само ідею гріха (моральної відповідальності людини) подано в «Шестидневі» (хоча значно суворішу її інтерпретацію дають, наприклад, «Слово про Закон і Благодать» і слово «О казнях божих» Феодосія Печерського).

Великий вплив на подальший розвиток етичної думки давньоруських авторів мала ідея очищення світу, зокрема за допомогою людського діяння, яка проводиться в «Шестидневі». Тут міститься не лише імперативне подання основних моральних принципів, а й їх конкретне особистісно-практичне втілення.

Таким чином, для етичної думки Київської Русі цілком природною була проекція на теоцентричне світосприймання.

У темі «Філософські шукання та мислення доби Київської Русі» можна виокремити деякі вузлові проблеми. Назвемо їх.

1. Духовна культура загалом і філософія, як її жива душа, зокрема, ґрунтуються на міфологічному та релігійному типах світогляду. Порівняння характеру вітчизняної духовної культури до і після запровадження християнства свідчить, що можна говорити про наявність «релігійної міфології», тобто про своєрідний період між вказаними типами (те, що Гегель називав «релігією свободи»). Адже «релігізуюча міфологія» — це культ тих богів, пантеон яких прагнув створити київський князь Володимир Святославич.

Сприйняття візантійської, а через неї античної культури слід характеризувати як «слов'янську редакцію» (вислів Д. С. Ліхачова), вітчизняної культури під час перенесення її на новий ґрунт. Це перенесення відбувалося на основі двох взаємодоповнюючих моментів: обґрунтування трансформує ідею; ідея трансформує обґрунтування.

Слід усвідомити загальну єдність духовної традиції й те, що ми можемо назвати власне філософією Київської Русі, відшукуючи останню не в пам'ятках, а в ідейній канві світогляду їх творців, у тому, як та чи інша ідея обґрунтовувалася.

2. Єдність і відмінність світогляду від філософії в духовній культурі Київської Русі. Не слід ототожнювати світогляд і філософію. Світоглядні ідеї — це ще не філософія. Філософія — це форма теоретичного розв'язання світоглядних проблем, можна сказати, філософія є культура теоретичного розв'язання світоглядних проблем. При цьому слід пам'ятати, що в самій філософії простежуються певні етапи генези філософських ідей, систематизація та самореалізація їх, або, за Арістотелем, ентелехія.

3. Одна з характерних рис філософування періоду Київської Русі — універсалізм, що зумовлює перевагу колективного над індивідуальним, «соборного» начала над особистим. Другою характерною рисою була перевага в ній етичних проблем, коли вчинки людей осмислювалися крізь призму одвічного конфлікту добра і зла. Не буде помилкою, якщо філософські шукання та мислення цієї доби ми узагальнимо до того, що можна було б назвати «проблема — образ»:

а) проблема: що є філософія? — образ Софії Премудрості; б) проблема буття всього світу — образ всесвіту; в) «відкіль суть і пошла Руська земля» — образ історії; г) що є людина? — образ людини.

Отже, культура Київської Русі — важливий етап у розвитку філософської думки в Україні.

### *Рекомендована література*

1. *Аверинцев С. С.* Философия VII—XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII—XII в. — М.: Наука, 1989. — С. 36—38.
2. *Горский В. С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. — К.: Наукова думка, 1988. — 215 с.
3. *Горський В. С.* Нариси з історії філософської культури Київської Русі (серед. XII — серед. XIII ст. — К.: Наукова думка, 1993. — 163 с.
4. *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси XI—XIII. в. — К.: Лыбидь, 1981. — 158 с.
5. Історія філософії на Україні: у 3-х т. Т. I. — К.: Наук. думка, 1987. — 400 с.
6. Київ в історії філософії України. — К.: КМ Academia; ТОВ Університетське видавництво «Пульсари», 2000. — 264 с.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Які особливості міфологічних уявлень східних слов'ян?
2. Які ідейні зрушення відбулися в житті країни після запровадження на Русі християнства?
3. Чим з філософського погляду відрізняється язичницький світогляд від християнського?
4. Як визначали філософію київські книжники?
5. Назвіть основні філософські пам'ятки доби Київської Русі.

Розділ 3  
ІСТОРІОСОФСЬКА ДУМКА УКРАЇНИ  
В КОНТЕКСТІ ВИБОРУ МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ

*Логіка викладу. Київська Русь і сила відчуження. Ісихазм, очидовілі, ересі. Ніл Сорський та ідеологія церковної автономії. Франциск Скорина та ідеї Відродження.*

Україна за доби Київської Русі мала всі передумови, з яких на Заході в ті часи сходили перші паростки свободи, її церква була незалежна від держави, а сама держава децентралізована. Тут не було не тільки імператора (царя), а й короля (або великого князя), який міг би зазіхати на владу над церквою. Церква не змішувалася з державою й височіла над нею. Тому вона могла зажадати від носіїв князівської влади підпорядкування деяким ідеальним основам не тільки в особистому, а й у політичному житті.

Важливий і інший момент. Князь у Київській Русі не мав усієї повноти влади. Він змушений був ділити її між боярами, дружиною та вічем. Уже сам по собі розподіл влади давав більше можливостей особистій свободі. У Київській Русі, так само як і на Заході, були не менш сприятливі умови для розвитку особистої й політичної свободи.

Фатальною особистістю для розвитку Київської Русі була така історична постать як Андрій Боголюбський (1111—1174), політичне надбання колонізації Верхнього Поволжжя. Сам А. Боголюбський був представником нового політичного типу. Батько його — Юрій Долгорукий, один з молодших синів Мономаха, який перший відособився в окреме князівство. Це той самий Андрій, що нишком вивіз із Вишгорода (точніше, украв) привезену з Греції чудотворну ікону Божої Матері<sup>1</sup>, яка потім стала головною святиною Суздальської землі, в 1579 році після страшної пожежі ікона віднайдена в Казані, а згодом була перевезена до Москви; це той самий Андрій, який вирушив на Київ під гаслом — «на Русь!».

1169 року Андрій Боголюбський зі своїми союзниками взяв Київ приступом: «списом» і «на щит» та пограбував його. Переможці, за розповіддю літописця, не пощадили нічого в Києві — ні храмів, ні жінок, ні дітей. Але Андрій, узявши своїми полками Київ, не поїхав туди, щоб там осісти, де правили його батько та

---

<sup>1</sup> Ікона Божої Матері (російське православ'я називає її Казанською, в українському її називають — Вишгородською) — є копією з чудотворної Влахернської ікони, яку написав святий апостол і євангеліст Лука.

дід, а «щоб понизити та зруйнувати столицю України» (М. Возняк). Молодшому брату Глібу віддав він Київ.

Ніколи ще не було такої біди з «матір'ю міст руських». Пограбування Києва «своїми» було різким проявом його занепаду.

Андрій Боголюбський силою змусив визнати себе великим князем всієї Руської землі. Таким чином, князівське старшинство, відірвавшись від місця, набуло особистого значення, тобто відокремило звання великого князя від великокнязівського Київського столу. Така діяльність була спрямована на здійснення перевороту в політичному ладі Київської Русі. До того єдина Київська держава поділилась на дві частини: Північно-Східну, яка згодом стала васалом золотоординського хана, та Південно-Західну, яка була приєднана до Литовської держави.

Образ і діяння Боголюбського порушують одне питання: чи керувався він доволі обміркованими планами у напрямі самодержавства, чи лише інстинктом самодурства? Невідомо. Як би там не було, поважний російський історик В. Ключевський твердить, що «в особі князя Андрія великорос вперше виступив на історичну арену і цей виступ неможливо визнати вдалим»<sup>1</sup>.

За такі політичні прагнення Андрій поплатився життям. По його смерті в Суздальській землі розпочалася така міжусобиця, яка за своїм перебігом не в усьому була схожа на південну: вона ускладнилася тим, чого не знали раніше на півдні, де місцеве населення доволі байдуже ставилося до князівських чвар. Боролися й поборювали один одного князі та їхні дружини, але не землі (боролись Мономаховичі з Ольговичами, а не Київська або Волинська земля з Чернігівською). У Суздальській землі місцеве населення брало діяльну участь у чварах своїх князів, діяло енергійніше й значно жорстокіше від них. Так чинили Ростов і Суздаль проти Володимира. Ця боротьба охоплювала все суспільство згори донизу й поділила його горизонтально, а не вертикально: на одному боці стали обидві місцеві аристократії, старша дружина та верхня верства населення старших міст, на іншому — їхнє нижче населення вкупі з передмістям, яке мало чисельну перевагу. Таким чином, політична перевага верхніх класів — характерна риса старої Київської держави — тут, у Суздальській землі, втратила свої матеріальні й моральні підвалини.

Помітний приплив колоністів, переважно вихідців з нижчих класів (тобто смерди та холопи), які виривалися з південнорусь-

---

<sup>1</sup> Ключевський В. О. Сочинения: в 9 т. — М., 1987. — Т. I. Курс русской истории. — Ч. I. — С. 325.

ких земель і тікали на північ, неминуче викликав антагонізми між низами та верхами. Цей антагонізм і був прихованою пружиною вже не князівської усобиці, а соціальної боротьби в суспільстві, у державності і в народі, який щойно постав через злиття південноруських колоністів з угро-фінськими туземцями й значним домішком татарської крові. Саме тут, у Суздальській землі, почав складатися інший політичний устрій — відмінний від Києва, інший, охлократичний метод організації суспільства, інша взаємодія верхів і низів, держави й громадянства — тих, які правлять, і тих, ким правлять. Те, що великороси — народ, який відрізнявся від українців, різко виявилось вже в XII ст., це відчули на півдні дуже швидко. Проте сама неприязнь жителів на початку, напевно, мала не етнографічну або територіальну, а, швидше, соціальну основу: південноруським князям і старшій дружині прикро було за смердів і холопів, які виривалися з їхніх рук і втікали в північне залісся; останні, зрозуміло, віддячували відповідними почуттями як колишнім, так і тепер уже своїм боярам і «лепшим» людям.

З поділом політичним, а потім і церковним, усе більше стали розвиватися етнографічні відмінності, що й спочатку були вже доволі помітними, і «дві руські народності» в XIII—XIV ст. уже цілком відокремились одна від одної, сформувавши різні культурно-національні типи.

Із завоюванням татарами Московської держави вона опинилась у ролі васала Золотої Орди, а іго як таке, розпочавшись спустошливим набігом Бату-хана, швидко закінчилося побратимством Олександра Невського із сином завойовника Сартаком і військовою допомогою самому Бату в боротьбі за владу.

Сам Олександр Ярославович (1220—1263) став великим князем Володимирським у 1252 році, тобто фактичним правителем усієї Північно-Східної Русі. Не раз їздив він в Орду. Саме він започаткував ту політику, яка була продовжена його спадкоємцями на Московському престолі й привела до створення сильної централізованої держави. Його син Данило Олександрович став засновником династії московських князів. Його внуки, Іван Данилович Калита (?—1340), як прямий нащадок військово-політичного союзу з Ордою, зміцнив і підняв роль Москви серед інших міст. Він перший отримав «ярлик» на право збирання данини з усіх князівств для Орди. Суттєву роль тут відіграло й те, що Іван Калита зумів укласти союз не тільки з Ордою, а й з церквою та переніс митрополію з Володимира до Москви. А вже після цих подій всі зовнішні війни останньої проходили під знаменами Зо-

лотої Орди, а всередині відбуваються суто феодальні чвари: Москва в союзі з золотоординцями чинила розправу в Твері, Суздалі, боролася з Новгородом.

«Іго» — а кожне князівство карбувало власні гроші, кожний князь утримував власну дружину і в жодному російському місті не було татарських гарнізонів. «Іго» — а татарські мурзи віддавали своїх доньок за синів бояр, женили на боярських дочках і з задоволенням приймали заступництво князів московських. Данина, яку збирала Золота Орда, — звичайна плата васала сюзерену за оборону зовнішніх кордонів, яку неухильно виконувала Орда.

Спілка з Ордою, а не «іго» Орди, військово-політична угода з нею визначила особливий шлях Росії. Деспоти Сходу виявились їй ближчими й зрозумілішими від цехових і міських об'єднань Європи. Російське православ'я, озброївшись татарськими шаблями, проводило свій месіонізм спочатку на Сході, у Сибіру, а потім і на Заході. І сьогодні про це говорять як про те, що Росія «відкрила» великі простори за Уралом, які згодом увійшли (як завжди «добровільно») до складу Російської імперії. Росія ніколи не відчувала тісноти. Було куди втікати, було де носити кайдани, було куди розширювати свої володіння, що вона й робила з успіхом на Сході та Заході.

Наприкінці XIV ст. «собирательская» політика Москви увінчалася великим військовим успіхом. Куликівська битва 1380 року була генеральною перевіркою доцентрових сил і переломним моментом у боротьбі Москви за свою незалежність, в утворенні великої централізованої держави. Через шість століть «собирательскую» політику Москви продовжив Ленін, який після революції 1917 року відновив армію. Нехай це вже не та, російська золотопогонна, а своя, червона, це не так важливо. Важливіше те, що це вже армія. Ленін, відновивши армію, продовжив у нових історичних умовах справу Москви, справу Івана Калити.

Розгром татар та особиста відвага князя Дмитра були надзвичайно високо оцінені в народі. Куликівська битва прирівнювалась до Льодового побоїща. Відтоді переможець до свого імені додав прізвисько Донський. Незважаючи на те, що через два роки Москву було пограбовано й спалено ханом Тохтамишем, моральна перевага була на боці Дмитра Донського (1350—1389). На вершині загальноросійського морального піднесення Москва остаточно стверджується як центр російської державності та основа формування національної ідеї. Відтоді росіяни почали вбачати у військовій силі єдиний гарант свободи. Більше того, вони винесли з феодальних відносин не стільки прагнення до свободи, скі-

льки до захисту, який можливий тільки при сильній централізованій владі. Ось тому, не будучи під ігом власних феодалів, росіяни стали рабами своїх же магнатів. Звідси можна зробити ще один висновок: там, де шукають захисту, знаходять сильну особистість, там, де шукають причину, знаходять ворогів.

Так зване іго ще не було кінцем свободи. Свобода для Росії загинула лише після звільнення від татар. Тільки московський цар, як спадкоємець ханів, міг перемогти всі суспільні сили, які обмежують самовладдя.

Є ще одна область у середньовіччі, коли вплив татарства відчувався щонайсильніше: спочатку це майже цятка на карті, потім пляма, яка все розпливається і за два століття вже покриває всю східну частину Русі. Це — Москва, «собирагельница» землі російської. Вона зобов'язана своїм піднесенням передусім татаро-філської та зрадницькій політиці своїх перших князів й особливо їхнім нащадкам. Завдяки цій політиці вона забезпечила мир і безпеку своїй території. Вона зманивала до себе митрополитів, а згодом присвоїла собі старе історичне ім'я: Русь. Згадаймо, що Андрій Боголюбський йшов на Київ як на Русь.

На самій московській землі впроваджуються татарські порядки в управлінні та збиранні данини. Не ззовні, а зсередини татарська стихія опанувала російською душею, проникла в її плоть і кров. Це духовне монгольське завоювання йшло паралельно з політичним падінням Орди й піднесенням Москви. Росія ставала суцільною Москвою, а Москва — суцільною Росією, тобто одноманітною територією централізованої влади. А це вже була найкраща передумова для азійського деспотизму.

Московський цар прагнув панувати над рабами й не вважав себе пов'язаним законом. Східний деспот, не пов'язаний законом, пов'язаний тиранією, особливо релігійною. Церква, яка найбільше сприяла зростанню могутності та успіхам царської влади, перша за це поплатилася. Митрополитів призначав цар, він їх у будь-який час і усував. У церковних справах воля царя була вирішальною.

Усі верстви населення були прикріплені до держави службою або тяглом. Людина вільної професії була явищем немислимим у Москві, якщо не враховувати розбійників. Київська Русь знала вільних купців і ремісників. Кріпацька неволя селян у Московській державі набувала поширення в той самий час, коли вона вже відмирала на Заході. Згодом кріпацтво перетворилося на чисте рабство.

Процес історичного розвитку Московщини був протилежний західноєвропейському: це був розвиток від свободи до рабства.

А найголовнішим було те, що рабство диктувалося не примхами державців, а новим національним завданням: створенням імперії на убогій економічній базі. Тільки за рахунок крайнього й відчайдушного напруження, залізної дисципліни, страшенних жертв могла існувати ця злиденна варварська держава, яка при тому ще й постійно розширювалася. Є підстави думати, що російський народ свідомо чи несвідомо свій вибір зробив між національною могутністю та свободою. А тому він і несе відповідальність за свою долю.

У татарській школі, на московській службі викувався особливий тип російської людини, який Григорій Федотов назвав московським типом. Він найміцніший і найстійкіший з усіх історичних типів. Цей психологічний тип є сплавом північного великороса з кочовим степняком, відлитий у форми осифлянського православ'я. Це прямий нащадок і результат військово-політичного союзу Олександра Невського з ординцями. Московська династія є цьому доказ. Найсуттєвіша його риса — міцність, витрималість, надзвичайна сила відірності. Невичерпна здатність до жертв була завжди головною ознакою московської людини. Нелюдською працею, витримкою, більше потом, аніж кров'ю, створювалася ця страшна імперія.

Вічна боротьба, яку вела Москва зі степом, була доволі дивною: ця боротьба була позбавлена ненависті. Зовсім не схожа на ту, яку Москва вела із Заходом. Оволодівши степом, Росія почала його любити, вона знайшла тут свою батьківщину. Волга, споконвіку татарська річка, стала її «матушкою», «кормилицей». Інколи здається, що сама Москва вже стоїть на Волзі. По суті, Азія передчувається вже в Москві. Москва — серце Росії, її любов. За що Росія так любить Москву? За те, що впізнала в ній себе.

Для жителів Московщини в цьому світі не було місця свободі, більше того, саме поняття «свобода» для московської людини є поняттям негативним, воно тотожне розпусті, «незаконності», безчинству. До сьогодні слово «свобода» подається як переклад з французького *Liberte*, але ніхто не може сумніватися в тому, що слово «воля» — наше. У чому ж відмінність волі й свободи для нашого сприйняття? Воля є передусім можливістю жити або пожити своєю волею, не утруднюючи себе жодними соціальними зобов'язаннями, не кажучи вже про якесь соціальне ярмо. Волю обмежують й інші люди, і світ. Вона панує або у втечі із суспільства на степові простори, за пороги, або у владі над суспільством, у насильстві над людьми. Свобода особиста немислима без поваги до чужої свободи, воля — завжди для себе. Вона не протилеж-

на тиранії, адже тиран є також вільною істотою. Розбійник — це ідеал московської волі, як Грозний — ідеал царя. Отож воля, як і анархія, неможлива в цивілізованому й культурному співжитті. А висунуте в XIX ст. гасло «За нашу і вашу свободу» актуальне й нині.

Боротьба Москви за свою незалежність була насамперед боротьбою за незалежність як від Золотої Орди, так і від порохнявючої Візантії. Саме тому, наприклад, різке невдоволення князя Дмитра Івановича викликало призначення главою московської церкви болгарина Кипріяна. Коли той прибув до Москви, князь його не прийняв, відіславши до Києва.

У цей час у самій Візантії поширилися містичні настрої, які виявляли прагнення до споглядальності та відходу від життя. Вищим проявом цих поглядів став ісихазм. Зважаючи на постулат про абсолютну непізнаність Бога, прихильники цього вчення не тільки категорично відкидали аристотелівські силогізми, тобто мирські науки та філософію, а й виступали за всесвітнє звеличення церкви, підкорення їй світської влади та держави. Тут віра несумісна з розумом: розум породжує силогізм, віра ж творить безмовність. З перемогою ісихазму історія почала відлічувати останні десятиліття Візантії — Другого Риму.

Ідеологія ісихазму не мала нічого спільного з планами московської централізації. Вона стала небезпечною, бо могла зруйнувати московську державність. Ісихазм, як болгарсько-візантійський вплив, дав поштовх двом самостійним ідеологічним течіям — «нестяжательству» (некористолюбству) та іосифлянству.

Очоловане московськими князями «собирательство земли русской» дало їм змогу зосередити у своїх руках величезну політичну владу. Влада, яку вже мав московський князь Василій III (1479—1533) над своїми підданими, набагато перевершувала владу, яку мали всі інші монархи світу. Серед духовництва панувало переконання, що в Московії, як колись у Київській Русі, є тільки один цар — візантійський імператор. На що князь Василій Дмитрович відповів Кипріяну: «Ми маємо церкву, а не царя». За таких обставин московському князю конче потрібно було заручитися підтримкою принаймні частини духовництва. І він таку підтримку знайшов. Та й усередині самої церкви справи були кепські. Поширювались єретичні виступи, особливе незадоволення викликала так звана симонія — продаж церковних посад.

У цей період вельми активізували свою діяльність очидовілі, які стверджували, що немає святої Трійці, оскільки Христос ще не народився, а повинен тільки народитися; той, кого ж христия-

ни називають Христом, просто людина, а не Бог. Це по-перше. По-друге, очідовілі не визнавали ікон та інших церковних реліквій, уважаючи, що не личить людині поклонятися тому, що вона зробила власноруч. По-третє, вони огуджували чернече життя. По-четверте, і найголовніше, очідовілі стояли за віротерпимість і свободу релігійних поглядів, стверджуючи, що не треба засуджувати ні єретиків, ні відступників.

Таким чином, у тій політичній ситуації доконечними були зміни в самій церкві. Це усвідомлювало й духівництво. Одна його частина хотіла зробити це шляхом докорінної реформи церковного життя, обмеження й взагалі скасування монастирського користоловства. Головною політичною метою реформи мав бути захист церкви, її автономії від влади великого князя московського. Цей опозиційний рух, який отримав назву «нестяжательство» (некористоловство), був першою спробою обмежити державну владу зсередини.

Провідником «нестяжателей» був Ніл Сорський — супротивник церковного формалізму, прихильник саморозвитку вільної особистості. Через усе його світосприйняття проходить одна загальна ідея — ідея свободи. У богословських і політичних справах він і його послідовники (яких нерідко називали «заволзькими старцями») прагнули до автономії. Згодом до них приєдналися такі провідні діячі культури, як Максим Грек (філософ), Василь Патрикеев, Артем Троїцький та Андрій Курбський, два останніх згодом емігрували до України.

Ще раніше подібні погляди проповідували києво-печерські старці. Із Заходу на Схід, тобто через Україну, проникали філософсько-просвітницькі погляди, грецька та латинська мови, іноземні спеціалісти. Тут можна говорити про певну «європеїзацію» Московської держави. Наприклад, Максим Грек ставив науку по один бік, а християнську віру — по другий, кожна з них має свою межу, своє місце в ієрархії духовних цінностей. Він був переконаний, що філософія не може повністю замінити теологію, оскільки в ній бракує найголовнішого — простої віри без жодного міркування. Принцип віри може бути тільки один: «Разумею откровенная, не истязая сокровенных» (пізнаю наявне й не втручаюсь у втаємнене). Загалом діяльність Максима Грека пов'язана з утвердженням платонівської лінії в східнослов'янській думці.

Серед різноманітних ідей Платона найцікавішими були його думки щодо держави: «Щасливі ті держави, в яких або правують філософи, або правителі філософують». Цього можна досягти тоді, коли закон пов'язаний з державою, тобто коли правові норми

стоять на охороні справедливості, коли право є неодмінний чинник державної організації, коли закон як такий разом з мораллю творить основи державної організації або державності.

На наш погляд, безпідставною є думка, що перемога ідеології «нестяжательства» (некористолюбства) призвела б до того, що країна і надалі залишалась би в Середньовіччі. Загалом цей напрям, як другий південнослов'янський вплив, пробуджував у московській державі інтерес до духовності, до внутрішнього світу особистості, стояв за самовдосконалення та свідоме прагнення до вищого блага.

Інша частина духовництва ставила собі за мету створення національної церкви, тобто московського православ'я як державного інституту зі своїм Домостроєм попа Сильвестра<sup>1</sup>, з ворожістю до будь-якої думки та будь-якого пізнання, з повною відсутністю свободи. Тому ця частина духовництва рішуче підтримувала державну централізацію. Це вже було «стяжательство», але під проводом такої жорстокої та владної постаті, як Іосиф Волоцький (1439/1440—1515). Він репрезентував ідеологію самодержавства і в інтересах цієї ж самодержавної влади. Волоцький та його послідовники піддали докорінній ревізії основні положення православ'я. Ця теорія дістала назву іосифлянства. Свою максиму вона виражає таким твердженням: «Не все, що створив Христос, уподобає творити і нам, і чого не створив Христос, не творити нам». Так було «розвинено» в нових історичних умовах православ'я. Ця ідеологія не тільки руйнувала середньовічне мислення, а й мислення загалом, духовність народу, його моральність і державність. Найактивнішими проповідниками іосифлянської ідеології, і загалом московської лінії, були вихідці з хрещених татар.

З переходом на бік великого князя московського докорінно змінились і погляди Іосифа Волоцького на сутність і призначення царської влади. Московський государ, говорив він, лише єством подібний до людини, «властью же сана, яко от Бога». Тому йому повинні коритися всі християни, зокрема й духовництво. Більше того, московський государ, доводив Волоцький, є головним над «всєя русския государем». Обґрунтовуючи свою концепцію абсолютної монархії, іосифлянство йшло шляхом змирнення самої християнської віри, надаючи їй статус суто ідеологічного вчення, тобто керівництва до дії.

Поряд з іосифлянством і як його соціологічний розвиток на початку XVI ст. виникла суто політична доктрина, яка ставила

---

<sup>1</sup> Див.: Домострой. Сильвестровского извода. Репринтное воспроизведение издания 1902 года. — К.: Абрис, 1992. — 142 с.

собі за мету звеличення московських государів. Це ідея — «Москва — Третій Рим» псковського ченця Філофея (близько 1465—1542).

Після падіння Візантійської імперії — Другого Риму, найбільшого у світі православного царства, у російському народі пробудилася свідомість, що російське, московське царство залишилося єдиним православним царством в усьому світі і що російський народ лише один є носієм православної віри. Чернець Філофей був виразником учення про Москву як Третій Рим. Він писав Івану III (1440—1505): «Третьего нового Рима — державного царствования — Святая соборная апостольская церковь — во всей поднебесной паче солнца светится. И да ведает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в твое царство: один ты во всей поднебесной христианский царь. Блюди же, внемли, благочестивый царь, что все христианские царства сошлись в твое единое, что два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство уже иным не достанется»<sup>1</sup>.

Доктрина про Москву як Третій Рим стала міцним ідеологічним підґрунтям утворення Московського царства. Царство збиралось і формувалося під символікою месіанської ідеї. Це одна з характерних рис російського народу — шукання істинного царства, де православна віра є російська віра, а неросійська віра — не православна віра. Цей силогізм і сьогодні панує в Московській патріархії, яка не може й не хоче визнати українську автокефалію. Під символікою месіанської ідеї «Москва — Третій Рим» відбувалася повна націоналізація церкви. А з 1448 року митрополита почали обирати на соборі руських єпископів за призначенням великого князя. Уважають, що це було велике досягнення, адже завдяки йому стало можливим прискорене формування московської державності<sup>2</sup>.

Націоналізація церкви призвела до одержавлення духовного життя й думки, до ліквідації свободи. Найкращим періодом в історії російської православної церкви був період так званого іґа. Тоді вона була найбільш духовно та соціально незалежною.

Церква, яка так багато зробила для зміцнення московського царату, сама стала першою його жертвою, релігійна ідея вилілась у форму могутньої держави, в якій церква відіграє лише

<sup>1</sup> Цит. за: Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение. — М.: Наука, 1990. — С. 9.

<sup>2</sup> Див.: Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV — первая треть XVII в.). — К.: Лыбидь, 1990. — С. 64.

службову роль. Віра вже існує не сама по собі, а стає атрибутом держави й політики, тобто служить реальній системі, в якій головною ознакою істинності віри є не дотримування заповідей Христа, а лояльність до верховної влади та державця.

Концепція Філофея сприяла піднесенню не просто національної самосвідомості, а російської самосвідомості. Не можна погодитися з тим, що вона сприяла утвердженню рівноправності Росії серед європейських держав<sup>1</sup>. Також не можна погодитися з тим, що доктрина «Москва — Третій Рим» обмежувалася релігійними проблемами, що її ідеї стосувалися тільки міжнародного статусу московської церкви; що твердження про зверхність Москви як Третього Риму над великими державами минулого стосувалися, мовляв, не стільки її політичної могутності, скільки призначеної їй ролі захисту «істинного християнства»<sup>2</sup>.

Священне царство завжди є диктатура ідеології, завжди вимагає ортодоксії, завжди виганяє еретиків. З прийняттям ідеї Третього Риму як офіційного світогляду завершився процес становлення московської державності. Вінчання Івана IV у 1548 році на царство й перемога іосифлян на Стоглавому соборі (1551), який санкціонував іосифлянську ідеологію, ставили всі крапки над 'і' державної та церковної політики царя Івана IV й митрополита Макарія (1482—1563).

Чи потрібна для всього цього наука та філософія? Потрібно було те, що й було: «Степенная книга» митрополита Макарія, з одного боку, «Домострой» попа Сільвестра — з іншого.

Справді, ідея «Москва — Третій Рим» була «живою душею» великодержавної доктрини, споконвічним прагненням Москви до світового панування, яке успадкував СРСР, зробивши її, Москву, на думку Бердяєва, столицею «Третього Інтернаціоналу». Саме тому Третій Інтернаціонал успадкував багато рис Третього Риму<sup>3</sup>.

Це є трансформація ідеї Івана Грозного, нова форма старої гіпертрофії російської держави. І не всі змогли збагнути, що Третій Інтернаціонал є не Інтернаціонал, а російська національна ідея. Уже в 1918 році стало очевидним, що «Інтернаціонал» згодом зникне, а кордони імперії залишаться. Це є також трансформація російського месіанізму, бо радянська армія, врешті-решт, є ім-

---

<sup>1</sup> Див.: Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X—XVII веков: учеб. пособие. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — С. 166.

<sup>2</sup> Див.: Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV — первая треть XVII в.). — К.: Лыбидь, 1990. — С. 36—37.

<sup>3</sup> Докладніше про ці метаморфози див.: Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение. — М.: Наука, 1990. — С. 224.

перська армія, радянський уряд і його відомства — є імперський центр, центральне телебачення — є наймогутніший ідеологічний інструмент того самого центру.

У Декларації від 30 грудня 1922 року було записано, що зроблено великий крок до світової соціалістичної Радянської республіки, тобто йшлося про світову імперію, метрополією якої є імперський центр і його відомства, а колонією — уся країна.

«Позитивний» момент в ідеології Третього Риму, на нашу думку, полягає в тому, що цей третій і є останній Рим, «а четвертому не быть» (Філофей). Коло історії замкнулося: виникнення, розвиток і загибель трьох світових імперій. Імовірно, що це буде «кінець історії», про який писав Френсіс Фукуяма. І ще одне: Третій Рим, Третій Інтернаціонал підтвердили євангельське пророцтво про те, що прийдуть часи, коли перші будуть останніми, а останні — першими. Воістину, останнє слово в науці — це перше слово в Біблії.

Якщо в Московщині «європеїзація» мала характер політико-ідеологічної централізації, то в Україні вона поширювалась у більш демократичних формах. Це зумовлювалося вищим культурним рівнем народу України порівняно з Росією. Бусурманство не принесло із собою ні алгебри, ні Платона, ні Арістотеля. Воно воліло одного: до тієї *істинної віри* християнської додати *правду* турецьку. Якщо цар тихий і покірний, то царство його занепадає, і навпаки — якщо він грізний, то царство його розширюється й слава про нього зростає по всіх землях. Сила його — у вірних яничарах, яких він утримує за платню. У часи того самого Івана Грозного бути хрещеним було ліпше, ніж корінним росіянином, наприклад, новгородського походження. Московська державність відкрита для всіх, хто приймає її віру з нелюдським візантійсько-осифлянським ідеалом. Тому тут завжди був погано розвинений природний зв'язок між етносом і його державністю. Наприклад, десятиліття біроновщини, епоха Катерини II, кремлівські аноніми. Візантійський монархістський лад був перейнятий від Римської імперії, а Московська імперія успадкувала візантійський ідеал в осифлянській редакції. Росія — це християнський Схід, а Україна — східне християнство.

Польща, яка підкорила Україну, все ж таки здійснювала благотворний вплив на духовне життя суспільства. Але й тут народ змушений був вести боротьбу за своє національне самозбереження в межах чужої йому державності, організовуючись у братства. Через братства українці долучалися до знань, освіченості, пробуджувався інтерес до Святого Письма.

Відомим мислителем цього періоду був Франциск Скорина. З юних літ він пройнявся віротерпимістю, характерною для нашого народу. Навчався в Краківському університеті, де вивчав твори Арістотеля, досократиків і стоїків, середньовічних схоластів, спадщину Псевдо-Діонісія Ареопагіта. А в медицині він здійснив свою мрію — опанував висоти сучасних йому знань, про що свідчить знаменитий екзаменаційний диспут у Падуанському університеті.

Навчаючись у різних західноєвропейських країнах, Скорина глибоко пройнявся ідеями Відродження та Реформації. Він був переконаний, що український народ може відродити славу Київської Русі через просвіту, ученість, зосередженням яких була Біблія. Тому свою подальшу діяльність він повністю присвятив перекладу та виданню книг Святого Письма рідною мовою. Результатом його праці була «Библия Руская, вложена доктором Франциском Скориною из славного города Полоцка, Богу ко чти й людям посполитим к добру й научению». Переклад Святого Письма рідною мовою сам по собі вже був великим поштовхом до розвитку духовного життя України. Характерною рисою цього видання є демократична інтерпретація текстів Біблії.

У Біблії, уважав Скорина, схоплена вся Соломона й Арістотеля божественна та житейська мудрість. На першому місці в нього стоїть теологія як «найвища мудрість». Вона охоплює таємниці, які незбагненні для людини, перевершують силу її розуму. Наприклад, питання про створення світу з нічого, де християнство вперше поставило проблеми творчості.

Святе Письмо, на думку Скорини, виконує науково-освітню функцію, воно включає в себе граматику, логіку, риторику, музику, арифметику, геометрію та астрономію.

Саме в цей період Львівська та Київська школи посіли провідне місце в поширенні ідей Відродження та Реформації. Особливо великих успіхів досягла Львівська школа, в якій вивчали граматику, риторику, поезику, діалектику, богослов'я. Петро Могила, засновуючи училище в Києві, саме зі Львова запросив православних учителів. Згодом ці дисципліни будуть покладені в основу вивчення в Києво-Могилянській колегії, а з 1701 року — академії. Хвиля «європеїзації», яка вперше була започаткована у Львові, найбільшого свого розвитку досягла в Києві й сягнула далі на схід, аж до Москви. Туди підійшли такі відомі вихованці київської школи, як Стефан Яворський, Феофан Прокопович, Гаврило Бужинський.

Скорина говорив не про універсальність Біблії загалом, а тільки про наявність у ній богоодкровенних (богооб'явних) знань,

чого немає в інших книгах. Звідси він виводив двоїсту сутність Святого Письма — божисту та людську: «Двоїсті заповіді закону, — писав він, — тілесні та духовні...»

Двоїста правда — Божя та людська. Двоїстий суд — Божий та людський. Двоїста похвала — від Бога та від людей<sup>1</sup>.

Людські заповіді суть ті самі мирські знання, вони завжди обмежені. Тільки Божі заповіді, які неминущі, мають значення для людей, оскільки наставляють їх на шлях істинний. Цим вони відрізняються від науки, що слугує тимчасовим, а не вічним цілям. А тому, підкреслював Скорина, зажадаємо речей вічних для душевного спасіння.

В етичних проблемах далі Скорини пішов Симон Будний. На його погляд, не страх перед майбутнім покаранням і не надія на райське блаженство повинні визначати зміст моралі, а тільки розумне природне прагнення людини до чеснотливого життя (усіляких чеснот). Це ще не храм, але дорога до храму.

Свого часу Кіплінг говорив, що Захід є Захід, Схід є Схід і їм ніколи не зійтися разом... Для України-Русі це період болісного вибору між Сходом і Заходом, а точніше, між Литвою та Ордою, між двома центрами — Вільне та Москвою. Україна завжди була ареною боротьби між Сходом і Заходом, і до сьогодні йде боротьба двох культур: польсько-української та візантійсько-російської.

Якщо поглянути на історичні аналогії, то Росія у своєму розвитку орієнтувалася не на вільну в культурному розвитку Стародавню Грецію, а на сильну в політичному відношенні Римську імперію, де умови для розвитку духовної культури були менш сприятливими, а ступінь соціальної несвободи значно вищий, і тому там не було такого піднесення творчого генія, як у класичній еллінській цивілізації. Росія пішла шляхом «Першого Риму», що мало вирішальне значення не тільки для її державності.

У нас ніколи не зітреться з пам'яті велика доба Київської держави, адже Київ — це наша гордість, наша слава — Слава України! Тут засяяв хрест Первозванного, тут уперше впало на слов'янсько-варязькі оселі золоте небо святої Софії. І нам цього ніколи не забути, доки буде жити Україна, тому що у святої Софії чи не єдиний раз на руській землі втілилася грецька ідея, де все наповнене завершеним вічним Спокоєм, досягнутою мірою, свободою в законі, нескінченністю, яка замкнута в своєму кругообігу. У бані святої Софії був створений вічний символ не тільки

---

<sup>1</sup> Див.: Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV — первая треть XVII в.). — К.: Лыбидь, 1990. — С. 83—84.

Києва, а й усієї подальшої історії його народу. Про що свідчить цей символ? Про синівський зв'язок з матір'ю Грецією, про дійсний шлях, який поданий у Києві: не латинство, не бусурманство, а елліństwo.

### *Рекомендована література*

1. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. — 1988. — № 7. — С. 210—220; № 9. — С. 227—239.
2. Антична культура і вітчизняна філософська думка. — К.: Товариство «Знання» України, 1990. — 48 с.
3. *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII веков: учеб. пособие. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 228 с.
4. *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV — первая треть XVII в.). — К.: Лыбидь, 1990. — 176 с.
5. *Тимошенко В. І.* Російська та українська політична думка XI—XIX сторіч про верховну владу в державі // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 12. — С. 111—124.
6. *Федотов Г. П.* Россия и свобода // Знамя. — 1989. — № 12. — С. 197—214.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Який вплив мала діяльність А. Боголюбського на подальшу долю Північно-Східної Русі?
2. Розкрийте суть «собирательской» політики Москви.
3. Чому «дві руські народності» в XI—XIV ст. сформували два різні культурно-національні типи?
4. У чому суть ідеології ісихазму?
5. Покажіть відмінність принципу «стяжательства» і «нестяжательства».
6. У чому суть ідеї «Москва — Третій Рим»?
7. Покажіть роль Франциска Скорини у поширенні ідей Відродження та Реформації.

РЕЛІГІЙНЕ ОБЛИЧЧЯ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ XV—XVI ст.:  
МІЖ НЕОПЛАТОНІЗМОМ І РАЦІОНАЛІЗМОМ

*Логіка викладу. Соціально-політичні умови українського життя. Питання освіти. Раціоналізм в Україні у формі ідей Реформації: антитринітарії. Староукраїнські ідентифікатори: православна віра, Русь як територія (просторовий ідентифікатор), руська мова. Полемічна література: І. Вишенський. Острозький духовно-культурний центр і неоплатонічна філософська традиція. Раціоналістичне підґрунтя діяльності братств.*

Основною особливістю соціально-культурного життя Русі-України XV ст. стало її перебування в Литовсько-Руській державі. Після перемоги об'єднаного литовсько-руського війська над військом татарських ханів на р. Сині Води в 1362 році, українські землі стають під владу Великого князя Литовського. Згідно з угодами, Великий князь зобов'язувався боронити українську землю від татар, а українські князі мали зобов'язання служити Великому князю. Політичним принципом Литви у взаєминах з руськими князями, що в подальшому сприяло пожвавленню й розвитку української культури, було правило: *«Ми старовини не рухаємо, а новини не вводимо»*. Тому на українських землях залишилися незмінними державний устрій, правова система та суспільний лад, що встановилися на «землі Руській». У середньовічній Руській державі правову основу облаштування життя становив звід звичаєвого права «Руська правда». Суттєвим елементом самоствердження руської свідомості стало те, що в Литовсько-Руській державі, крім просторового ідентифікатора актуалізувалася потреба в мовному ідентифікаторі. Зауважимо, що державною мовою Великого князівства стала українсько-білоруська. «Нею вчили в школах, нею вчили по церквах, нею суд вели і нашою мовою балакали тоді і вища старшина і в королівським дворці»<sup>1</sup>.

У 1392 році в Литовсько-Руській державі литовські та українсько-білоруські князі проголосили князя Вітовта «королем Литовським і Руським». Під його керівництвом об'єднане Литовсько-Русько-Польське військо у Грюнвальдській битві 1410 року завдало поразки німецьким хрестоносцям. Литовсько-руська фо-

<sup>1</sup> Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу. Репр. відтворення вид. 1918 р. — К.: Абрис, 1991. — С. 30.

рма державності проіснувала до часу Люблінської унії Литви й Польщі 1569 року. На цей вимушений крок Литва пішла через війни з Московською державою, внаслідок яких до Москви відійшли Смоленщина й Чернігівщина, та через постійні набіги татар на українські землі.

До особливих елементів соціальної структури тогочасної України слід віднести містян і шляхту, яка сформувалася в першій половині XV ст. Шляхтичі відкривали власні ремісничі майстерні, млини, мануфактури й промисли, що сприяло розвитку ринкових відносин. Важливою особливістю міського населення була самоврядність на основі Магдебурзького права та цехова структура, яка об'єднувала шевців, кравців, лікарів, зброярів та ін. На чолі цехів стояли цехмістри, які виконували відповідні функції. Таким чином містяни з часом сформувалися в доволі потужний соціальний стан й брали діяльну участь у релігійно-національних братствах, які початково займалися доброчинністю, а в XVI—XVII ст. перетворилися в потужні культурно-освітні організації. Вони відкривали школи, друкарні, бібліотеки, спрямовуючи свою діяльність на формування і самоствердження української самосвідомості. Найпотужнішими братствами XVI—XVII ст. були Львівське, Луцьке, Київське. До причин поживавлення діяльності братств насамперед слід віднести релігійний рух в Європі, зокрема гуситський, та активізацію міських мешканців на основі самоврядної організації.

Сплеск духовно-культурного життя Європи XIII—XV ст., що, зокрема, знайшов вияв у постанні університетської освіти, не оминув Русі-України й посилювався із занепадом Візантії та послабленням її впливу на українське духовно-культурне життя, в якому визначальним елементом була православна церква. Помітним став вплив на культурно-освітнє життя Польсько-Литовської держави Краківського університету, що був відкритий в 1400 році. Поживавлення культурно-духовного життя України в XV—XVI ст. загострило дискусію навколо двох факторів самототожності українців — *це належність до православ'я та відірваність мови Святого Письма від мови народу.*

Згідно з істориком церкви, православним митрополитом І. Огієнком, «духовна культура українського народу в XV віці не стояла високо», адже її центром була церква, що «хворіла на всі гріхи смертельні», які були властиві як православній, так і католицькій церкві. «Вищі достойники православної церкви прикривали світські звички архієрейською одіжжю... В управі церковними маєтками в усім наслідували світське панство; як старости

тримали в себе юрми слуг і озброєні відділи й нерідко нападали на сусідів. Церковні маєтки роздавали владиками й архімандритами, немов приватну власність, своїм дітям, братам і своякам... Між єпископами були жонаті, між духівництвом двоженці, а деколи священники зовсім не женилися, але жили з наложницями. Ігумени монастирів жили відкрито з коханками, мали й виховували дітей: не так часто можна було зустріти в монастирях чернечі подвиги, як п'янство й шумні оргії»<sup>1</sup>. Отож, як православна, так і католицька церква найперше переймалися матеріальними статками. Духівництво було малоосвіченим, аж поки наприкінці 60-х років XVI ст. в Польщі не з'явилися єзуїти. Вони заснували школи з дуже добрим рівнем навчання, писали книги, створювали друкарні тощо. Все це досить швидко морально оздоровило католицьке духівництво й поставило його в освітньому сенсі вище православного, тоді як освіта в Україні потребувала істотного реформування. Річ у тім, що школи перебували під опікою православної церкви й суттєво відрізнялися від шкіл єзуїтів. Шкільним учителем був дяк («бакаляр»), якого ще називали «уставником», а шкільними підручниками були «Часословець», «Псалтир», «Апостол», «Октоїх», перекладені на церковнослов'янську мову. Це, на думку І. Вишенського, є основою премудрості. У XV—XVI ст. діти вчили азбуку, далі — комбінації голосних і приголосних — склади, а потім переходили до Часословця, Псалтиря тощо. Учнів також учили писати каліграфічним письмом, так званим «установом». Тих знань, що давала православна школа, було замало, особливо для практичних потреб вищих верств населення, представники яких прагнули мати добрий вишкіл, аби зайняти адміністративні, судові та інші посади в державі. Протестантські й католицькі школи давали знання з латинської та грецької граматики, учили риториці й поезії, навчали говорити й писати латиною та грецькою — як прозою, так і віршем. У школах викладали діалектику, а іноді й інші розділи філософії. Учні вивчали також елементи математики, природничих наук і обов'язково «науку віри й науку моральності»<sup>2</sup>. Всі охочі могли йти навчатися до протестантських і католицьких шкіл, а дехто продовжував навчання в університетах Європи. Негативним елементом навчання в цих школах було полонізування та окатоличення молоді. Цей процес став особливо відчутним у XVI ст. На

<sup>1</sup> *Возняк М.* Історія української літератури: у 2-х кн. / Вид. 2-е, випр. — Львів: Світ, 1992. — Кн. 1. — С. 323.

<sup>2</sup> Там само. — С. 320.

загрозу втрати українцями національної ідентичності звертав увагу Мелетій Смотрицький у своєму «Треносі», перелічуючи православні роди української шляхти, що перейшли на латинство.

По закінченню освіти в Європі дехто повертався на батьківщину, а частина лишалася працювати переважно в університетах Європи. Так, в Україну повернувся Герасим Смотрицький, богослов і філолог, який певний час був ректором Острозької «академії» («училища греко-словенського»), а Юрій Котермак із Дрогобича (друга половина XV ст.) певний час обіймав посаду ректора в Болоньї, згодом був професором Краківського університету. Цікавою постаттю серед вихідців з України був Павло Русин з Кросно (друга половина XV — перша половина XVI ст.), поет з яскраво вираженими гуманістичними мотивами. У його поезії відчутний раціоналістичний погляд на світ і людину. Людина, на його думку, стверджує себе розумом і чеснотами. У Краківському університеті певний час викладав Лукаш зі Самбірщини (XVI ст.), який згодом повернувся на батьківщину, обіймав громадські посади. Станіслав Оріховський (XVI ст.) із с. Оріховиці, поблизу Перемишля, навчався у низці університетів Європи, у Польщі займався суспільно-політичною діяльністю. Одна з його праць — «Про природне право». Цікавим щодо Оріховського є факт, описаний М. Возняком. У 1500 році київський митрополит Осип Болгаринович здійснював у Римі заходи щодо унії православної та католицької церкви. Але в зв'язку з тим, що Іван Сакран з Освеціма видав у Кракові латинською мовою брошуру про сорок помилок, які він знайшов у православній вірі, питання унії було закрито. Через сорок років С. Оріховський у брошурі латинською мовою про хрещення українців спростував закиди Сакрана й звинуватив його в незнанні як української мови, так і українських справ<sup>1</sup>. З половини XVI ст. питання унії було знову актуалізоване.

Зазначимо, що для творів доби Ренесансу властиве поєднання філософських, політичних, наукових ідей з вишуканим літературним оформленням. Робиться наголос і на людській індивідуальності. Ці характерні риси творчості європейського Відродження так само притаманні поезії Русина, творам Оріховського, Котермака.

Вплив раціоналістичного реформаційного руху Європи на українське життя насамперед пов'язаний з ідентифікаційною ідеєю, яка полягала в переданні Святого Письма живою народною мовою. XV—XVI ст. прикметні для українця тим, що його визна-

---

<sup>1</sup> *Возняк М.* Історія української літератури: У двох книгах. Книга перша / Видання 2-е, виправлене. — Львів: Світ, 1992. — С. 324.

чальними ідентифікаторами залишається *просторовий* (належність до певної землі) та *належність до віри*. Таким чином, бути собою для українця означало найперше бути православним й обстоювати свою віру. Методи для оборони віри були взяті з досвіду боротьби між католицизмом і реформацією. Річ у тім, що належність до народності для протестантів була необхідною умовою усвідомлення себе як особи. Саме так починалося формування нації як *соціально-культурного організму*. Отож, протестанти, популяризуючи свої погляди, замість латини звернулися до народної мови. А відтак і українці зажадали незалежності православної віри, духівництва й приватного життя від польського уряду та католицької церкви. Поляк для українця — це католик і, відповідно, польська мова — це мова католиків. А болгарська мова, якою прийшло до нас письмо, зазначав І. Огієнко, мала багато незрозумілих слів і мовних конструкцій. Коли на початку XV ст. Європою ширились ідеї гуситства, які захопили також Польщу й, відповідно, Україну, то цим вони вказали для України шлях поєднання церкви й народу — це використання в богослужінні народної мови. Адже «широкий загаль народу вже не розумів своєї церковної мови, та й саме духовенство розуміло її мало»<sup>1</sup>. Проте ідея Святого Письма в живій мові бере початки в Україні не лише від *гуситів*, а й від секти *ожидовілих*, які обстоювали право критики біблійних текстів. Ожидовілі не сприймали традиційних церковнослов'янських перекладів через віднайдені там помилки й робили власні переклади старозаповітних книг. У Віленський публічний бібліотеці збереглося кілька текстів *ожидовілих* церковнослов'янською мовою «з добре видними українськими ознаками» (І. Огієнко). Крім того, прикмети української мови має «Четья» (1489 р.), відомі переклади «Псалтиря» на народну мову, а також видані у Кракові 1491 року «Осмогласник» і «Часословець».

Визначною подією в перекладі Святого Письма в XVI ст. і свідченням культурного впливу Чехії на Україну стало «Пересопницьке Євангеліє» (1556—1561 pp.), яке, згідно з перекладачем, мало практичне спрямування: «А иже есть прекладана тая то святаа евангеліа из языка бльгарскаго на мову русскую, то для лучшего вырозумления люду христіанского посполитого»<sup>2</sup>. Про особ-

---

<sup>1</sup> Огієнко І. Історія української церкви. — Розд. V // Історія України IX—XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації / Електронний ресурс: <http://litopys.org.ua/ohienko/oh11.htm>

<sup>2</sup> Возняк М. Історія української літератури: у двох книгах. Книга перша / Видання 2-е, виправлене. — Львів: Світ, 1992. — С. 295.

ливість мови Євангелія свідчить уривок Євангелія від Луки: «А коли вхожали до ніякого села, стрѣтили его десят мужей про- каженных (трудоуатыхъ), которые то здалека стоячи, голосом великимъ закрычавши, рекли: Исусе учителю, змилуйся над нами»<sup>1</sup>. Проте «Пересопницьке Євангеліє» — не єдина пам'ятка Євангелія народною мовою. У XVI ст. в Україні з'явилося ще одне видання, яке було пов'язане з реформаційним рухом «новові- рців», зокрема антитринітаріїв.

Антитринітарії — найрадикальніше крило кальвіністів, яке в 1562—1565 рр. виділилося з кальвіністської церкви. Антитринітарії не визнавали основоположного догмату християнської віри, а саме єдиної сутності божистої Трійці, а також первородного гріха, боговтіленості й спокутної жертви Ісуса Христа, дозволяли вільно трактувати Біблію. Відзначимо, що антитринітаризм обстоював ідею, яка імпонувала православним: не має значення, які саме об- ряди християни визнають істинними, основне, аби вони дотримувались «євангелійської» моралі. Важлива в людині не її належність до певної конфесії, головне — її моральні чесноти й інтелектуальні якості. У такий спосіб антитринітарії порушили в Україні пи- тання неповторності, *самобутності людської індивідуальності*.

Антитринітаріїв ще називали *социніанами* — від прізвища проповідників антитринітарства італійців Лелія Социна (1525—1562) і його небожа Фауста Социна (1539—1604). Проте антитри- нітарії мають ще одну назву — «аріяни» — від імені ранньохри- стиянського священика Арія (256—336). (Згідно з його вченням, Син Божий (Христос) є творінням Бога-Отця. Він людина, яка має божисту здатність, Людина-Божество. А тому не може стояти питання про трисутність Бога). У XVI ст. аріяństwo поширилося в Україні, насамперед на Волині і, зокрема, на землях теперішньої Хмельницької області, згодом на Поділлі та Київщині. Воно до- волі міцно закріпилося серед представників української шляхти. «Найбільше розповсюдилися социніанські громади на Волині, де їх міцно підтримували такі українські роди, як Чапличі, Гойські, Сенюти, Холоневські, Чеховичі, Любенецькі, й багато інших... Один з найвизначніших осередків аріяństwa на початку XVII сто- ліття сформувався у величезних володіннях Сенют (а це майже 100 сіл та 15 містечок) з центром у Ляхівцях (нині смт. Білогір'я Хмельницької області)»<sup>2</sup>. Вони робили переклади українською

<sup>1</sup> Вozняк М. Історія української літератури: у двох книгах. Книга перша / Видання 2-е, виправлене. — Львів: Світ, 1992. — С. 300.

<sup>2</sup> Антитринітарії, аріани, социніани // Історія України: Електронний ресурс <http://kampot.org.ua/history/default.shtml>

мову переважно навчальної літератури. Важливою культурною подією став переклад Нового Заповіту на *розмовну українську мову*, який здійснив у Хорошеві (нині село у Білогірському районі Хмельницької області) 1581 року український шляхтич соцініанин Валентин Негалевський.

Це була реакція патріотичної української шляхти на острозьке видання Біблії церковнослов'янською мовою. Незвичайна популярність антитринітаризму серед української інтелектуальної шляхти свідчить про формування в частини нашої еліти не православної, а переважно *національної самосвідомості*, що демонструє насамперед конфесійну незалежність як від католицької церкви, так і від православної, у якій болгарська мова ставить бар'єр між церквою й народом. Це було прагнення *зробити церкву національною*. Адже для широкого загалу православний і русин були поняттями тотожними.

Реакцією на загрозу споільщення та окатоличення України стала також активізація діяльності братств, що була спрямована на оборону національних інтересів України. Вони формувалися на основі міського населення, української шляхти та духівництва. Свідченням піднесення, а відтак визнання Львівського братства стало надання йому патріархом Єремією прав ставропігії, згідно з якими братство мало здійснювати контроль над церковним ладом і життям духівництва, а також мало право друкувати не лише книги для церковного вжитку, але й необхідні для школи: «граматику, піїтику, риторику і філософію». Братства ставали культурними осередками для єднання православних і протиставлення себе ляхам, уніатам, єретикам. Це також було кроком до формування національної самосвідомості. Учителями Львівської братської школи певний час були Стефан і Лаврентій Зизаній, Кирило Ставровецький та ін. С. Зизаній є автором «Катехізиса» (Вільно, 1595 р.), який був знищений (не збереглося жодного примірника), та «Казання св. Кирила, патріарха Єрусалимського про антихриста і знаки його...». Він обстоював ідеї контролю мирян над священниками, смертності душі разом з тілом, рівності трьох божественних іпостасей, відсутності раю та пекла тощо. Л. Зизаній у 1596 році видав у Вільно граматику церковнослов'янської мови та перший друкований буквар і доданий до нього церковнослов'янсько-український словник («Лексис»). Кирило Ставровецький видав «Євангеліє учителное» — збірник проповідей, який був засуджений православним собором, а в Москві 1627 року було наказано його спалити. Він видав також «Зерцало богословії» та «Перло многоцінне». У 1628 році К. Ставровецький перейшов до унії.

К. Ставровецький — перший український філософ. Його філософія в своїй основі містить неоплатонічну інтерпретацію Бога як Універсуму, що все проймає та утримує. Проте в його філософії присутній і раціоналістичний елемент у розумінні Бога як Світового Розуму, що конструює та впорядковує світ. Створений Богом світ включає в себе чотири світи: 1) світ невидимих духовних сутностей; 2) світ видимих тілесних речей — макрокосм; 3) мікркосм, або людину; 4) світ зла як поєднання грішників з дияволом. У вченні про мікркосм філософ наголошував на двонатурності людини, особливу увагу акцентуючи на принципі «пізнай себе»: «Познай самого себе яко єсть так дивное і разумнеє створення».

Другою важливою подією, спрямованою проти окатоличення, було створення культурного осередку в Острозі. Князь Костянтин Острозький у 1578 році заснував друкарню та школу, яку сучасники називали «академією». Школа перебувала під православно-грецьким впливом. Грецькі школи в XVI ст. орієнтувалися на зразки навчання в західноєвропейських. Таким чином, головними предметами навчання в них стали: граматика, риторика, поетика, діалектика й філософія Арістотеля, астрономія, фізика, етика. Ці предмети лягли в основу семи вільних наук в Острозі: для трипредметного курсу (*trivium*) — граматика, риторика, діалектика; для чотирипредметного курсу (*quadrivium*) — арифметика, геометрія, музика, астрономія. Острозька школа була першою в Україні спробою створення вищої школи. Для підвищення рівня викладання К. Острозький запрошував високоосвічених кальвіністів, лютеран і аріян і мав намір створити академію, але 1608 року він помер, а його школа занепала. В 1624 році княжна Острозька засновує в Острозі єзуїтську колегію.

Знаменним культурним явищем того часу стало відкриття в Острозькому культурному осередку друкарні. Зауважимо, що впродовж XVI—XVII ст., окрім Острога, були закладені друкарні у Львові, Дермані, Заблудові, Києві, Крем'янці, Крилосі, Луцьку, Почаєві, Рохманові, Стратині, Супраслі, Унові, Чернігові та ін. Утікач з Московії Іван Федоров 1580 року надрукував «Псалтир» і «Новий Заповіт», а в 1581 році — «Острозьку Біблію», яка мала на меті допомогти православній церкві в її протистоянні з католицизмом. А в 1598 році він видав «Часослов», що слугував посібником для навчання грамоти, а ще — повчання Василя Великого та Івана Золотоустого й деякі інші. Коло острозьких письменників стало в XVI ст. центром полемічної літератури.

Полеміку спровокував трактат єзуїта П. Скарги «Про єдність Божої Церкви...» 1577 року. Звертаючись до східнослов'янських

народів, він називав дев'ятнадцять помилок православної віри й наголошував, що втручання світських людей у життя церкви та церковнослов'янська мова не дадуть піднесення церкви, а виходом для неї є лише унія з Римом. «Обдурили тебе греки, руський народі, — твердить Скарга, — що, даючи тобі святу віру, не дали своєї грецької мови, тільки звеліли задовільнитися слов'янською, щоб ти ніколи не прийшов до справжнього розуміння і науки. Бо у світі лише дві мови, грецька й латинська, що ними свята віра поширилась і прищепилася по всьому світі. Поза цими мовами не може бути жодної досконалої науки, а тим більше духовної»<sup>1</sup>. П. Скарга мав рацію в тому, що писемність, створена Кирилом і Методієм, мала лише єдине завдання — поширення церковної, богословської літератури. Якщо б з християнством на Русь прийшла б болгарська, а грецька мова, то разом із нею широко влилась б грецька філософія та культура, що дало б поштовх для розвитку в Україні як культури, так і філософії. У середньовічній Русі-Україні болгарська мова сприймалася через християнство як рідна, своя на протигагу «чужому» латинству. Домінантне місце болгарської мови в українській культурі не сприяло її поступу. Воно не стимулювало перекладання на мову народу Святого Письма та творів філософії й науки і, відповідно, гальмувало їх розвиток. Зауважимо, що заснування шкіл за європейським зразком відбулося вже після виходу в світ трактату Скарги. Закликаючи народ України укласти унію з Римом, Скарга зауважував: «Цьому союзові заважатиме Москва, але пора й оглянутися на себе, пора побачити, як у Московському царстві церква повністю підпорядкована самодержавній владі».

Активні поборники православної віри такі, як Іван Вишенський, Герасим Смотрицький, Клірик Острозький та інші, стояли на діаметрально протилежній позиції щодо Скарги в питанні православної церкви та її ставлення до Риму й католицької церкви. Так, Г. Смотрицький заперечував правомірність зверхності Папи над православною церквою та виступав проти введення григоріанського календаря замість юліанського. Неабиякий літературний хист виявив інший острозький полеміст К. Острозький у «Відповіді на лист... Потія...». Талановитий проповідник уніатства Іпатій Потій у червні 1598 року звернувся з листом до князя Острозького, у якому доводив, що унія між грецькою та католицькою церквами не є новиною, і вказував на безперервний зв'язок православної церкви з римською та радив Острозькому негайно переходити до унії.

---

<sup>1</sup> Крип'якевич І. Історія України: Львів: Світ, 1990. — С. 137.

Найзавзятішим православним полемістом усе ж був І. Вишенський (1550—1620), який виявився ярим противником унії східної та римської церков. Народився він у Судовій Вишні, освіту здобув в Острозькій школі. Наприкінці XVI ст. переселився на Афон, постригся в ченці й закрився в печері. У своїх посланнях відкидав будь-які спроби читати в перекладі на живу народну мову «Євангеліє»: «Книги церковні всі й устави слов'янською мовою друкуйте: кажу бо вам таємницю велику, що диявол таку заздрість має на слов'янську мову... А це тому бореться так диявол з слов'янською мовою, що вона найплодоносніша з усіх мов і Богу найлюбіша: бо без поганських хитростей і підручників, себто граматик, риторик, діалектик і інших хитростей гонористих»<sup>1</sup>. «Замість світської філософії, що вчить розумну думку буяти по повітрі, хай виучують тоді плачливий і покірномуудрий «Октоїх», а по-нашому «Осмогласник». Стоячи перед необхідністю реформування церкви, Вишенський замість реформ радив православним перед вибором пастиря «піст, чуйність і молитву».

Представники Острозької греко-руської школи традиційно сповідували ідеї неоплатонізму, що були властиві речникам православ'я ще за часів княжої доби, а в XIV—XV ст. мали поширення в Україні. Філософські ідеї неоплатонізму в варіанті ісихазму<sup>2</sup> приходять в Україну через переписування теологічної літератури. Це насамперед переклади творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що поширювалися в Україні в численних списках, твори Симеона Нового Богослова, Василя Великого, Максима Сповідника та ін. Ісихазм тісно пов'язаний з Афоном (Афін у перекладі: *Свята Гора*, повна назва — Автономна чернеча держава Святої гори Афон).

Позаяк для Східної церкви центральним є питання, як Бог виявляє себе в людині, то цілком закономірним стає зосередження на цій проблемі провідників православ'я в Україні. Філософський аспект існування людини стає предметом української національної філософії, яка виражає специфіку світобачення українців, особливості національного світогляду й ментальності. Тому не раціоналізм, не емпіризм, а неоплатонізм з його основною про-

<sup>1</sup> Цит за: *Возняк М.* Історія української літератури: У двох книгах. Книга перша / Видання 2-е, виправлене. — Львів: Світ, 1992. — С. 418.

<sup>2</sup> *Ісихазм* (гр.: *ἡσυχία* — спокій, тиша) — містична, аскетична течія східного християнства. У філософії — варіант неоплатонізму. Якщо в класичному неоплатонізмі поєднання людини з Богом здійснюється через опосередковані ланки (Нус, Світова Душа), то за ісихазмом можливе безпосереднє повне єднання з Богом (обожнення) «за благодаттю, а не за сутністю». Засобом цього досягнення є молитва — умна (від ума — екзистенційний центр людини, не підпорядкований ні розуму, ні тілу).

блематикою: «Абсолют (Бог) — душа — людина» становить підвалини української національної філософії з її провідним мотивом: *пізнай себе*. Не випадково в центрі міркувань Вишенського, Ставровецького, Віталія з Дубна є людина, її існування, свобода, призначення та смисл життя, що є питаннями філософськими.

Призначення людини, за Вишенським, полягає у відстороненні від світу, самозреченні. Вище благо він убачає в осягненні Бога, який є і абсолютною досконалістю і найвищою істиною. «Істина ж сутня й незмінна, незрушно перебуває і творить усім себе явною, що вона не минуша, а перебуває вічно, що вона створена не від низинних, які навчають на землі, швидкоминучих смислів, а від вишньої присутньої сили троїстого божества... Отже, істина не просто вічна, вона — Бог, а Бог — це найвища істина. Тому істина, — наголошує І. Вишенський, — піддається осягненню лише тому, хто любить Бога і бажає вічного життя»<sup>1</sup>. Прийти до Бога можна, лише поборовши любов до мирського життя, до всього земного. Шлях богопізнання — це багатощаблеве очищення від бруду земного життя. Для посполитого до нього один шлях, для короля — інший, складніший. Щаблі самовдосконалення І. Вишенський запозичив у Діонісія Ареопіта.

У творі «Діоптра», автором якого є інший представник неоплатонічної традиції — Віталій із Дубна, як і в Вишенського, у взаємному запереченні перебувають світ духовний і світ матеріальний. Духовність є виявом нескінченності в людині, проявом вічного, свободи, божественного, що віднаходиться через самопоглядання. Занурюючись у власну духовність, людина наближається до Бога, а пізнати Його і є справжнім її призначенням. Пізнаючи себе, людина здійснює духовне піднесення, яке не сумісне як з принадами світу, так і з людською тілесністю, пристрастями, бажаннями й волею. Отже, звертаючись до світу духу в процесі самопізнання, занурюючись у нього, людина єднається з Богом.

Окрім неоплатонічних православних творів, наприкінці XV — на початку XVI ст. з'явилися в давньоукраїнському перекладі й твори іншого спрямування. Це раціоналістичний твір «Таємне Таємного», який вважається одним з єретичних. Він зроблений на основі гебрейського або арабського тексту «Secretum Secretorum» і становить зібрання життєвих настанов — від політики до алхімії — та відомостей з таких галузей, як медицина, фізика, рослинний, тваринний світ тощо, які нібито залишив Арістотель

---

<sup>1</sup> Філософія Відродження на Україні. — К., 1990. — С. 83.

своєму учневі Олександру Македонському. Цей твір ще має назву «Арістотелеві врата», де вратами названі підрозділи глав твору. Слід назвати також перекладену з арабського «Логіку Авіасафа» та переклади київських книжників «Шестокрила» і «Космографії», що містили арістотелівсько-птоломеевське вчення про Всесвіт. Важливе місце в уявленнях про світ як ціле та місце в ньому людини знайшло вираження в зацікавленні «Лунниками», в яких поєднувалося знання з астрології та астрономії, позаяк небесні явища інтерпретувалися як знаки-провісники земних життєво важливих подій.

Отже, в українській культурі XV—XVI ст., що в подальшому знайшло ствердження у філософії, виявилися дві тенденції — неоплатонічна та раціоналістична. Неоплатонізм в Україні центральним питанням ставив існування людини та її призначення в світі. Виходячи з принципу двонатурності, він стверджував, що людина за своєю тілною природою є тимчасовою, смертною, проте водночас вона є неповторною, бо неповторно в ній виявляє себе духовність як вияв Бога, вияв нескінченного в скінченнотілесній формі.

Раціоналістичний підхід до дійсності властивий українським інтелектуалам, які переймалися рівнем освіти, живою народною мовою, заснуванням друкарень, перекладами та написанням книг.

Індивідуальна самосвідомість як ствердження індивідуальності, що властиве європейському відродженню, в Україні мала двоїстий характер: 1) як зречення від світу, мирської суєти й прагнення своїми індивідуальними чеснотами досягти богоподібності (І. Вишенський, Й. Княгиницький, Й. Почаївський), 2) як активна діяльність, спрямована на спільне благо — громади, краю, батьківщини, як наприклад, діяльність одного з керівників Львівського братства Ю. Рогатинця: «Прибічник освіти, він ставив заснування шкіл і друкування книжок вище за будування церков і обдаровування монастирів, більше цинив життя активне, віддане громадським справам і боротьбі за свої погляди та їх поширення, ніж тихе святенницьке життя аскета, навіть якщо б воно велось в найбільшій побожності й найглибших роздумах»<sup>1</sup>, — зазначав І. Франко.

Доба XV—XVI ст. в Україні засвідчила тенденцію, що притаманна всьому європейському відродженню — це гуманістичне прагнення індивіда ствердити свою індивідуальність і свою самоцінність, яку він виявляє у діях івчинках.

---

<sup>1</sup> Франко І. Збір. творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 46. — Кн. 2. — С. 219.

### *Рекомендована література*

1. Горський В. Історія української філософії.: Курс лекцій. — К.: Наукова думка, 1996. — 286 с.
2. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні» (XVI — початок XVII ст.). — К.: Наукова думка, 1990. — 382 с.
3. Історія української філософії. Хрестоматія / упоряд. М. В. Кашуба. — Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2004. — 356 с.
4. Історія філософії України. Хрестоматія: навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. — К.: Либідь, 1993. — 560 с.
5. Філософія Відродження на Україні. — К.: Наукова думка, 1990. — 332 с.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Яким був вплив «Руської правди» на формування та ствердження руської свідомості?
2. Назвіть визначальні чинники самототожності українців в XV—XVI ст.
3. Охарактеризуйте, згідно з І. Огієнком, стан української культури в XV ст. (Як І. Огієнко характеризував стан української культури в XV ст.?)
4. Як виявляється в Україні така відмітна риса доби Ренесансу як ствердження людської індивідуальності?
5. Чим зумовлене в Україні звернення до перекладів Святого Письма народною мовою, а не старослов'янською (Пересопницьке Євангеліє (1561 р.) та переклад Нового Заповіту (1581 р.) шляхтичем В. Негалевським в м. Хорошеві Хмельницької обл.)?
6. Чим зумовлена активізація діяльності братств і на що вона була спрямована?
7. Якою була мета створення культурного осередку в Острозі?
8. З яких питань точилася дискусія в українській полемічній літературі XVI—XVII ст.?
9. Охарактеризуйте прояви раціоналістичної та неоплатонічної тенденції в українській культурі XV—XVI ст.

## ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ В УКРАЇНІ ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА: ТРАДИЦІОНАЛІЗМ ТА АСИМІЛЯТОРСТВО

*Логіка викладу. Від «руського народу» до політичної малоросійської (української) нації. «Малоросія» та «малоросійство». Суперечності духовно-політичного життя України XVIII ст. Традиціоналістська українська еліта: актуалізація універсальї «правда». Ідеї громадянського суспільства в творчості малоросійських просвітників С. Десницького та Я. Козельського. Принцип політичної самодостатності Малоросії в творі «Історія Русів»: інтерпретація добра і зла. Минуле в «Історії Русів» як сучасність для майбутнього.*

Доба Нового часу в житті України прикметна насамперед зміною середньовічного просторового ідентифікатора, яким є Русь як *територія з населенням*, новочасним просторово-часовим — *руський народ*. Його найістотнішою характерною рисою постає історична тяглість. При цьому ця часова характеристика впроваджена в християнське світобачення, згідно з яким часовий відлік народу належить починати за істинами Святого Письма. Першість звернення до цього ідентифікатора належить З. Копистенському, який у творі «Палінодія» звертався до історичного минулого Русі-України, наголошуючи, що лицарська мужність, відвага «роського народу» відомі ще з Троянових часів, це підтверджують і славетні походи київських князів Олега, Святослава та Володимира. У XVI ст. набувала поширення формула, яка стверджувала, що «народ Руський» бере свій початок від самого Яфета і Великої Сарматії. Ідея тяглості традицій від великої Сарматії властива як польській, так і українській літературі принаймні з XVI ст. Так, для С. Оріховського (1551 р.) русин і сармат поняття тотожні. Так само поляк С. Кльонович ототожнював Русь із Сарматією: «Аніж уперше назвавсь Руссю цей край... / Вибране плем'я сюди батька Яфета прийшло. / Чи то бастардами будеш їх звати, давнішим іменням, / Чи савроматами звать, чи іллїрійцями теж... / Плем'я же — русів ім'я від прадідів мало далеких...»<sup>1</sup>. У 30-х роках XVII ст. у панегірику Петру Могилі «Евфонія веселобрмьчаа» автори наголошують: «Тебѣ хочет мѣти / В сарматском свѣтѣ». У сегменті «Граматики» М. Смотрицького «О родѣ стѣха софійска» зустрічаємо: «Мусо Татр сарматок Богу тріедину / Должнуу дай честь поклону со имны...»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Кльонович С. Ф. Роксоланія. — К.: Дніпро, 1987. — С. 17.

<sup>2</sup> Смотрицкий М. Грамматика. — Факсимильное издание «Граматики» 1619 г. — К.: Наукова думка, 1987. — Арк. 257.

Популярною в середовищі тодішньої української шляхти була ідея «давньоруської спадщини», яка утвердилася ще в XIV ст. Згідно з М. Грушевським, (це стверджує й автор «Історії Русів»), тодішнє громадянство українських земель *зі своєї волі* заклиало до себе литовських князів: Литовські князі, засідаючи на українських землях, «старались у всім приноровитися до місцевого життя, його порядків і культури. Вони намагалися якнайменше вносити змін у місцеві обставини. Нагадаємо їхнє правило: «Ми старини не рухаємо, а новини не уводимо». Вони приймали православну віру, місцеву культуру, мову»<sup>1</sup>. Таким чином, «давньоруська спадщина» у формі традицій — це насамперед зміст щоденної свідомості, який виражає віками сформований і усталений *реально існуючий* соціальний порядок.

Уже в перші десятиліття XVII ст. для свідомості тогочасної української еліти властиве поєднання духовної та церковної старовини з «прадавніми *вольностями* княжої Русі, тобто **політичною старовиною**»<sup>2</sup>. Під «старовиною» належить розуміти традиції в системі адміністрування, господарювання, моралі, культури, військової організації, а також віру та народну мову.

Усе ж духовно-політичне життя України XVIII ст. сповнене суперечностей. Україна, з одного боку, політично тісно пов'язана з російською імперією: українське політичне життя вписане в імперський контекст, згідно з її напівколоніальним, а з 70-х років колоніальним статусом. З другого боку, уродженці України ще за інерцією продовжували орієнтуватися на духовні стандарти Європи та традиційно-самобутнє облаштування свого життєвого світу.

У центрі світоглядних питань української еліти було питання національної ідентичності, пов'язане зі статусом України як «Малоросії» та актуалізованим у другій половині XVIII ст. соціальним явищем «малоросійства». Річ у тім, що після провалу Гадяцької унії, яка передбачала входження України як самодостатнього Князівства Руського у федерацію з Польщею та Литвою на рівних з ними правах, в українській шляхти виникла ідея «Малоросії». Згідно з нею, гетьман і козацька старшина зі статусом шляхти мали представляти й контролювати територію Гетьманщини під назвою «Малоросія» й захищати традиційні права та вольності, гарантовані й підтверджені ще польськими королями. Ідентифікація української еліти з Малоросією, чи то Гетьма-

<sup>1</sup> Грушевський М. Ілюстрована історія України. — Репринтне відтворення видання 1913 р. — Київ; Львів: Золоті ворота, 1990. — С. 140.

<sup>2</sup> Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» // *Medievalia ucrainica: Ментальність та історія ідей* — К., 1995. — С. 59.

нщиною, знайшла своє вираження в Глухівській раді вищої та середньої шляхти всієї Гетьманщини 1763 року, яка «розглядала Гетьманщину як цілком окрему від Росії територію — країну з власними кордонами, урядом та економічною політикою»<sup>1</sup>, що пов'язана з Російською імперією через спільного монарха. Але з 1775 року почалося «вливання» української шляхти в російське дворянство. З 1785 року цей процес активізувався на підставі «Грамоти дворянству» Катерини II, яка практично урівняла статус російського дворянства та української шляхти й дала можливість успішного просування по службі на благо імперії<sup>2</sup>. Це спричинило формування в українській еліті двох діаметрально протилежних ідентифікаційних позицій: *асиміляторської* та *традиціоналістської*. Представники асиміляторської позиції вбачали Україну невід'ємною частиною Російської імперії та своїм завданням уважали служіння новій великій батьківщині, як це зробив ще за царювання Петра I Ф. Прокопович. На противагу «асиміляторам», «традиціоналісти» стояли на тому, що Малоросія є окремою країною та має жити за своїми традиційно установленими вольностями й привілеями. Чільним представником радикального крила традиціоналістів був В. Капніст, який 24 квітня 1791 року мав таємні переговори з тодішнім канцлером Пруссії про можливість звільнення України з-під імперського ярма<sup>3</sup>.

З цієї позиції написаний у жанрі історичного епосу й твір невідомого автора «Історія Русів». З огляду на крах Малоросії як державного утворення мусив був у середовищі духовної еліти народитися такий текст, який би українство сприйняло як своєрідний об'яв, що прирікає на віру в себе, на фатальну причетність до минулого своєї нації. Центральною світоглядною універсалією традиціоналістського крила української шляхти постала правда як установлений Богом порядок у спільноті. Стало на часі витворити таку оповідь-діалог, яка передбачала б однакове життєбачення автора, читача й героїв оповіді, адже всіх їх об'єднує одна правда. Саме тому в цій оповіді минуле сприймається як теперішнє і майбутнє кожного зокрема та

---

<sup>1</sup> Козут 3. Українська еліта у XVIII ст. та її інтеграція в російське дворянство // Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. — К.: Критика, 2004 — С. 57.

<sup>2</sup> Див.: Миллер Д. Очерки из истории и юридического быта старой Малороссии. Преображение малорусской старшины в дворянство // Киевская старина. — 1897. — № 1. — С. 1—31; № 2. — С. 188—320; № 3. — С. 351—374; № 4. — С. 1—47.

<sup>3</sup> Див.: Оглоблин О. Берлінська місія Капніста 1791 р.: Історіографія і методологія питання // Український історик. — 1974. — № 3. — С. 85—103; Дашкевич Я. Берлін, квітень 1791 р.: місія В. Капніста, її праісторія та історія // Український археографічний щорічник. — 1992. — Вип. 1. — С. 220—259.

народу в цілому. «Історія Русів» кладе в основу правду, що поєднує всіх і кожного в одну цілість, одну історію й культуру з притаманною всім укоріненістю в сиву давнину.

Кожна самодостатня нація зацікавлена в такому тексті, як сумі оповідей, що поєднує сучасників з праминулим, він потрібний для легітимації (обґрунтування) історії, духовної еліти та народу як нації. Для усвідомлення народу себе нацією не важливо, чи історичні джерела, на які опертий текст, автентичні, а чи вони становлять витворений провідниками нації міф, як це здебільшого й буває. Позаяк XVIII ст. для Європи характерне пробудженням до життя націй, то питання наявності текстів про історію власного народу та його природну давність як історичності, що трактується як незаперечне право на існування, надзвичайно хвилювало тогочасну українську (малоросійську) еліту. Тим більше, що віру в майбутнє поновлення державності Русі-України та колишніх станових прав і вольностей могла дати лише річ зі статусом великої національної оповіді, яка дала б змогу співвідносити з нею справедливості усіх наступних соціально-політичних подій. Пряме призначення цього тексту — стати основою національної самоідентифікації. Судячи з твору, його автор усвідомлював усю складність такого завдання. Якщо виходити з того, який вплив зробив твір на українську духовну еліту першої половини XIX ст., можна стверджувати, що це був геніальний задум, що вдався авторові сповна.

Явище «малоросійства» українська духовна еліта осмислила й охарактеризувала лише в XIX ст. Так, згідно з М. Драгомановим, воно виражає втрату великою частиною української духовної еліти кращих якостей, властивих своїй нації, та засвоєння далеко не кращих якостей чужої нації. По суті, це національна хвороба, що паралізувала політичну волю й національну самосвідомість значної частини українства, яка доволі відчутно виявляла себе ще й у XXI ст.

Асиміляторську позицію репрезентує творчість малоросійських просвітників. Якщо під просвітництвом розуміти, згідно з І. Гегелем, раціоналістичний рух XVIII ст., що охоплює критичний аналіз існуючого способу правління, державного ладу, права, судочинства, моралі, мистецтва, релігії, а за І. Кантом, також обґрунтування самоцінності індивіда в суспільному житті, то це сповна можна віднести до творчості С. Десницького та Я. Козельського. Десницький — «малоросійський ніжинський міщанин», який «добре знався на українському побуті і вживав низку українських слів»<sup>1</sup> Ставши студентом Московського університету, він наступного, 1761 року, всту-

---

<sup>1</sup> Грацианский П. С. Десницкий С. Е. — М.: Юрид. лит., 1978. — С. 10.

пив до університету в Глазго, і його основними предметами занять були філософія та юриспруденція. Я. Козельський — син наказного кобиляцького сотника полтавського полку Павла Козельського з містечка Келеберди. Закічив Києво-Могилянську академію та Петербурзький університет. У 1770 році був направлений до м. Глухова на службу в Малоросійській колегії. У своїх творах Десницький та Козельський прагнули не просто прислужитися імперії, а й сприяти реорганізації системи управління та судочинства, надавши їм громадянського обличчя. Їхні пропозиції ґрунтувалися на переконанні, що громадянське суспільство є там, де ствердило себе верховенство права. Так, аби визначити місце права в соціальному житті, Я. Козельський, йдучи за К. Гельвецієм, говорив про відкриті розумом закони — природні, божисті, всесвітні, громадянські. Позаяк індивід живе в громадянському суспільстві і в ньому діють усі різновиди законів, то виникає потреба віднайти джерело законів і критерій їх істинності. На його думку, саме цим джерелом і критерієм і є право, яке «не може за своєю істотою мати в собі жодної несправедливості»<sup>1</sup>. Відмінність між громадянським суспільством і «природним станом» людства в тому, що цей останній не має законів і люди живуть у ньому за «застарілими звичаями», уважав Я. Козельський.

У своїй основі філософсько-світоглядні погляди, викладені у малоросійських творах Я. Козельського та С. Десницького, суголосять поглядам європейських просвітників з їх раціоналістичною орієнтацією. Я. Козельський у філософських, етичних, політико-правових поглядах орієнтувався на французьких просвітників Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є, К. А. Гельвеція; С. Десницький — на англійських і шотландських Д. Лока, Д. Г'юма, А. Сміта, А. Фергюсона. Як для Я. Козельського та С. Десницького, так і для філософів раціоналістичної орієнтації Ф. Прокоповича та Г. Кониського відправним пунктом філософування було поняття «освічений розум». Розум, узятий як здоровий глузд, стає для них основою та критерієм дій, поведінки й оцінки індивідуального та соціального життя. Розум кожного окремого індивіда вони розглядали як дієве знаряддя самоствердження серед спільноти інших індивідів. Розум виражає особистий досвід кожного індивіда, який є чуттєвим і на його основі наслідуює, відтворює природу.

С. Десницький і Я. Козельський у підході до соціальних явищ виходили з опозиції «індивід — суспільство», а її примирення

---

<sup>1</sup> Козельський Я. П. Философские предложения... // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века.: В 2-х т. — Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1952. — С. 464.

вбачали в добрих законах. Виходячи із загальнопросвітницької теорії «освіченого монарха», Я. Козельський проводив думку, що добробут і доброчесність у Російській імперії забезпечить державець, який керується добрими законами.

Щоправда, на відміну від С. Десницького, Я. Козельський торкався проблеми відносин між народом-поневолювачем і поневоленим, хоча, безумовно, в абстрактній площині. На його думку, не припустиме варварське ставлення до поневоленого народу. Якщо ж такому народу завдає кривди народ-поневолювач, то поневолений має природне право на оборону своєї свободи й вітчизни, як це зробив народ під проводом «Епівського володаря Скандерберга» «проти всієї Оттоманської сили»<sup>1</sup>.

В основі ж твору «Історія Русів», що обстоює традиціоналістську позицію патріотичної шляхти, автор поклав ідею «давніоруської спадщини» та міф про спадкоємність Русі-України від прадавньої Роксоланії-Сарматії. Ця ідея та міф взяті в творі за вихідні принципи великої історичної оповіді про рідну землю та її народ. Згідно з «Історією Русів», свій Початок народ веде від князя Роса, внука Яфета, а називали цей народ Роксоланами або Росами. Автор цієї історичної оповіді одну за одною перелічує «землі і провінції Сарматські, альбо Козацькі, наші Руські, од Подоля, Волиня і Волох посполу аж до самого Вільня і Смоленська»<sup>2</sup>. Ці топоніми символізують у творі спорідненість народу зі сарматськими войовниками. Автор не заперечував такої причетності й народу польського, наголошуючи на походженні його «від нас, Савроматів і Русів», і в цьому вбачав єдинокровність обох народів. Проте, зазначав автор, є ще й інші народи слов'янські, які не є руські, наприклад, народ, названий за ім'ям князя Мосоха «Московітами або Мосхами». Книга, оповідаючи про ці відмінності, підкреслює інакшість народу Московського від народу Руського. Московіти — єдиновірці з нами, бо православні, поляки ж «єдинокровні», бо, як і ми, вийшли з одного сарматського кореня. Але прагнення поляків до «неситої слави» і «багатства душевредного» спричинили відмову від визнання «єдинокровної братії своєї» народу козацького. У результаті «єдинокровний» для поляків постав «хлопами» й «схизматиками», а для українців поляк став «зрадливим», «безчесним», здатним «на всілякого роду тиранства» народом. Схожі відносини й з народом «московським». «Московці», попри те, що є «єдиновірними» з українцями, набувають у творі характеристик

<sup>1</sup> Козельський Я. П. Философские предложения... // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1952.: В 2-х т. Т. 1. — С. 546.

<sup>2</sup> История Русов или Малой России. — К.: Дзвін, 1991. — С. 69.

«народу неключимого». Особливість ставлення українців до північного сусіда засвідчують і західноєвропейські джерела: «Відразу, яку народ Малоросії почуває до народу Великоросії, така сильна, що її можна справедливо схарактеризувати як національну ненависть. Від XVII ст., коли країну вперше приєднано до московського царства, ці почування не зменшилися, а радше укріпилися...»<sup>1</sup>. Тому життєво пекучою проблемою для українців була така: як відкинутися від народу «нахального и готового на все обиды, грабленія и язвительныя укоризны»<sup>2</sup>. Адже цей народ неправдами відібрав не лише державність, а й давню назву козацького народу: «Бо ж відомо, що перше ми були те, що тепер Московці: уряд першість і сама назва Русі від нас до них перейшли»<sup>3</sup>. Але цю проблему не вдалося розв'язати навіть такому талановитому політику як Іван Мазепа.

Через емоційно-ціннісний виклад твору, який закликає бути «взірцем славних і великих Русів, предків своїх» і стати до боротьби «супроти тих своїх кривдників і руїників» «за цілість вітчизни й за поламання колишніх прав і вольностей своїх»<sup>4</sup>, автор розкриває об'єктивно існуючу негативну цінність — *зло*. Воно йде від сусідніх народів, тому народ Русі-України «нещасливий своїм сусідством», а не сам із себе, бо він *за природою є носій добра*, народ «нинішньою протекцією вибрав собі зло». Єдиним виходом у позбавленні зла, стверджується у творі, є відмова країни від жодних протекцій з боку інших народів; щоб бути народу самим собою, слід бути залежним лише від самого себе.

Для автора «Історії Русів» народ козацький або руський самодостатній тому, що завжди залишався носієм *святої* цінності. Нею є *правда*, яка абсолютна, вічна, неперебутня, тобто *свята*. Під правдою, як зазначали вище, традиційно в Русі-Україні розуміли порядок, установлений Богом, «Божий закон». У середині XIX ст. уже Кобзар закликав за *правду пресвятую* статі і за свободу. У Шевченка свобода як цінність є похідною від *святої* правди. Для автора «Історії Русів» змістом *святої правди* як національного *порядку життя* є те, що «ми» як нація, з таким знатним походженням, первісно влаштували своє життя, виходячи з природних вимог кожного, шануючи життя людської одиниці, її свободу та власність. До цих *підвалин теорії природного права* автор

---

<sup>1</sup> Kohl J. G. Russia: St. Peterburg, Moskow, Kharkoff. Tye German Prowinces of the Baltic, the Stepps, the Grimea, and the Empire. — London. 1844. — Цит. за: Мішуков О.В. Європейський контекст «Історії Русів» — Київ, Херсон, 1999. — С. 527.

<sup>2</sup> История Русовъ или Малой Россіи. — К.: Дзвін, 1991. — С. 204.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. — С. 71.

твору звертався неодноразово для вияву причетності народу чи його провідників до вищих цінностей.

Логіка цілераціональних подій тут постає підтвердженням причетності народу до міфічного предка, наділеного від Бога абсолютними чеснотами. Тому кожна подія, вчинок, легенда як факти в «Історії Русів» є достовірними лише з огляду вірування, яке виключає будь-який сумнів. Адже твір написано в стилі історичного героїчного епосу, в якому історичний факт не відіграє суттєвої ролі.

Зауважимо, що в кожному пізнанні факт завжди передує *віруванню*, пізнання *потребує* вірування, інакше воно не досягне мети. Кожна аксіома чи вихідне твердження, що потребує віри, *міфологізує* текст, який бере його (твердження) за свою основу. В «історичному героїчному епосі», яким є твір «Історія Русів», як і в будь-якому великому раціоналістичному творі, кожен його факт завжди є ствердженням або запереченням, схваленням або осудженням події, явища, вчинку щодо тієї межової підвалини, яку закладено в його основу, тим більше, якщо вона є вищою, чи то *святою* цінністю. Ця основа своїм ціннісним виміром зумовлює пізнавальну спрямованість викладу. Так, російська й радянська історіографія, витлумачуючи історію Росії та України, відштовхувалася від тверджень, які жодним чином не спираються на історичну науку, а є чистої води міфологемами: «Київ — колыска трьох братніх народів»; «Москва — третій Рим, а четвертому не бувати», «Російський народ — старший брат». Тоді, відповідно, історичні події російської історії витлумачуються в причетності до України Княжої доби, яку беруть за початок уже не української, а російської державності, а християнство постає істинним виключно московським. Отже, логіка викладу історичних подій в офіційній російській історіографії, так само як і в «Історії Русів», *закладена в міфі*, узятому за вихідний пункт. Тому з позиції «історичної науки», обидва виклади є рівноцінними в тому сенсі, що вони *міфологізовані інтерпретації*, кожна з яких має за мету легітимацію (обґрунтування) історії власного народу та національної ідентичності. З приводу російського тлумачення історії П. Куліш іронізував: чужі зазіхачі, прийшовши на нашу землю, «зробили з руського народу народ-хохол», а «московські книгогризи, бачачи таке нечестя до давньої руської землі, почали доводити народу-хохлу, що на білому київському піску помітні сліди північноросійських личаків»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Куліш П. Хугірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка-2000. Наш край. — К.: Довіра, 1993. — Вип. 3—4 (5—6). — С. 124.

Можемо констатувати, що кожен народ в особі своїх духовних провідників за основу своєї історії завжди бере національний міф, який сприймає як свої «автентичні» витoki. Для України часів Малоросії, а також для тогочасної Польщі основою власної історії слугував міф про Велику Сарматію.

На основі національного міфу «Історія Русів» цілераціонально трактує той факт, що Росія позбавила Україну державності, а також і окупацію України Польщею як протиприродне й протибогове потоптання прав народу, його вольностей стародавніх, честі шляхетської й обезславлення *слави*, яка справедливо славлена «не лише в частині світу Європейського», «але й в одлеглих за морем Чорним країнах Азійських». У морально-ціннісному ключі *слава* підноситься до здобутих предками й благословенних Богом цінностей народу та сягає в *абсолютне минуле*. Значення слави актуалізується через опозицію до *обезславлення*. Слово до воїнства гетьмана Хмельницького, в якому він закликав стати «прикладом славних і великих Русів предків своїх», сприймається як таке, що дане йому з волі Бога: «Усі тії страстотерпці замучені за вітчизну свою, за свободу й за віру батьків своїх... воляють до вас із гробів своїх, вимагаючи за кров їхню помсти і викликають вас на оборону самих себе й батьківщини своєї»<sup>1</sup>. Автор у уста гетьмана вкладає знаки «всемогучої благодаті Божої», це, зокрема, «дворазова вищепойменована звитяга над Поляками» та «щирая прихильність усього війська низового Запорозького»<sup>2</sup>. У такий спосіб розпочату боротьбу за незалежність книга інтерпретує як боротьбу за святу *правду*, змістом якої є цілісність нації та держави, непідвладність чужинцям, внутрішня самодостатність.

Як і належить епічному твору, в «Історії Русів» героїчні події, учинки наступників наводяться з єдиною метою — долучити їх до великих зачинателів і цим засвідчити сталу велич цих перших, яка існує і в нас, їхніх продовжувачах. Вони, перші, є не лише нашою істотністю й цінністю для всіх наступних часів, але, що найголовніше — *святістю* і смислом існування теперішніх поколінь, а відтак — матрицею здійснення традиції в народі, завжди є сучасністю для майбутнього. Власне, причетність до минулого в творі сприймається як сила, як життєдайний дух народу.

Найвища цінність, яку виражає знатний предок, за «Історією Русів», і яка пов'язує нас із ним, це його, а отже, й наша (народу) самобутність. Вона надана Творцем, освячена його іменем і недоторкан-

---

<sup>1</sup> Історія Русовъ или Малой Россіи. — К.: Дзвін, 1991. — С. 63.

<sup>2</sup> Там само. — С. 71.

на. Збереження самобутності — це утвердження відданості Творцю, а історія кожного народу є історією способів, якими він (народ) стверджує у собі Бога й себе як його неповторне творіння. Адже «всі народи, що живуть у всьому світі, завжди захищали, й захищатимуть вічно буття своє, свободу і власність»<sup>1</sup>. Буття народу, його власність і свобода початково надані народу і є недоторканими святинями, вони — основа будь-якої соціальної справедливості. В основу обґрунтування політичної самодостатності української нації «Історія Русів» кладе, по-перше, кордони території народу козацького, по-друге, національний уряд, що обирається згідно з правом і традиціями народу: «Верховний начальник і господар землі Руської і народу того має бути Гетьман», по-третє, існування держави є фікцією без власного національного війська. Військо й нація мають бути об'єднані одними цінностями й метою, а тому воно не повинно складатися з чужинців: «...незаперечне, що всякий народ повинен мати своїх вояків і доконечно з самих себе, аби ввірити свою долю й безпеку не сторонньому, а своєму вояцтву, а інакше було б крайне безумство й необачність, схожі на те, коли б змусили стерегти шулік голубів, а вовків вівці»<sup>2</sup>.

Автор звертається до поняття «нація», що з'явилося в європейському науково-публіцистичному обігу XVIII ст., для ствердження політичної самодостатності народу, підкреслення внутрішньої структурованості української спільноти, а також її органічної соціальної цілості. У підході до народу як нації історична оповідь його буття набуває національного виміру. Структуру нації, що, за цим літописним епосом, ґрунтується на віковичних звичаях народних, узято як у горизонтальному, так і вертикальному зрізах. Горизонтальний, або провінційний, поділ включав воєводства й повіти. Гетьман, чини урядові, міські та земські урядники вибиралися з-поміж лицарства вільними голосами. До соціальної структури автор зараховував три стани, які він називав класами: шляхетство, духовництво та поспільство. Шляхетство «за прикладом усіх народів і держав» становили добірні люди із заслужених родів, і підкреслював, що «завжди воно на Русі іменувалося лицарством»<sup>3</sup>. Основу врядування та адміністрування соціальної структури, наголошував автор, було право. Виходячи з теорії природного права, наводиться думка, що козацькому народові властиво влаштовувати своє життя на основі справедливого права, що вкорінене в прадавні звичаї.

---

<sup>1</sup> Історія Русовъ или Малой Россіи. — К.: Дзвін, 1991. — С. 62

<sup>2</sup> Там само. — С. 18—19.

<sup>3</sup> Там само. — С. 7.

Отже, кінець XVIII ст. став і кінцем державного українського утворення під назвою Малоросії. Духовно-політична спрямованість тодішньої еліти представлена в двох взаємовиключаючих позиціях: *асиміляторстві* та *традиціоналізмі*. Прикладом асиміляторства є творчість малоросійських просвітників, з виразним практичним раціоналізмом, спрямованим, з одного боку, на особисте пристосування до реалій імперського деспотизму, а з другого, на прагнення привнести в соціальне життя Росії принцип верховенства права та поділу влади на три гілки.

Позиція традиціоналізму представлена твором «Історія Русів». Його автор намагається донести до народу, як нації, *правду*, яка виражає автентичний для українського світу *порядок життя*, що ґрунтується на справедливому праві, яке сягає прадавніх звичаїв.

### *Рекомендована література*

1. Мишанич О. В. Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість. — К.: Наукова думка, 1980. — 344 с.
2. Мішуков О. В. Європейський контекст «Історії Русів». — Київ; Херсон: Айлант, 2002. — 340 с.
3. Скринник М. А. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. — Львів: Каменяр, 2007. — 367 с.
4. Історія Русів / пер. Івана Драча. — К.: Радянський письменник, 1991. — 318 с.
5. Шевчук В. Нерозгадані таємниці «Історії Русів» // Історія Русів. — К, 1991. — С. 5—28.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Чому в Україні XVIII ст. актуалізувалася ідея історичної тяглості традицій від Великої Сарматії, яка була популярною в українській та польській літературі з кінця XVI ст.?
2. У чому виявилася суперечливість духовно-політичного життя України XVIII ст.?
3. Що означає *асиміляторська* і *традиціоналістська* позиція української духовної еліти XVIII ст.?
4. Чому автор «Історії Русів» називає українців русами?
5. Чим аргументує автор «Історії Русів» право України під назвою Малоросія на самодостатнє політичне існування?
6. Яке місце в «Історії Русів» відведено природничо-правовій теорії?
7. Охарактеризуйте основні ідеї в творчості «малоросійських просвітників» С. Десницького та Я. Козельського.

## Розділ 6

### ФІЛОСОФІЯ В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

*Логіка викладу. Місце Києво-Могилянської академії в розвитку української освіти, наукової думки та культури. Утвердження високого статусу раціонального знання — провідний напрям філософування в Академії. Й. Кононович-Горбацький: кроки до звільнення філософії від схоластики. І. Гізель: осмислення ідей Арістотеля на українському ґрунті. С. Яворський у пошуках нових шляхів української філософської думки. Ф. Прокопович про розуміння Бога, природи та людини.*

Києво-Могилянську академію справедливо вважають спадкоємницею стародавньої Київської Академії — найстарішого вищого навчального закладу в Східній Європі й одного з найстаріших вищих навчальних закладів у світі, заснованого близько 1037 року князем Ярославом Мудрим.

Фундамент в організації національної освіти було закладено на початку XVII ст. мережею шкіл, які виникли в той час в Україні у відповідь на потребу захисту духовних і національних інтересів, виховання громадян, гідних своєї історії та відповідальних за майбутнє вітчизни — а це вимагало великої кількості освічених людей. 1615 року Київське братство заснувало Київську братську школу, землю для будівництва якої дарувала киянка Галшка (Єлизавета) Гулевичівна. Майже одразу школа була підтримана Запорозьким козацтвом, яке своїм вступом у братство забезпечило їй політичну та матеріальну основу. З самого початку заснування серед викладачів школи були найосвіченіші люди свого часу: Йов Борецький, Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович. Багато з них були запрошені зі Львова.

У 1632 році відбулось об'єднання Братської та Лаврської шкіл на базі й на місці Братської. Об'єднаний навчальний заклад почав діяти з 1632 року під назвою Колегії. Згодом на честь її протектора, видатного просвітника, митрополита Петра Могили, який зробив визначний внесок у її навчальний процес і матеріальний добробут, Колегія стала називатися Києво-Могилянською. Петро Могила, як писав Іван Франко, вніс небувале поживлення в розумове і церковне життя народу. Головна справа його життя — заснування Києво-Могилянської колегії, яка повинна була стати засновником православ'я й української національності, користуючись зброєю, якою вівся на них напад з боку ворогів, — наукою й освітою. Ідеал митрополита П. Могили — така українська люди-

на, яка, міцно зберігаючи свою віру й свою мову, в той самий час за рівнем освіти й за своїми духовними здібностями стояла б на рівні з поляками, з якими доля поєднала її державними зв'язками.

Розвиваючи національні традиції українських шкіл, Колегія водночас увібрала в себе систему та методи навчання західноєвропейських університетів і польських академій. У XVII ст. Києво-Могилянська Колегія не мала права іменуватися Академією. Формальною причиною цього була відсутність з боку польської, а згодом московської влади дозволу викладати в Колегії богослов'я. Дозвіл цей не давали з політичних міркувань, позаяк наявність у Києві вищого навчального закладу підтримувала національний дух і ставала опорою національно-визвольного руху. Лише з 1658 року, згідно з Гадяцьким трактатом між Річчю Посполитою та Гетьманщиною, Колегії був наданий академічний статус і вона отримала рівні права з Ягеллонським університетом. Після входження українських земель до складу Московського царства статус Академії був підтверджений у грамотах російських царів: 1694 року — Івана V і 1701 року — Петра I. Таким чином, Київська колегія, яка фактично давно вже була вищим навчальним закладом, отримала дозвіл викладати богослов'я, мати власний суд, самоврядування й дістала, нарешті, можливість офіційно носити ім'я Академії. Вона була визначним і тривалий час єдиним осередком освіти й культури, який задовольняв потреби України, Росії, значною мірою Білорусі, а також багатьох інших народів — волохів, молдаван, сербів, боснійців, чорногорців, болгар, греків та італійців.

Києво-Могилянська академія стала в Україні джерелом формування національної еліти: у її стінах були виховані гетьмани Іван Мазепа, Пилип Орлик, Павло Полуботок, Іван Скоропадський, Іван Самойлович, її випускники становили значну верству козацької старшини. В Академії здобули освіту архітектор Іван Григорович-Барський, композитори Артемій Ведель і Максим Березовський, філософ Григорій Сковорода, тут навчався російський учений Михайло Ломоносов.

Основним показником рівня навчального закладу були науки, які в ньому викладалися, та їх обсяг. Структура, обсяг і зміст курсів Академії відповідали вимогам, які ставилися в той час перед європейською вищою школою. У XVII — на початку XVIII ст. вона мала 8 класів, курс навчання в яких тривав 12 років.

Широко вивчали мови: латинську, слов'янську, грецьку, польську, книжну українську, згодом — німецьку, французьку, із середини XVIII ст. — російську, а також староеврейську (з метою поглибленого вивчення християнських першоджерел). Особливої

уваги надавали вивченню латинської мови. У всіх вищих навчальних закладах Європи, зокрема й у Київській академії, викладання велося латиною. Людину, яка не володіла латиною, уважали неосвіченою. Учні Академії вільно читали латиною, перекладали, складали промови. Водночас сильною в навчальному процесі була народна основа. Про це свідчить викладання слов'янської та руської мови, проповідницька й науково-літературна діяльність виховників і викладачів академії.

Однак у XVIII ст. під тиском русифікаторської політики уряду Катерини II Київська академія повністю перейшла на російську мову викладання під приводом виправлення існуючої в ній «нелітературної говірки». У 1783 році було видане розпорядження: усім викладачам читати свої предмети тільки «с наблюдением выговора, который наблюдается в Великороссии», під страхом, що «если кто из учителей в упущении сей должности примечен будет, об отрешении такового от учительской должности должности немедленно доносить его Преосвященству»<sup>1</sup>. Унаслідок цих заходів деякі вчителі залишили Академію, оскільки «ніяк не могли змінити своєї малоросійської вимови»<sup>2</sup>.

Після граматичних класів учні, яких стали називати спудеями, вивчали піїтику — один рік, риторику — один рік, філософію — два роки, богослов'я — чотири роки. До навчальних курсів входили також арифметика, геометрія, астрономія, музика.

Піїтика, тобто мистецтво складати вірші, високо цінувалося й вигідно відрізняло випускників Академії. Складені ними численні вірші й панегірики, присвячені видатним діячам українського народу — Богдану Хмельницькому, Іванові Підкові, Лазарю Барановичу та іншим, прищеплювали вихованцям повагу і любов до захисників Батьківщини. Одним з найпопулярніших курсів була риторика — мистецтво складання ораторських промов, — вона мала постійне практичне застосування в багатьох громадських і церковних подіях.

Значної уваги надавали математиці. У чотирьох молодших класах читалася арифметика, а в другій половині XVIII ст. в Академії був відкритий клас чистої математики, де викладали алгебру й геометрію, а також клас змішаної математики, в якому читалися цивільна й військова архітектура, механіка, гідростатика, гідравліка, оптика, тригонометрія, початки астрономії, гідрографії, математичної хронології та ін.

<sup>1</sup> Ковалів П. Проблеми релігійної свідомості. — Нью-Йорк, 1960. — С. 76.

<sup>2</sup> Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академией. Ч. II. 1856. — С. 343.

Важливе місце в навчанні й вихованні студентів посідала художня та музична освіта. Спеціальний клас «рисувальної науки» був завжди переповнений. Надзвичайно популярним було хорове мистецтво. З вихованців Академії вийшло чимало відомих композиторів: Д. Бортнянський, А. Ведель, М. Березовський, чие ім'я, разом з ім'ям Моцарта, викарбуване на стіні Болонської академії.

З огляду навчальних курсів, що викладалися в Академії, можемо зробити висновок: Києво-Могилянська академія впродовж майже двохсот років була вищим навчальним закладом, який давав своїм вихованцям різнобічну, відповідну до вимог часу освіту. Згідно з демократичними засадами академічного життя, кожен професор викладав свій власний оригінальний курс. Тексти багатьох з них, написані латиною, дійшли до нас, збережені в архівах Академії.

У другій половині XVIII ст., разом із загальним наступом російського самодержавства на рештки національної автономії українців, посилювалося грубе втручання Синоду в справи Києво-Могилянської академії. Найвідчутнішого удару по розвитку її наукової та освітньої діяльності завдав статут 1747 року. Переслідувалася самобутня філософська думка, оригінальні авторські курси було заборонено. Згодом, 1817 року, Академію було закрито, а 1819 року перетворено на духовну семінарію. Тільки після відновлення державного суверенітету України в 1991 році почалося відродження Києво-Могилянської академії.

Викладання філософії в Академії було побудоване під впливом традиції аристотелізму: в основу академічних курсів філософії покладені принципи філософської системи Арістотеля. У рамках цієї традиції філософування киево-могилянців мало виразні ознаки переходу від теологічно-схоластичного світогляду до раціоналістичної філософії та науки в сучасному розумінні цього слова, науки, яка служить людині і суспільству. Філософський курс у Києво-Могилянській академії читався два роки й поділявся, за системою Арістотеля, на три частини: логіка або філософія розумова, фізика або філософія натуральна, метафізика або філософія божественна.

Проте характерна риса вітчизняної професійної філософії XVIII ст. полягає в тому, що вона виникла і розвинулась у навчальних закладах, у яких викладали люди духовного сану. Вони ставили перед собою завдання не лише осмислити навколишній світ, зрозуміти суть людини і суспільного життя, але й намагалися надати філософського підґрунтя православної вірі. Формою

філософського осмислення й обґрунтування релігійних проблем була в той час пізня схоластика. Варто підкреслити, що вищі навчальні заклади були певною мірою консервативні в поданні філософських знань. При укладанні філософських курсів, професори Києво-Могилянської академії здебільшого використовували роботи представників пізньої схоластики, а не твори мислителів Нового часу: Френсіса Бекона, Рене Декарта, Томаса Гоббса та ін.

Однак це не означає, що вони не знали або ігнорували погляди новочасних мислителів. Твори Ф. Бекона, Д. Локка та інших не лише піддавалися критиці, а й використовувались у процесі навчання. Філософські ідеї Відродження й Нового часу були доволі відомі в Академії, і філософські курси, які там викладали, поступово наповнювалися новим, відповідним духу часу змістом. Відбувалося синтезування ідей, традиційних для духовної творчості України, з філософськими надбаннями латинського Заходу. Відбувалося відкриття й ствердження нового, іншого шляху світопізнання і богопізнання через пізнавальну діяльність розуму, утвердження його, розуму, високого престижу. Засвоєння в Україні істин, відкритих західною схоластикою, модифікація ідей європейської філософії Нового часу на українському ґрунті спричинили прискорений національно-культурний та соціально-політичний розвиток, стимулювали оригінальні філософські дослідження.

З'явилася чимало високоерудованих професорів, які створили оригінальні курси філософії: Йосип Туробойський, Христофор Чарнуцький, Сильвестр Пінювський, Йосип Волчанський, Іларіон Левицький, Платон Малиновський, Ісронім Миткевич, Амвросій Дубневич, Стефан Калиновський, Сильвестр Кулябка, Мануйло Козачинський та ін. Й. Кононович-Горбацький та І. Гізель знайомили студентів із філософією античного світу, з основними напрямками середньовічної філософії, прищеплюючи своїм слухачам філософську культуру й створюючи передумови для вироблення самостійних філософських висновків. На початку XVIII ст. Х. Чарнуцький, Ф. Прокопович, П. Малиновський, А. Дубневич, М. Козачинський викладали ідеї Коперника, Галілея, Декарта. В Академії почали читати розширений курс фізики. Викладання звільнювалося від авторитету схоластичної інтерпретації Арістотеля, про що свідчать твори Гізеля, Яворського, Прокоповича, Лопатинського. Перефразовуючи крилату фразу Арістотеля, Ф. Лопатинський писав: «Друзі всі, але більший друг істина. Розум був не в одного Платона чи Арістотеля... Ті, що вчили раніше, не суть володарі наші, а тільки провідники. Істина відкрита для всіх ще

не вичерпана»<sup>1</sup>. Ще в першій половині XVII ст. кроки до звільнення філософії від схоластики зробив Й. Кононович-Горбацький, який у своєму «Підручнику з логіки» виступив з позицій теорії двох істин, обстоюючи право філософії досліджувати реальні речі, «що існують самі з себе». Філософ посилався не так на церковні авторитети, як на античні джерела і гуманістів доби Відродження. Його «Підручник з логіки» складений на зразок аристотелівського «Органону», але написаний з позиції поміркованого номіналізму.

Розглядаючи природу речей, Кононович-Горбацький стверджував, що субстанція — це сутність, яка існує сама собою і не потребує нічого іншого для свого існування. Поняття нашого мислення утворюються в результаті узагальнюючих операцій пізнання. Він підкреслював, що людина думає словами, і ці «розумові слова» як знаки речей мають вирішальне значення для утворення поняття.

Ученням, що дало змогу Й. Кононович-Горбацькому логічно поєднати християнські переконання і зростаючий інтерес до природознавства, був деїзм, який розглядав існування Бога як першопричину світу, але не бачив потреби у подальшому втручанні Бога в його розвиток. Деїстичні висловлювання, на кшталт цих, зустрічаються в творах майже всіх учених Академії, переплітаючись з пантеїстичним ототожненням Бога і природи.

Одним з видатних культурних і громадських діячів України був Інокентій Гізель (бл. 1600—1683). До нашого часу дійшли його три філософські праці: «Твір про всю філософію», «Філософські аксіоми», «Мир з Богом людині». Філософ стверджував, що природа не народжується й не зникає, але існує вічно. Залишаючись у рамках аристотелізму, І. Гізель водночас намагався творчо осмислити ідеї Арістотеля та його учителя Платона. Зокрема, український мислитель спростовував відоме вчення Платона про життя як в'язницю і про тіло як могилу душі.

У центрі уваги філософа — взаємини людського розуму зі світом речей, що діють на людину. І. Гізель поділяв тезу Арістотеля про розум як «*tabula rasa*» — чисту дошку, на якій нічого ще не написано. Він розглядав процес пізнання як сприймання розумом загальних, нематеріальних за своєю природою характеристик, що існують у матеріальних об'єктах: субстанційної форми, чистої сутності. Однак основою пізнавальної діяльності розуму, за Гізе-

---

<sup>1</sup> Див.: Литвинов В. Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. — К.: Наукова думка, 1984. — С. 57.

лем, є чуттєві образи, аналізу яких він приділяв багато уваги. Ця опора на сенсуалізм була антиподом середньовічному інтуїтивізму та августинівському апіоризму. Своєї найвищої форми, згідно з ученням Гізеля, процес пізнання набуває в інтелектуальному пізнанні.

Великої ваги І. Гізель надавав морально-релігійним проблемам. У праці «Мир з Богом людини» він усебічно розглядав проблему гріха й покути, викладав власні погляди на етичні норми сучасного йому суспільства. Книга за своєю суттю є кодексом моралі європейського бюргерства XVII ст. Говорячи про моральні вади, філософ висував на перший план злочини проти особи, а не проти майна. Він засуджував неробство, лінощі, невігластво. Книга пройнята гуманістичною вірою в людину, автор апелював до здорового глузду простої людини і розглядав питання моралі з погляду розсудливого, тверезо мислячого громадянина.

Головним критерієм добра і зла філософ уважав совість розсудливої людини, а рушієм учинків особистості є природний закон поряд з «повеліннями людськими і Божественною заповіддю».

До плеяди найушлавлених діячів Києво-Могилянської академії належав Стефан Яворський (1658—1722). Після закінчення Київської колегії Яворський вивчав філософію та богослов'я в Познанській і Віленській академіях. В Академії викладав риторику, філософію, богослов'я. У 1700 році за наказом Петра I був викликаний до Петербурга і з часом прийняв на себе керівництво Руською церквою. Поєднуючи цю місію з протекторством над Московською Слов'яно-греко-латинською академією, Яворський став одним із активних провідників петровських реформ, зокрема у сфері освіти та культури.

У своїх творах С. Яворський підкреслював об'єктивний характер наших знань, по-новому переосмислював роль авторитету в пізнанні, формуючи атмосферу творчого пошуку в Академії. На перший план він висуває питання надійності та істинності самих основ знання — забезпечення істинності вихідних понять. С. Яворський розумів істинність як відповідність інтелектуального судження об'єкту. Він підкреслював ідеальну природу цієї відповідності, адже у фізичному сенсі «не існує жодної подібності духовного пізнання з матеріальним об'єктом або акцидентом»<sup>1</sup>. Пізнання, за Яворським, — це рух і сходження інтелекту від ни-

---

<sup>1</sup> Литвинов В. Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. — К.: Наукова думка, 1984. — С. 45.

жчої форми до вищої. Методом цього руху С. Яворський уважав діалектику, в рамках якої він викладав учення про логічні операції, поняття, судження та умовиводи умовисновки. Натурфілософське вчення Яворського спирається на ідеї давньогрецьких філософів. У своїх лекціях філософ наводив думки Фалеса, Парменіда, Гесіода, Діогена, Анаксімена, Геракліта, Емпедокла, Епікура, Демокріта, Левкіппа. У досократиків він запозичував ідею першооснови світу як початку, що перебуває вічно, зберігається та є незмінним, залишається тотожним самому собі. У розумінні матерії Яворський звертався до неоплатонічних учень і тут відкривав незнані досі нові перспективи неоплатонізму: за Яворським, матерія містить у собі таку властивість, за допомогою якої відбувається еманация, тобто випромінення форм. Таке застосування концепції неоплатонізму розкриває можливість нових висновків і, по суті, веде до натуралістичного пантеїзму.

Процес формотворення постає в поглядах Яворського як нескінченний нурт, невинне виникнення й загибель. «Сама матерія, яка має потяг до форми, є коренем та причиною руйнування природних речей. Тому матерія внаслідок знищення одних форм може набирати інших численних форм. Це знищення виникає внаслідок боротьби протилежностей, котрі взаємно штовхають і диспонує матерію до інших форм»<sup>1</sup>. До властивостей оформленої матерії Яворський зараховує рух, безперервність, нескінченність, місце та час. Розуміння руху має в нього виразно дійсничий характер: Бог створив першоматерію як основу природних тіл, далі вона формується згідно зі своїми властивостями, однією з яких є рух.

Для пізнання людини філософ надавав великого значення психології, він перший серед києво-могилянців став уживати слово «психологія». Опорою курсу психології була книга Арістотеля «Про душу». Яворський використовував спадщину Галена та Гіпократів, Аверроеса і Авіценни, середньовічних і сучасних йому лікарів, природознавців і філософів. Душа, на думку Яворського, є формою живої істоти, а поєднання душі й тіла (матерії та форми) становить живу істоту. Філософ виділяє три види душі: вегетативну, сенситивну та раціональну. Людина має раціональну душу. Наявність видів душі пов'язана з прагненням природи до досконалості. Лише раціональна душа, духовна за своєю природою — безсмертна, незнищенна, тому може існувати окре-

---

<sup>1</sup> Литвинов В. Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. — К.: Наукова думка, 1984. — С. 31.

мо від тіла. Раціональна душа, утворена Богом, не існує до виникнення тіла, проте продовжує жити після його смерті.

Філософські твори Стефана Яворського яскраво відображають шлях шукань філософської думки в період переходу від схоластики до Нового часу.

Чільне місце серед філософів і мислителів Києво-Могилянської академії належить Феофану Прокоповичу. Він навчався у Києво-Могилянській академії, згодом, пройшовши пішки всю Європу, — у колегії св. Афанасія в Римі. Ченці ордену єзуїтів, помітивши здібності юнака, спокушали його блискучою кар'єрою у Ватикані. У Почаєві він повторно прийняв православну віру, якої раніше змушений був зректись, аби мати доступ у католицькі навчальні заклади Західної Європи. Свого часу так само вчинив і Стефан Яворський. З 1705 року Ф. Прокопович викладає в Києво-Могилянській академії поетику, риторичу, філософію, теологію. 1710 року він став ректором Академії. У 1717 році був викликаний Петром I у Петербург, де став головою «вченої дружини» царя, ідеологом і провідником його реформ. Помер Ф. Прокопович у 1736 році.

Ф. Прокопович багато уваги приділяв проблемі співвідношення Бога та природи. На його думку, Бог існував перед буттям світу у формі універсального розуму, в якому як в архетипові, тобто першообразі, перебували ідеї всіх речей. Філософ схилявся до неоплатонічної концепції про походження світу через божисту еманацию — випромінення, витікання — тілесних речей з ідеальних архетипів буття в Богові. Водночас у творах Ф. Прокоповича міститься чимало висловлювань, які тяжіють до натуралістичного пантеїзму та деїзму. Таке тяжіння було характерне багатьом професорам Києво-Могилянської академії.

Ф. Прокопович нерідко відходив від традиційного розуміння Бога як персони. Є певна невидима всемогутня сила, «її ж Богом називаємо»<sup>1</sup>, указував він. Філософ писав про Бога як про досконалий розум, одвічну мудрість, вічну істину. В деяких випадках поняття Бога у Прокоповича наближається до поняття першопричини усього сутнього — «невпчатої провини». Духовна атмосфера європейської філософії Нового часу позначається на розумінні Прокоповичем Бога як природи — тут український філософ наближається до ідей Д. Бруно і Б. Спінози. «Під природою розуміють Бога, — писав Ф. Прокопович у «Фізиці» — ціле

---

<sup>1</sup> Прокопович Ф. Слова и речи поучительная, похвальные и поздравительные, ч. 1—3, 1760—65. — Ч. 2, СПб., 1765. — С. 23.

визначення природи збігається з Богом стосовно природних речей, в яких він з необхідністю існує і які рухає»<sup>1</sup>. Пантеїстичне розуміння Бога приведе філософа до висновку, що зображення Бога у людській подобі має алегоричну природу: щоб Його могла зрозуміти, — хоча б наближено, — примітивна, неосвічена людина.

Єдиним шляхом для осягнення Бога філософ уважав сходження до нього від природи. Для обґрунтування буття Бога Прокопович використовував апостеріорні, тобто засновані на реальному досвіді, аргументи, насамперед так званий космологічний доказ. Ф. Прокопович висував цей доказ у трьох твердженнях. По-перше, рух кожного фізичного тіла викликаний дією іншого тіла, на це інше — третього, і так, аж поки не доходимо до першопочаткового джерела руху — це і Бог. По-друге, таким самим чином доходимо до першопричини всіх речей. По-третє, доведення йде від випадковості до визнання абсолютної доконечності, якою і є Бог. Головним аргументом в обґрунтуванні буття Бога Феофан Прокопович уважав фізико-теологічний доказ: від доцільності, гармонії, закономірності, які панують у природі, він доходить висновку про наявність розуму, який мудро й доцільно влаштував світ.

У вченні Прокоповича про рух переплітаються три різноманітні нашарування. Це, по-перше, аристотелівські ідеї, які він, щоправда, не лише викладав, але нерідко й критикував. По-друге, — це ідеї натурфілософії Відродження та співзвучні їм діалектичні погляди античних філософів. І, по-третє, — це концепції руху, притаманні Новому часу, пов'язані з розвитком математичного та експериментального напрямів у фізиці. Прокопович цілкомовно поділяв ідею Арістотеля, що рух є першою й основною властивістю фізичного тіла. Тому дослідження руху природних тіл має бути ядром фізичної науки. Жодна субстанція, стверджував філософ, не є бездіяльною, природа ніколи не перебуває в спокої. Учення Прокоповича про рух дійстичне: Бог, створивши матерію та речі, разом з ними створив і їх дію, тобто рух і закони руху. Природа цих законів така, що вони не потребують подальшого втручання Бога й навіть виключають таке втручання: досконалий за визначенням Бог створив досконалі закони, які, черех їх досконалість, неможливо порушити.

Досліджуючи шляхи пізнання, Прокопович, подібно до інших вітчизняних філософів, виокремлював три властивості живих іс-

---

<sup>1</sup> Прокопович Ф. Філософські твори у 3-х. томах. — К.: Наукова думка, 1979. — Т. 2. — С. 147, 149.

тот: вегетативність, чутливість і розумність. Перша спільна рослинам, тваринам і людині, друга — тваринам і людині, третя притаманна лише людині. Приділяючи значну увагу проблемі істини, Прокопович розглядав її як відповідність наших суджень об'єкту.

В основу своєї морально-етичної концепції Прокопович поклав учення про людину як мікрокосмос, малий світ. Це вчення, що походить ще з античності, дістало нове життя за доби Відродження. Людина тут — уже не раб, не хробак навіть перед Богом, вона сповнена гідності, свідомо своєї значущості у Всесвіті. «Усі коштовності, по частинах розділені у природі, у ній одній зосередилися, і вона є неначе другою, якщо не величиною, то повнотою досконалості рівною цілій природі»<sup>1</sup>. Систематизуючи гуманістичні ідеї своїх попередників, Прокопович підносить і реабілітує в людині те, що припинувалося середньовічним світоглядом — свободу людського розуму, красу і тіла, і почуттів.

Дискусія між двома тенденціями розвитку філософської думки в Україні, яка виявлялася, з одного боку, тяжінням до перипатетичної філософії прихильників Арістотеля, а, з другого, — до нової філософії, наближеної до розвитку тогочасної науки, знаходить подальшу реалізацію у творах Георгія Кониського. Він розпочав свою діяльність як професор поетики 1745 року, у 1751—1755 рр. був ректором Академії. Це час, коли у філософській системі Академії відбувалися великі зміни: вводився курс етики, у натурфілософії був помітний перехід до досвідного знання, в Академії поширювались ідеї Декарта, Спінози, Гассенді.

Як і інші тогочасні викладачі, Г. Кониський склав оригінальний курс під назвою: «Загальна філософія», поділена на чотири розділи, які вміщують логіку, фізику, метафізику й етику. Дослідники називають Григорія Кониського останнім арістотеліком у Київській академії, відзначаючи водночас його новаторство у викладанні філософії. Переосмислення академічних традицій простежується в ученні Кониського про матерію. З одного боку, філософ дотримувався арістотелівського трактування першоматерії: на його думку, першоматерія є лише потенцією, а форма — дією. Матерія сама із себе не діє, а лише через форму. Проте, долаючи схоластичний дуалізм матерії як пасивного початку й духу як початку активного, Г. Кониський прийшов до ствердження активності природи: «Природа — принцип і причина руху і спокою. Це означає: які ре-

---

<sup>1</sup> Прокопович Ф. Слово о любви к Богу // Христианские чтения. Ч. XIII. 1838. — С. 183.

чі рухаються, тих рух зумовлює природа, і які перебувають у спокої, тих спокій знову ж таки зумовлює природа»<sup>1</sup>.

Еволюція принципів філософського світобачення у провідних філософів Академії ініціювала радикальний поворот у громадській свідомості України XVII—XVIII ст. Він почався з вивчення краси й цінності видимого, земного світу, з радісного та просвітленого світосприйняття, яке формувалося під впливом традицій як неоплатонізму, пройнятого живим пантеїстичним струменем, так і аристотелізму, який стверджував потугу людського розуму. Ці традиції сприяли виробленню нового, гуманістичного погляду на земний світ, який уже не є «жалюгідним відбитком» небесного, а стає добрим і чудовим.

Таким чином, розвиваючи національні традиції українських шкіл, Києво-Могилянська академія водночас увібрала в себе систему та методи навчання західноєвропейських освітніх закладів, завдяки чому стала для України джерелом формування національної еліти. Упродовж свого майже двохстолітнього існування вона була вищим навчальним закладом, який давав своїм вихованцям різнобічну, відповідну до вимог часу освіту. В основу академічних курсів філософії було покладено традиційний для середньовічних навчальних закладів аристотелізм, на його тлі філософування киево-могилянців має виразні ознаки переходу від теологічно-схоластичного світогляду до раціоналістичної філософії та науки в новочасному її розумінні. Це вимагало від киево-могилянців переосмислення світоглядних принципів, витворення нових поглядів на Бога, людину та природу.

Ученнями, що дали змогу киево-могилянським професорам логічно поєднати християнські переконання й зростаючий інтерес до природознавства, були натуралістичний пантеїзм і деїзм. Для них не авторитет, а опора на логічне доведення було джерелом істини. Здобуває визнання тема могутності розуму, який пізнає світ, боротьби знання й науки з невіглазством, у якій науці відводиться роль засобу розквіту батьківщини, розвитку мануфактур і ремесла, добробуту її громадян.

### *Рекомендована література*

1. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. — К.: Наукова думка, 1996. — 286 с.

---

<sup>1</sup> Петров Н. И. Значение Киевской Академии в развитии духовных школ в России // Труды Киевской духовной академии — К.: Тип. И. И. Горбунова, 1904. — № 5. — С. 18.

2. Історія філософії України. Хрестоматія: навч. посіб. / упоряд. Тарасенко М. Ф., Русин М. Ю., Бичко А. К. та ін. — К.: Либідь, 1993. — 560 с.
3. Історія української філософії: Хрестоматія / упоряд. Кашуба М. В. — Львів, 2004. — 354 с.
4. Литвинов В. Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. — К.: Наукова думка, 1984. — 151 с.
5. Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія. — К.: Вища школа, 1981. — 234 с.

***Питання й завдання для самоперевірки  
та контролю засвоєння знань***

1. У чому полягає духовно-культурний зв'язок Києво-Могилянської академії з європейськими університетами?
2. Розкрийте основні філософські ідеї в академічній філософії України XVII—XVIII ст.
3. Чому в Академії особлива увага надавалася вивченню латинської мови?
4. Що становило основу академічних курсів філософії в Академії?
5. З яких частин складався в Академії філософський курс?
6. Назвіть основні ідеї філософських курсів С. Яворського та Ф. Прокоповича.

## Розділ 7

### ФІЛОСОФІЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

*Логіка викладу. Життя як філософський твір про свободу. Утвердження неоплатонічної традиції в українській філософській думці. Учення про видиму та невидиму натури, Бог як невидима сутність речей. Концепти «великий світ», «малий світ» і «світ символів». «Пізнай самого себе»: самопізнання як Богопізнання. Вчення Сквороди як «філософія серця». Ідеал нерівної рівності — основа етичного вчення Сквороди. Концепція зрідненості.*

Григорій Савович Скворода народився 22 листопада (3 грудня за н. с.) 1722 року в Чорнухах Лубенського полку на Полтавщині (нині село Харсіки Чорнуського району Полтавської області) в родині козака. З раннього віку в нього виявився потяг до навчання, із семи років він захоплювався читанням і музикою. Здобувши початкову освіту в місцевій школі, Скворода вступив до Києво-Могилянської академії, де навчався (за даними Л. Махновця) з 1734 до 1753 року з трьома перервами. Після закінчення навчання в Академії (невідомо, чи отримав Г. Скворода диплом випускника), він протягом 15 років учителював приватно та в різних духовних школах. У 1769 році Г. Скворода припинив педагогічну діяльність і розпочав мандрівне життя: він мандрував від одного свого приятеля до іншого. Як писав його біограф М. Ковалинський, «постійного помешкання не мав він ніде, вважаючи себе пришельцем на землі в повному сенсі цього слова». Під час мандрівок розквітла літературна творчість Г. Сквороди, постали найважливіші твори-діалоги, в яких він розвивав свої погляди. Помер Г. Скворода 29 жовтня (9 листопада за н. с.) 1794 року у селі Пан-Іванівці (нині Сквородинівка) на Харківщині. На його могилі написано згідно із заповітом: «Світ ловив мене, та не спіймав».

Час від 1722 до 1763 р. (рік скасування старої козацької автономії) — перехідна доба в історії України, коли ще існували, але поступово занепадали давні козацькі традиції. По скасуванні царицею Катериною II козацької автономії українське суспільство і насамперед його провідна сила — козацька старшина й ціле козацтво, які жили політичними інтересами понад сто років, опинилися поза цими інтересами. Розпочався політичний занепад, важка для України доба. Громадянство перебувало у стані політичного самозабуття, втоми від боротьби, апатії. Зі скасуванням козацтва був утрачений колишній войовничий дух. Водночас рефо-

рми Катерини II відкрили козацькій старшині стежку до набуття російського дворянства, чинів і права мати кріпаків. Козацтво, що донедавна було центральною верствою соціального устрою, перейшло на становище дрібних землевласників. Це згубно позначилося й на духовному житті.

Служителі тодішньої православної церкви всю свою увагу звертали винятково на зовнішній бік християнства — догмати, обряди, а не на моральне життя людини.

Майже відсутні були наукові зацікавлення. Повсюдно панували меркантильні прагнення — гонитва за матеріальним добробутом, але у жодному разі не вищі інтереси: науки, письменства, філософії, мистецтва. У громадському житті помітно виявлялося прагнення національної еліти «відокремитися від свого народу і зовнішньою культурною обстановою життя, і мовою, і, переважно, своїм панством, тобто шляхетським походженням, чого в дійсності не було, бо українське дворянство вийшло з козацтва»<sup>1</sup>.

За таких умов розгорталася педагогічна, літературна, філософсько-проповідницька діяльність Г. Сковороди. Ці умови позначилися на його освіті, діяльності як учителя, на його мандрівному житті і філософських творах. Але водночас він виступив і критиком традицій і усталеного ладу життя, творив свій власний світогляд. Болісно переживаючи духовний занепад своєї доби, Г. Сковорода виступив з палкою проповіддю, яка підносила вищі духовні інтереси, особисту доброчинність людини, внутрішню свободу індивідуальності. Це головний мотив творчості українського філософа. Він був витвором історичних умов тогочасного українського суспільства, реакцією на корисливість, пристосуванство, моральну невибагливість, лінощі, які опановували суспільним життям України в міру формування ідеології «малоросійства» — стану волі та мислення, пристосованих до імперської політики.

Важливим джерелом «малоросійства» була також західноєвропейська раціоналістична тенденція піднесення цивілізаційних інструментальних стереотипів над вартостями культури, утвердження «розумного» егоїзму у сфері моралі. Г. Сковорода не міг сприйняти визнання особистого інтересу за рушійну силу людських учинків, зведення людської природи до егоїстичних матеріальних чинників. У його вченні центральне місце посіла гуманістична тенденція вітчизняної духовної культури, в центрі уваги якої була проблема людини, її внутрішнього світу. На противагу більшості сучасних Ско-

---

<sup>1</sup> Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. — К.: Орії; Кобза, 1992. — С. 20.

вороді західноєвропейських філософів, які намагалися розкрити сутність людини, виходячи з вивчення природи, український мислитель намагався зрозуміти природу, виходячи із сутності людини.

Так само й шляхів оздоровлення суспільства Г. Сковорода шукав через оздоровлення духовного світу людини, він намагався знайти сили оновлення через сміливе особисте ствердження власної натури. Тому найбільш плідний період, друга половина його свідомого життя, був присвячений здійсненню його власного філософського вчення, перетворенню його в реальний життєвий шлях, а самого життя — у своєрідний філософський твір.

Головною ідеєю цього твору виступає мета особистого внутрішнього вдосконалення. Удосконалення особистості, за Сковородою, дає людині найвище щастя — цілковиту перемогу духу над плоттю і повний душевний спокій. Шлях досягнення цієї мети філософ убачав у відмові від матеріальних інтересів, обмеженні тілесних потреб. Здійснення такого ідеалу створює потребу живого наочного прикладу. Цю місію взяв на себе Г. Сковорода: він жив так, як навчав, а навчав так, як жив. Широко освічений, красномовний та розумний чоловік — він свідомо обрав собі долю мандрівника. Його вибір був зумовлений не обставинами життя — навпаки, його таланти давали йому можливість посісти високе становище у суспільстві. Г. Сковорода свідомо зрікся змагання заради кар'єри й матеріальних благ. Відмова від життєвої суєти, свобода від будь-яких обов'язків сприяли захопленню «любомудрієм», тобто філософією. Це життя вимагало піднесення духу, повсякчасної боротьби з плоттю.

Ось як описує спосіб життя Г. Сковороди його учень і найбільший друг М. Ковалинський: «Одягався він звичайно просто, вживав зілля, овочі і молочні продукти, і їв увечері по заході сонця, м'яса і риби не споживав не через якісь забобони, але з внутрішнього свого нахилу, для сну відділяв від свого часу не більше чотирьох годин, прокидався до зорі, і, коли дозволяла погода, завжди ходив пішки за місто прогулятися на свіжому повітрі і по садках, завжди веселий, бадьорий, легкий, рухливий, стриманий, цнотливий, всім задоволений, благодушний, принижений перед усіма, балакучий, коли не примушений говорити, з усього здатний виводити науку, почтивий до кожного стану людей, відвідував хворих, заспокоював сумних, поділяв останнє з убогими, вибирав і любив друзів по серцю їхньому, був благочестивий без забобонів, вчений без пихи, мав поведження без облесливості»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. — К.: Орії; Кобза, 1992. — С. 71—72.

Завжди вдягнутий у просту сіру свиту, маючи усього майна кілька книг, флейту і палицю-журавля (і те й друге — власні вироби), він переходив по Україні з одного дому до іншого, навчав людей усною проповіддю й прикладом непорочного життя. Пошана до мандрівного філософа була така велика, що люди вбачали благословення Боже на тому домі, де він оселився бодай на кілька днів.

Вищою метою його життя була духовна свобода. Але Скворода вбачав її не у віддаленні, відірваності від життя та людських інтересів, а, навпаки, в активній, напруженій роботі розуму та чуттів над виробленням нових форм людського існування на фундаменті істини, щастя і свободи. Вільний, козацького походження чоловік, що ніколи не був у кріпацтві, не пережив деморалізуючого впливу рабського стану, Г. Скворода дуже високо цінував свободу. Недаремно, підбиваючи підсумок свого життя, він уважав свободу єдиним і найдорожчим своїм здобутком: «Світ ловив мене, але не спіймав». Саме почуття вільної людини філософ доводить до стану автаркії, самодостатності. «Дух його віддаляв його від усяких тривалих відносин, створивши з нього пришельця, присельника, подорожуючого, виробляв у ньому серце громадянина всесвіту»<sup>1</sup>, — писав М. Ковальський. Така позиція українського філософа була розцінена деякими дослідниками як свідчення того, що Г. Скворода, заглиблений в особисте самовдосконалення, був відірваний від сучасного йому громадського життя. Однак відповідь на це питання передбачає більш багатоплановий підхід, ніж однозначне «або-або». Так, Г. Скворода не брав участі в суспільному житті як трибун, не належав до жодної течії сучасного йому громадського життя. Однак підкреслимо величезну соціальну значущість мрії про збереження свободи в умовах наростаючого національного поневолення і панування кріпацтва. Принцип самопізнання, який проповідував Скворода в умовах національного самозабуття, будив потребу не лише особистої саморефлексії, але й духовної рефлексії всього українського середовища над своєю природою і призначенням, а отже, став предтечею усвідомленого національного поступу. Своє учення, засноване на загальнолюдських цінностях, філософ проповідував майже винятково в Україні, співвідносячи його з умовами тодішнього українського життя. Г. Скворода гаряче любив свій рідний край — Лівобережну Україну та Слобожанщину, був міцно зв'язаний з їх природою і людьми.

---

<sup>1</sup> Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Скворода. — К.: Орії; Кобза, 1992. — С. 63.

Справедливим буде твердження, що у творчості Г. Сковороди має місце сполучення двох стихій — уселенської та провінційної, козацько-української, яка виявляється в націленості на індивідуальне самоствердження, невірноваженій емоційності. Філософ не суперечив собі, коли, з одного боку, почувався завжди сином України, а з іншого, — стверджував своє всесвітнє громадянство. Його філософія мала універсальний характер і годилася не лише для українців, але й для всіх людей, якої вони не були б віри чи нації. Разом з тим, учення Г. Сковороди про зрідненість людини передбачає не лише вибір відповідного типу діяльності, але й природовідповідність в етнічній самоідентифікації. Кожен повинен, на думку Г. Сковороди, пізнати свій народ і в народі — себе. Чи ти русин? — будь ним. Чи ти лях? — будь ляхом. Чи ти татарин? — татарствуй. Чи ти німець? — німецтвуй.

Діяльність Г. Сковороди як філософа-проповідника яскраво позначилася на духовному житті України. Проповідуваний мислителем ідеал мудрості та добродетельності сприяв розповсюдженню серед дворянства Слобожанщини ідеї відкриття у Харкові університету, що значно прискорило створення цього дуже важливого навчального закладу. Як зазначав Д. Багалій, Григорій Сковорода спричинився до поліпшення ставлення поміщиків до своїх кріпаків. Глибоко увійшли в мислення і культуру народу сатиричні пісні мандрівного філософа.

Г. Сковороду нерідко порівнюють з давньогрецьким філософом Сократом. Водночас дослідники справедливо наголошують на спорідненості Г. Сковороди з досократиками: Фалесом Мілетським, Піфагором Самоським, Гераклітом Ефеським, Зеноном Елейським, Демокрітом, Діогеном. Ці філософи, як і Сократ, близькі Г. Сковороді прагненням безпосередньо втілити своє вчення в життя, шуканням істини, зневагою до нефілософського здорового глузду, до слави і багатства, обстоюванням духовної свободи та морального самовдосконалення. Як і грецькі мислителі, Г. Сковорода будував власне життя як своєрідний живий твір. Він відштовхувався в своїх шуканнях від висновку, що поведінка більшості людей не відповідає їхньому бажанню щастя. Філософ прагнув виробити принципи, які допомогли б уникнути згубного шляху, відкрили б людям істинну дорогу до щастя. Таким чином, життя його стало філософією, а філософія — життям.

Як випускник Києво-Могилянської академії Григорій Сковорода був продовжувачем її традицій. З академії він виніс добрі знання мов, античної спадщини, ідей Середньовіччя й Ренесансу, тут він проникся повагою до людини та певним вільнодумством.

Однак Сковорода не наслідував буквально спрямованість академічних курсів, розбіжність починається вже із загальнофілософської орієнтації. Коли провідною тенденцією філософських курсів академії був аристотелізм, то в Сковороди ми бачимо виразне тяжіння до ідей Платона та неоплатонізму. Він був тим філософом, який утвердив в українській філософській думці традицію неоплатонізму, яка вже в початковий період формування професійної філософії в Україні виявила себе як напрям філософування, що найбільшою мірою відповідав базовим змістам української культури. Ця традиція, у центрі уваги якої перебувають людина та етико-гуманістичні проблеми, стала в подальшому фундаментом для потужного дискурсу української ідентичності доби романтизму, що розвинув основну настанову скovorодинівської філософії: пізнай себе та будь собою.

Коли київські професори зводили небесне до земного, звеличуючи не лише розум, але й земне життя людини, то Сковорода підносив природу до Бога, закликав до зневаги пересиченої плоті та підносив у людині істинно людське і духовне. Починаючи від Сковороди, можна чітко розрізняти у філософії України два напрями: науково-освітній і етико-гуманістичний. Перший із них репрезентують філософські курси Києво-Могилянської академії, що продовжується вченими — філософами і природознавцями, зокрема, Харківського та Київського університетів. Учення ж Сковороди є яскравим виразом другого напрямку.

Перший основоположний принцип філософської системи Г. Сковороди — учення про те, що все існуюче має дві натури: зовнішню, видиму і внутрішню, невидиму. У цьому виявляється антитетичний метод його філософствування, споріднений з діалектикою Геракліта, ідеями Платона й Плотіна, згідно з якими, справжнє буття тим і відрізняється від явищ, що в ньому сполучені протилежні ознаки. Сковорода переносив антитези античної філософії і християнського релігійного переживання на цілий світ. «В цьому цілому світі — два світи, з яких складається один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і розпадливий. Цей — риза, а той — тіло. Цей тінь, а той дерево. Цей матерія, а той іпостась, себто основа, що утримує матеріальний бруд так, як малюнок тримає свою барву. Отже, світ у світі є то вічність в тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у тьмі, у брехні правда, у печалі радість, в одчаї надія»<sup>1</sup>. Тезу про

---

<sup>1</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — С. 14.

двонатурність світу Сковорода повторює сотні разів з десятками відтінків.

Світ видимий і невидимий співіснують нерозривно, як яблуна та її тінь. Як тінь не заважає існувати яблуні, так і світ речей не заважає існувати невидимому світові. Видимий, матеріальний світ — це лише тінь невидимого світу, який, за Сковородою, і є реальним. Видимий світ називається тінню тому, що він мінливий, як тінь, то виникає, то зникає; яблуна ж (невидимий світ) стоїть незмінно, писав Сковорода в діалозі «Разглагол про стародавній світ».

Г. Сковорода був продовжувачем пантеїстичної тенденції до зближення та ототожнення Бога з природою. В його творах неодноразово зазначається, що блаженна натура є ім'я Бога. В них ми не знаходимо традиційно християнського розуміння Його як особи. Якщо в ранніх творах Сковорода писав про Бога, який «створив тебе, який створив небо і заснував Землю», то згодом він говорив, що біблійний міф про творення Землі й неба з нічого протягом шести днів є «найбільшою брехнею». За Сковородою, Бог як невидима, духовна суть існуючого, що приховується матерією, наче завісою, є всюди. Однак це не означає, що Сковорода розумів Бога у вигляді об'єктивно існуючої природи, субстанції (як вважав Спіноза). На відміну від Спінози, Сковорода пішов іншим шляхом. Він ототожнював Бога не зі всією природою, а лише з введеним в неї духовним началом, тобто з «блаженною натурою». Тіло, плоть, матерія в жодному разі не можуть бути Богом. Бог постає як нематеріальна основа всіх речей, вічна й незмінна першопричина всього існуючого й самого себе. Поняттям, протилежним за своїм змістом до поняття Бога, у творах Сковорода виступає видима натура, або «твар» — цим терміном позначається світ речей, усе матеріальне. Як рівнозначні вживаються поняття матерія, стихія, земля, плоть, тінь тощо. Ані матерія не є Бог, ані Бог не є матерією, однак Бог «в ній та поза нею і вище неї перебуває», вони нерозривно, але й «незіллянно» сполучені. Матерія характеризується виразами й означеннями, що, подібно до платонічного вчення про матерію, характеризують її майже як «небуття», «неіснуюче», «місце», «пусту видимість». Але одночасно матерія неперехідна, вічна. Світ одночасно онтологічно вічний та онтологічно нетривкий, він гине й не гине, існує — і лише здається.

Антитетична й друга, істинна натура — Бог. З одного боку, Бог ніби тотожний з природою, до якої Сковорода його безмежно наближує. «Чи не він є буття усьому? Він в дереві є правдивим

деревом, у траві — травою, у музиці — музикою, будинку — будинком, в тілі нашім земнім новим є тілом і осередком, або головою його. Він усяким є в усьому»<sup>1</sup>.

На думку Сковороди, з того, що в усьому існує два єства — невидиме (Боже) і видиме (речовинне), випливає неможливість знищення, загибелі чого-небудь. Загинути нічого не може, воно лише губить свою тінь. Філософ пояснював це аналогією: художник намалював оленя і павича. Потім він витер фарби. Малюнки зникли, але образи їх не можуть загинути. Сковорода застерігав від ототожнення матеріальної фарби, якою намальований малюнок, з образами, які є нематеріальними, ідеальними. Про своє тіло людина повинна міркувати так само. Усе тілесне треба вважати фарбою, а вічну міру невидимої натури, що утримує всю плоть, його основою. Змішування двох натур в одне ціле й визнання лише видимої натури Сковорода називав ідолопоклонством.

Другим основоположним принципом філософії Сковороди є ідея трьох світів. Спираючись на античну традицію, продовжену в натурфілософських концепціях XVI — XVII ст. Н. Кузанським і Д. Бруно, Г. Сковорода поділив світ на великий світ — макрокосм і малий світ — людину, яка зосереджує в собі, щоправда, у менш досконалій формі, всі особливості макрокосму. Третій світ — це певна сукупність символів, своєрідних кодів, які призначені для того, щоб людина за світом видимих речей могла розпізнати «слід потаємного» — їх невидиму натуру, яку вона не може досягнути за допомогою чуттів. Таким світом символів у системі Г. Сковороди є Біблія, оскільки знання про невидиму, духовну основу всього суцього має сакральний характер.

Великим світом Сковорода називав весь світ речей, всесвіт, позначаючи його термінами «старий світ», «усезагальний світ», «світ-світів», «все-на-все», «пампан» (від грецького — всесвіт), «*universum*». Він вважав, що макрокосм нескінченний і безмежний, він складається з нескінченної кількості світів, «наче вінок з віночків». Ідучи за античними філософами, Сковорода виділяв як першооснову всіх речей чотири елементи — вогонь, повітря, воду і землю.

Сутність малого світу, людини, філософ пояснював, входячи з концепції двох натур: усі світи, в тому числі й малий світ, складаються з видимої та невидимої натури. Отже, і в людині, як і в усьому існуючому, є видиме і невидиме, тілесне і духовне. У лю-

---

<sup>1</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — С. 165.

дині «істиною людиною» є невидима натура, а тілесне є лише «тінню незбутньою» цієї істинної людини.

Творення справжньої людини відбувається не тоді, коли з'являється тілесна людина з її чуттєвими властивостями, а лише тоді, коли вона осягає невидиму природу в самій собі. Осягнувши свою невидиму природу, людина наче народжується вдруге. Вона стає духовною людиною. Якщо тілесна людина обмежена, а її дії детермінуються простором і часом, то духовна людина вільна. Тілесна людина бачить і пізнає тільки народжене від плоті, не проникаючи глибше, а духовна людина за емпірично сприйнятим бачить за допомогою символічного сприйняття своїм не тілесним, а духовним оком щось більше й важливіше — невидимість. Невидима людина вічна, бо невидимість, тобто душа, не виникає й не зникає.

Позаяк, за Сковородою, невидима натура існує всюди й в усьому, то людина, яка має і видиму, і невидиму природу, тим самим потенційно є всім, і це знаходить відображення в понятті мікрокосмосу (мікрокосму). Мікрокосм повторює у собі всі особливості макрокосмосу. Тому Сковорода оголошував людину центром, у якому сходяться всі проблеми життя, діяльності та пізнання.

Виходячи з єдності макро- та мікрокосмосу, Сковорода розглядав пізнання насамперед як самопізнання. Бо коли невидима натура вічна, незмінна й однакова всюди, коли вона є всім в усьому, то досить збагнути щось одне, як тим самим ми осягнемо сутність усього світу. Оскільки в людині виявляються всі властивості макрокосму, то природно, що процес пізнання вона повинна спрямовувати насамперед на себе. Тому принцип «пізнай себе» проходить крізь усі філософські твори Сковороди. У самопізнанні він убачав ключ до розкриття таємниць буття світу й самої людини. Позаяк у людині поєднується видима натура з невидимою, то людина через свою невидиму природу тотожна Богові: істинна людина й вічність, Бог і Христос — суть те саме. Тому самопізнання філософ розглядав як Богопізнання. Скільки б не пізнавали навколишній світ, писав він у праці «Алфавіт, або буквар світу», його можна зрозуміти лише тоді, коли пізнаємо себе, а тим самим і Бога. Він порівнює Бога в людині з компасом на кораблі: не той знає корабель, хто перемиряв каюти й канати, а той, хто зрозумів принцип дії компасу й тим самим осягнув шлях корабля, тобто його сутність.

Григорій Сковорода зображав шлях, яким, згідно з християнством, іде кожна людина — через смерть до життя, через вмирання до воскресіння — в образі життєвого циклу рослини. Життя

всесвіту — це процес, у якому єдність розпадається на розмаїтість і знов збирає себе в єдність в смерті, зосереджуючи всі свої сили в одному пункті, у зерні, з якого потім розвивається нове життя. Зерно, разом з тим, є етичний образ відновлення душевного життя людини з глибини її єства.

Етичне вчення Г. Сковороди становить серцевину його філософської системи. У центрі її — нормативна етика, тобто питання про благо, добро і зло, умови досягнення щастя, сенс життя. Етичний пафос Г. Сковороди нагадує сократівський, зрештою, як і його життєвий шлях. Етика Сковороди спрямована на інтенсифікацію внутрішнього життя людини, яке протиставлене зовнішньому світові. Ідея «внутрішньої людини», яка не має опори в навколишній дійсності, веде до висновку про досягнення щастя шляхом морального вдосконалення кожної людини. Виходячи з ідеї подвійної природи людини, як і всього сущого (філософ розрізняє ці дві істоти; ставлячи поряд їх імена з великої та малої літери: «Людина» та «людина»), Сковорода доводить, що єство внутрішньої людини — сам Бог. Тому пізнати Бога — значить пізнати себе самого, служити Богові, — а отже, служити самому собі. Любов до Бога є одночасно любов'ю до самого себе. Символом особистості, яка пізнала істинну людину в собі, є Наркіс. Наркіс любить себе самого — це означає, що він любить Бога. Ця любов розкривається через образ «джерела чистої безодні» — серця. «Безодня» в людині є «серце», тобто джерело думок і бажань людських. «Серце» не має тут емоційного відтінку. Воно означає позасвідоме: скоріше, надсвідоме, ніж підсвідоме переживання людиною свого буття у світі. Продовжуючи Платонову й християнську традицію та даючи імпульс ідеям пізніших романтиків, Сковорода розумів позасвідоме не як щось нижче порівняно зі свідомим життям, а як вище і глибше, не як джерело порушень у нормальному перебігу психічних переживань, а як осередок усього доброго та світлого. Тому його вчення постає як «філософія серця».

Етичний ідеал Сковороди може бути охарактеризований лише внутрішньо суперечливим способом — як «нерівна рівність». Сенс її полягає в тому, що люди, як «тіні» справжньої Людини, рівні перед Богом, але водночас усі вони різні. Сковорода пояснював свою думку через образ фонтану, який наповнює водою різний за об'ємом посуд, розставлений навколо нього. Об'єм води, яка заповнює великі й малі посудини, *різний*, однак усі вони *рівні* між собою в тому, що всі однаково повні. Смысл цього образу стосовно людей полягає в принциповому твердженні: позаяк

усі вони мають різні схильності, різні духовні й матеріальні потреби, то й істинна справедливість повинна вимірюватися не тим, що всім усього дістається порівну, а тим, що кожен має стільки, скільки йому потрібно за його природою. Ідеал нерівної рівності — основа та внутрішній сенс етичного вчення Сковороди.

Обґрунтовуючи вчення про нерівну рівність, Г. Сковорода виходив із принципу природовідповідності. По-справжньому рівний поділ, зокрема поділ діяльності, на його думку, не в тому, щоб усі (навперемін, або в який-небудь інший спосіб) займались однаковим видом праці, — як це уявляли, наприклад, утопісти-соціалісти. Таку рівність він навивав «рівною рівністю» і характеризував її так: «І що дурніше, ніж рівна рівність, яку дурні в світ ввести марно зазіхають?»<sup>1</sup>. Сковорода підводив під принцип природовідповідності також і розподіл матеріальних благ. Він відзначав, що ми боїмося голоду, не пам'ятаючи, що значно більше людей помирає від переїдання.

Але якщо людині для щастя потрібно благ не більше, то водночас і не менше, ніж визначається її природою. Природовідповідність є основою щастя людини: чи не диво, що один у багатстві бідний, а інший в бідності щасливий, — зауважував філософ. Бути щасливим, — означає дотримуватися відповідності «всезагальній посаді», тобто своїй «зрідненості».

Філософ передбачав для кожної людини її власний життєвий шлях, у якому критерієм морального вибору є «зрідненість» («сродность») людини з тим чи іншим типом поведінки, діяльності, життя. Тому вона повинна пізнати себе, тобто свою зрідненість, яка й становить божественну сутність людини. Адже Бог як невидима натура, подібно до компасу на кораблі, виражає життєвий курс особистості, її призначення. Людина тоді може стверджувати, що вона пізнала Бога в собі, коли вона з'ясувала, у чому полягає її унікальна природна схильність, її зрідненість. Пізнавши в собі Бога, вона стає «місцем Бога». Сковорода повторює знову й знову: «пізнай себе», «слухай себе», «поглянь у себе самого». Для нього, як і для платоників, внутрішнє пізнання та пам'ять є основою всякого пізнання як такого: пізнання є пригадуванням істин, закладених у нашій душі від народження. Тому пам'ять є «чиста», «правдива», «свята», а пізнання постає як «жування», «пережовування», «жвачка», і, нарешті, жуйні тварини є символом мудрості.

---

<sup>1</sup> Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — С. 345.

Зрідненість людини з певним типом життя Сковорода розкривав через часто вживане ним уподібнення світу до театру, а людей — до акторів. Вибір ролі, зауважував філософ, залежить не від ініціативи актора, а від того режисера, яким є невидима натура, Бог. Активність актора полягає в тому, щоб якнайкраще вивчити свою роль і зіграти її. Успіх залежить не від розміру чи характеру ролі, а від вправності актора в її виконанні. Отже, завдання полягає не в тому, щоб домагатися визначної ролі, а в гідному виконанні ролі, призначеної режисером, бо той режисер ніколи не помиляється.

Із цих міркувань випливає, що щастя людини не залежить «ні від високих наук, ні від почесних посад, ні від достатку». Воно залежить від серця, а серце — від Бога, тобто від невидимої натури. Так Г. Сковорода писав в діалозі «Алфавіт або буквар світу», в якому він виклав основні положення концепції зрідненої діяльності. У кожної людини, зазначає філософ, своя природа. Її не можна змінити. Можливо лише, пізнавши її, обрати собі заняття і життєвий шлях, зріднені з цією невидимою природою. Коли ж людина будує своє уявлення про сенс буття на задоволенні видимої, «сліпої натури», то потрапляє в рабство до неї. Цей тягар стає тим більшим, чим більше нагромаджені людиною багатства й мастності перевищують необхідні потреби.

Як відрізнити зріднені нахили людини від незріднених? Одна з основних прикмет — їх постійність порівняно з нетривкими, незрідненими пориваннями людини. Одним з основних принципів вирізнення справжніх потреб є ступінь їх доступності. Поняття «потрібне — непотрібне» співвідносяться в Сковороди з поняттями «легке — трудне»: справді, природна потреба легко досяжна, тоді як труднодоступні задоволення — це фальшиві блага. Обґрунтування потреби людини у зрідненій («сродной») праці — один з найважливіших висновків концепції зрідненості. Зріднена праця приносить людині насолоду не своїми результатами, винагородою чи славою, а самим її процесом. Вона є не лише засобом забезпечення матеріального існування людини, але й способом її духовного самоствердження, джерелом радості, «веселія», щастя. Зріднена праця — не стільки засіб, скільки мета й сенс життя людини, бо вона є дорогою людини до самої себе.

Образ дороги додому як алегорія процесу самопізнання характерний для Сковороди: «Життя наше чи не шляхом є» («Пря біса з Варсавою»), «Пізнай же спершу себе. Не блукай по планетах і зірках. Повернися додому» («Симфонія»). «Шлях додому» філософ тлумачить як алегоричне зображення душі, яка перебуває в

пошуках вічного й непохитного «петри», каменю неминущих цінностей, на якому людина дістає міцну опору буття, «землю посеред води». Сковорода наполягав на переважному значенні для людини духовних цінностей, називаючи їх «скарбом, заритим удома», тобто в серці людини («Наркіс»). Як для блукаючого природним є потяг і любов до свого дому, так для душі, за Сковородою, природні потяг і любов до своєї внутрішньої духовної прабатьківщини.

Філософія Сковороди з її вченням про самопізнання людини ближча до реальної людини, ніж витончені абстрактні побудови західноєвропейських метафізичних систем Нового часу, в яких людина губилася, була «мислячим очеретом» або «машиною, що повзає перпендикулярно». Сковорода робив людину самоціллю світового процесу. «Мистецтво життя» філософ називав найважливішим з усіх мистецтв: не слід спотворювати природне, бо воно усьому початок. Того, що воно відміряє людині, досить для життя, отже, слід задовольнятися тим, що маєш. Найвищим усвідомленням цього задоволення є «вдячність». Вдячність або євхаристія поширюється, за Сковородою, на Бога, батьків, благодійників. Мислитель розвивав смислову послідовність: вдячність — благочесність — самозадоволення. Завдання виховного процесу полягає в тому, щоб зберегти здоров'я та навчити вдячності.

Таким чином, філософська еволюція Г. Сковороди відбувалась в перехідну добу в історії України, коли поступово відходили у минуле давні козацькі традиції, формувалась ідеологія «малоросійства». У час політичного занепаду, апатії, пристосуванства Г. Сковорода виступив з палкою проповіддю, яка підносила вищі духовні інтереси, внутрішню свободу. Найбільш плідний період життя Г. Сковороди став своєрідним філософським твором, присвяченим найвищій меті — здобуттю духовної свободи. За умов наростаючого національного самозабуття філософія Г. Сковороди формувала потребу не лише особистої саморефлексії, а й духовної рефлексії всього українського середовища над своєю природою та призначенням, тому вона стала предтечею усвідомленого національного поступу, етнічної самоідентифікації.

Якщо провідною тенденцією філософських курсів Києво-Могилянської академії був аристотелізм з його настановами на пізнання зовнішнього світу, то Сковорода був тим філософом, який утвердив в українській філософській думці традицію неоплатонізму. Ця традиція, в центрі уваги якої перебувають людина та етико-гуманістичні проблеми, найбільшою мірою відповідала базовим смислам української культури й стала в подальшому фун-

даментом для потужного дискурсу української ідентичності доби романтизму, що розвинув основну настанову скovorодинівської філософії: пізнай себе і будь собою.

Перший основоположний принцип філософської системи Г. Сковороди — вчення про те, що все існуюче має дві натури: зовнішню, видиму, «пусту видимість», «неіснуюче», — матерію, та внутрішню, невидиму, «блаженну натуру», яка і є істинним буттям. Видимий, матеріальний світ — це лише тінь невидимого світу, який, за Сковородою, і є реальним буттям.

Другим основоположним принципом його філософії є ідея трьох світів — це, по-перше, великий світ — макрокосм, увесь світ речей, всесвіт; по-друге, малий світ — мікрокосм, людина, яка зосереджує в собі, щоправда, у менш досконалій формі, всі особливості макрокосму, і третій світ — Біблія як певна сукупність символів, своєрідних кодів, за допомогою яких людина за світом видимих речей може розпізнати їх невидиму натуру.

У людині «істинною людиною» є невидима натура, а тілесне є лише «тінню незбутньою» цієї істинної людини. Людина стає «істинною» тоді, коли вона пізнає в собі Бога, у цьому й полягає смисл імперативу «пізнай самого себе». Шлях до самопізнання Сковорода розкривав через образ «джерела чистої безодні» — серця. «Серце» означає позасвідоме чуттєво-емоційне переживання людиною свого буття в світі, вище і глибше порівняно зі свідомим життям, осередок усього доброго та світлого в людині. Тому вчення Сковороди дістало назву «філософія серця».

Основа етичного вчення Сковороди — ідеал нерівної рівності: оскільки всі люди мають різні схильності, то й істинна справедливість повинна вимірюватися не тим, що всім усього дістається порівну, а тим, що кожен має стільки, скільки йому потрібно за його природою. Критерієм вибору наших вчинків є «зрідненість» людини з тим чи іншим типом поведінки, діяльності, життя. Зрідненість — не стільки засіб досягнення прагматичних цілей, скільки мета й сенс життя людини, бо вона є дорогою людини до самої себе.

### *Рекомендована література*

1. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / під ред. проф. Л. В. Ушкалова. — Харьков: Майдан, 2010. — 1400 с.
2. Сковорода Г. Пізнай в собі людину / пер. М. Кашуба; пер. поезії В. Войтович. — Львів: Світ, 1995. — 528 с.
3. Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. — К.: Оріє, Кобза, 1992. — 472 с.

4. *Попович М. В.* Григорій Сковорода: філософія свободи / М. В. Попович. — К.: Майстерня Білецьких, 2007. — 256 с.

5. *Чижевський Д. І.* Філософія Г. С. Сковороди // Чижевський Д. І. Філософські твори: у 4-х т. / під заг. ред. В. Лісового. — Т. 1. — К.: Смолоскип, 2005. — XXXVIII+402 с. — С. 163—388.

*Питання й завдання для самоперевірки  
та контролю засвоєння знань*

1. Яку філософську традицію репрезентує Г. Сковорода?
2. Що означає принцип «пізнай себе» в філософії Г. Сковороди?
3. Про які три світи йдеться у вченні Сковороди?
4. Що розумів Сковорода під видимою натурою?
5. На якій підставі Г. Сковорода називає матерію вічною?
6. Який зміст етичного принципу Сковороди «нерівна рівність»?
7. Чи співвідносяться у вченні Г. Сковороди зміст понять «щастя» і «сродне (зріднене) діло»?

Розділ 8  
ДОБА РОМАНТИЗМУ.  
ІСТОРІОСОФІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОДОСТАТНОСТІ  
«КНИГИ БУТТЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ...»

*Логіка викладу. Романтизм в Україні: етапи становлення. Від Малоросії до України. Система християнських цінностей як методологія романтичної історіософії. Пізнання себе українцями як пізнання в собі Бога. Основоположні постулати історіософії «Книги буття українського народу. Закон Божий».*

Європейський романтизм (кінець XVIII — середина XIX ст.) є насамперед духовним рухом інтелектуальної еліти, яка актуалізувала потребу індивіда й нації в ствердженні власної соціально-культурної цінності, виразила прагнення поневолених націй до свободи в формі соціально-політичної самодостатності. Цій добі, як і кожній іншій, притаманні особливості сприймання й ставлення до світу. Вони ґрунтуються на ідейно-світоглядній позиції, що виражена неоплатонічною філософією та християнським світосприйняттям, згідно з яким, Бог створив кожен річ, людину, народ, його історію, мову й культуру неповторними й самодостатніми.

Якщо «Історія Русів» мала на меті донести до відома нації, що *Малоросія як політична нація* є новою назвою Русі, яку Московщина, ламаючи міждержавну угоду й спекулюючи на єдиновірстві двох народів, неправдами її колонізувала, і якщо автор «Історії Русів» уникав назви Україна, лише часом уживаючи в сполученні зі звичною для тодішньої української еліти назвою «Малоросія» — «Україна малоросійська», то романтики послуговувалися єдиною назвою батьківщини — «Україна». Наголошуючи на *історично-культурній* самотності нації, вони в основу своєї історіософії поклали національну мову, традиції і символи національної культури та вкоріненість в історичне минуле народу, ідеалізуючи період козаччини.

Романтизм як європейський світогляд кінця XVIII — першої половини XIX ст. сформував духовно-політичний клімат, де актуалізувалося питання народу та історії, яке німецькі романтики піднесли на рівень філософії та історіософії. Ґрунтуючись на осмисленні місця та ролі народу в історії, романтизм формулював свій соціально-політичний ідеал і цим виражав самотню ідеологію, що надала духовного смислу всьому XIX ст., що ввійшло в історію як доба націоналізму. У слов'янських народів з'я-

вились ідеї щодо їхнього місця та ролі в європейській історії та перспектив подальшого розвитку. Так виникала ідея слов'янської єдності, щоправда, в кожному слов'янському народі вона по-стала своєрідно. Поштовх до появи слов'янської ідеї зробив Й. Гердер своїм пророцтвом про те, що з часом слов'яни здобудуть собі належну історичну роль і місце в історії.

У становленні українського романтизму виокремлюють чотири етапи: Харківський — з 30-х років до початку 40-х; Галицький, який припадає на середину тридцятих років і характерний тим, що прагнення до національної самодостатності в галицько-української еліти пов'язане зі змаганнями за народну мову як літературну; Київський — з 40-х років до весни 1847 року; і четвертий — Петербурзький — 1855—1863 рр.

Для обґрунтування самодостатності народу українські романтики зверталися до народної мови. Вони доводили, що нею можна передавати філософські й мистецькі ідеї та глибокі почуття й демонструють це на вільних перекладах Пушкіна (Л. Боровиковський та ін.), Байрона (М. Костомаров), Ганки (А. Метлинський та ін.), Міцкевича (П. Гулак-Артемівський), Гоцинського (М. Шашкевич). Так, Д. Чижевський, аналізуючи поезію А. Метлинського, зауважував, що вона історично-філософська. Ми зазначимо, що, наприклад, філософська «поезія ночі» М. Петренка, М. Костомарова виражає самотність і водночас одвічний порив людини до трансцендентного, одночасне прагнення єднання з ним і його страх. «Душа моя в небі, як ніч простяглася, / Глибоко, глибоко змією впилася / І п'є не нап'ється і серцем й очами / Тій радості вволю, що вище над нами...» (М. Петренко «По небу блакитнім очима блукаю»). Той самий мотив віднаходимо в М. Костомарова: «Плинуть зорі в яснім хорі / вічними шляхами. / Не нам, не нам, дітям праха... / любоваться вами / Нас неволя, наша доля / на світ породила, / подражала свободою / та й не вдовольнила» («Зорі»). Т. Шевченко у «Кобзарі» підніс поезію, творену народною мовою, на рівень *філософії й ідеології свободи*, що визначила напрям руху нації до самої себе.

Створення близької народів правдивої філософії поставили своїм завданням також члени Кирило-Мефодіївського Братства<sup>1</sup>. Таку філософію народ мав сприймати як об'яв, що йде від Бога. З цією метою вони запропонували *месіанську історіософію*, що

---

<sup>1</sup> Засноване в грудні 1845 — січні 1846 року в Києві. Чільними його представниками були: М. Костомаров, М. Гулак, В. Білозерський, О. Навроцький, П. Куліш, Ю. Андрузький, О. Маркович, Т. Шевченко та ін.

ґрунтується на християнському віровченні й історичному минулому власного народу та слов'ян. Ідея слов'янської єдності прийшла до Києва з Харкова разом з М. Костомаровим. Саме в Харкові 1840 року Костомаров ініціював ідею зближення слов'ян, у якій наголошував на збереженні самобутності кожної слов'янської нації. Ця ідея за своїм змістом відповідала розумінню панславізму всіма представниками Київського гуртка романтиків. Так, В. Білозерський, роблячи виписки з журналу «Revue de deux Mondes» про панславізм в Європі, занотовував таке визначення панславізму: «Панславізм, коли дати цьому слову точне визначення — це примирення, братське зближення і, зрештою, об'єднання всіх слов'ян в одне моральне ціле»<sup>1</sup>. Отже, українські романтики слов'янське єднання розуміли насамперед не в політичному, а моральному сенсі. А тому вже в Києві, в процесі спілкування М. Костомарова з М. Гулаком, і виникла ідея створення федерації слов'янських народів на основі їхньої свободи і *політичної самодостатності* (грудень 1845 — січень 1846 року). Слов'янська ідея в підколоніальних народів будила віру й надію у швидке здобуття якщо не повної незалежності, то принаймні політичної та культурної автономії у федерації одноплемянних народів. На питання, що саме вивело українських інтелектуалів до рішення пристати на слов'янську ідею, дає відповідь П. Куліш у листах до М. Костомарова. Він стверджував, що це було не просто усвідомлення своєї причетності до історії власного народу, його культури, мови, землі, а передовсім гостре почуття відповідальності за майбутнє батьківщини, бо її сучасне, як і її історія, «сумна, журна, як поминальна пісня».

Головною причиною підневільно-рабського стану України члени Київського гуртка вважали Росію, часто-густо переносячи негативне ставлення до імперської політики на росіян узагалі. В. Білозерський у поясненні до Статуту зазначав, що всі права, на яких Україна була приєднана, забуті «й тепер, не як сестра єдиновірного народу, а як раба повинна зносити все, що тільки є в житті народу», нам, українцям, накиннули чуже ярмо і тепер ми як чужоземці у своїй прадавній дідизні, у своїй власній вітчизні<sup>2</sup>. «Київський гурток зненавидів Москалів як винуватців гіркої долі України, зрештою про Москалів був такої думки, що кацапи, як звичайно члени гуртка називали Московітів, це грубий народ, не здатний до нічого високого»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Збірник документів і матеріалів: у 3-х т. — К.: Наукова думка, 1990. — Т. I. — С. 379.

<sup>2</sup> Там само. — С. 392.

<sup>3</sup> *Возняк М.* Кирило-Методіївське Братство. — Львів: накл. фонду «Учітеся, брати мої», 1921. — С. 64.

Другу важливу причину підневільного стану України кирило-мефодіївці вбачали у втраті величезною частиною українців національної ідентичності. Можливо, зазначав Куліш, лише із сотні один ще живе тією благородною душею, якою жили його діди й прадіди. Тоді як «одні схиляли неосвічені голови, втратили гонористість, забули про славу свого імені, наслідували худобу безтямну і уподібнилися їй. Інші, негідно збагачені дарами землі, але бідні духом, ...назвали своїх земляків мужиками й хохлами, віддалилися від них і стороняться їх»<sup>1</sup>.

За своїм ідейним і світоглядним спрямуванням кирило-мефодіївці, як і всі європейські романтики, були ідеалістами і в філософському, і в соціально-ідейному вимірах. Їхній ідеалізм ґрунтувався на переконанні, що народ наділений силою духу, вкладеного в нього Богом. Це переконання властиве всьому європейському романтизму. Саме тому з глибин народного духу виростала потреба в самодостатності. Вона знаходила вияв найперше в поезії й філософії, а далі потребувала практично-реального втілення. Дух, перш ніж стати дієвою реальною силою, має оформитись у слово, в тексти своїх провідників. Це *закон кожного національно-культурного поступу — спочатку має бути Слово, яке будучи усвідомленим, стає ділом*.

Прагнення дати українцям орієнтири їхнього автентичного буття гуртківці сприймали як осяяння, що зійшло на них від самого Бога, і доводили це до відома всієї громади її рідною мовою як Його настанови в «Книзі буття українського народу». Літературне оформлення романтичної історіософії, яка, по суті, була програмним завданням кирило-мефодіївців, здійснив М. Костомаров під рукописною назвою «Закон Божий». На переконання кирило-мефодіївців, сила духу «Закону», який іде від самого Бога, повинна проймати всю українську спільноту, наповнюючи її розумом і свободою і принести народу прозріння. Тому *вихідним постулатом історіософії «Книги буття...» стало пізнання українцями себе у своїй самодостатності, яке водночас є і пізнанням Бога*.

Духовні поривання еліти до прозріння надихають її на осягнення заданого Богом порядку речей як його *закону*. Божі закони рівномірно проймають і обіймають собою все сутнє, тому в світі все докладно складене й сплетене. Це є Божий промисел. Найважливішим проявом вічного, а власне, вбачанням вічного, є Лю-

---

<sup>1</sup> *Возняк М.* Кирило-Методіївське Братство. — Львів: накл. фонду «Учітеся, брати мої», 1921. — С. 66.

бов. Універсальний вимір співжиття людей — людство, де всі рівні в своїй любові до Бога, а тому мають виявляти одне до одного братерську любов. Важливим загальним рівнем братерства людей є існування народу як нації. Тут основа братерської любові — спільна історія, традиції культури та національна мова. На рівні нації народ відкриває, що *його Бог любить* і віднаходить цю любов як закладений у нації «*дух народу*». Зміст поняття «дух народу» в термінах сучасної філософської мови — це *такі символічно-смыслові матриці колективного несвідомого, що солідаризують народ у націю та зумовлюють її життєвий вектор ставлення до світу, який виражений насамперед у мові, звичаях, традиціях, моралі, способі життя*. Через пізнання свого власного духу народ виявляє свою любов до Бога, бо цим стверджує закладене Богом призначення — бути самодостатнім і ні від кого, крім самого себе, незалежним. На рівні міжнаціональних відносин виявляє себе братерство *однорідних* народів, тобто тих, які походять із одного кореня. Цю ідею містить уже «Історія Русів», зазначаючи, що таким коренем може бути спільна кров (українці і поляки єдинокровні), або ж спільна віра (українці й москалі єдиновірні). Таке братерство «Книга буття...» поширювала на всі слов'янські народи. Вони мають виявляти одне до одного братерсько-сестринську любов, але при цьому кожен має бути самим собою. Адже Богом поставлено, щоб «Польща була з поляків», «Московщина була з москалів»<sup>1</sup>, щоб «в Литві були литвяки»<sup>2</sup>.

Призначення кожного представника нації полягає в тому, щоб через національне в собі як любов до вічного віднайти людство. Вічним наділене людство, а виявляє воно себе через конкретні нації. «Марним є все для того, хто сам себе усаїтнює; бо, аби сприйняти в себе життя світового духу й мати релігію, людина повинна спочатку знайти людство, а знаходить вона його лише в любові і через любов»<sup>3</sup>, — маніфестував позицію усіх європейських романтиків німецький теоретик романтизму Ф. Шлегель.

Відзначаючи глибоку релігійність членів Братства, виокремимо *другий засадничий концепт* історіософії «Книги буття українського народу...» — це «*християнська ієрархія цінностей*»<sup>4</sup>, яка стала методологією романтичної історіософської концепції. Основоположні

<sup>1</sup> Костомаров М. Закон Божий. Книга буття українського народу. — К.: Либідь, 1991. — С. 23.

<sup>2</sup> Там само. — С. 24.

<sup>3</sup> Мислителі німецького романтизму. Автор: Л. Рудницький, О. Фешовець (упор.). — Івано-Франківськ, Лілея-НВ, 2003. — С. 240.

<sup>4</sup> Mokry W. Literatura I mysl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu. — Krakow, 1996. — S. 150.

християнські вартості історіософської концепції, по суті, є універсальними культури. Ними є *Правда, Свобода, Рівність, Братство, Справедливість*. Вони в «Книзі буття...» постають сутністю історичних процесів і визначають їх універсальність.

Згідно з романтиками, були давніші часи, коли ці універсалії для України були святими цінностями. Це був «золотий вік» України. Тому *третьім засадничим постулатом історіософії* як українських, так і німецьких та польських романтиків став *міф про «золотий вік»* нації. Так, А. Міцкевич починав «Книги народу польського» зі завіряння, що «на початку була віра в одного Бога, і була на світі свобода»<sup>1</sup>, не було тоді ні панів, ні невільників. Українська Книга буття, спираючись на авторитет «Історії Русів», «золотим віком» України називала добу «Козаччини». Як стверджено у параграфі 76 Книги, то було «істее братство», тут кожен був братом іншому. І могло б так статися, що «були б на Вкраїні усі козаки, усі вільні і рівні, і не мала б Україна над собою ні царя, ні пана, опріч Бога єдиного, так би зробилось і в Польщі, а там і у других слов'янських краях»<sup>2</sup>. Тому козацтво й обрало своїм завданням обороняти святу віру і визволяти своїх ближніх із неволі<sup>3</sup>.

Згідно з романтиками, теперішній стан українського суспільства свідчить про нехтування чужими поневолювачами даних українцям Богом прав і свобод, які в давні часи були для них святими й недоторканими. Усе ж минулий «золотий вік» не зникає назовсім, позаяк він у згорнутому вигляді присутній як зміст універсальї-цінностей: Правда, Свобода, Справедливість тощо. Щоб «золотий вік» знову став реальністю, потрібні активні дії з боку нації. Члени Кирило-Мефодіївського братства вважали, що вони зможуть переконати українців не лише в можливості, але й необхідності змінити існуючий стан речей не лише в Україні, але й в усій Слов'янщині у такий спосіб, «щоб кожен народ скомпонував свою Річ Посполиту і управлявся несмісимо з другими, так, щоб кожен народ мав свій язик, свою літературу і свою справу общественну»<sup>4</sup>. Активність народу — це вияв його свободи, яка присутньо є вчуванням вічності та йде від Бога. Саме тому «золотий вік» став для українських романтиків підвалиною їхньої історіософської концепції.

<sup>1</sup> Mickiewicz A. Księgi Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego. — Złoczów, 1934 — S. 1.

<sup>2</sup> Костомаров М. Закон Божий. Книга буття українського народу. — К.: Либідь, 1991. — С. 80.

<sup>3</sup> Там само. — С. 24.

<sup>4</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Збірник документів і матеріалів: у 3 т. — К.: Наукова думка, 1990. — Т. I. — С. 170.

Як європейські, так і українські романтики поняття «золотий вік», по-перше, співвідносять з християнським світовідчуттям, по-друге, воно ґрунтується на сталих, незмінних цінностях, що не підвладні дії часу, бо становлять собою незмінні духовні сутності (божественні цінності). Вони існували в усі часи, але відкрилися християнському світові. По-третє, люди в часи «золотого віку» організовували своє життя в строгій відповідності з їх змістом. Проте вже довгий історичний час люди відійшли від християнських цінностей. Річ у тім, що кожна історична доба ті самі християнські цінності репрезентує залежно від власної моральної сили, яка вказує на міру пройнятості суспільства духом християнської віри. Російська імперія — яскравий приклад занедбання християнських основ співжиття, адже тут «панує деспот кат над трьома народами слов'янськими»<sup>1</sup>. Як відхід від установленого для народу порядку життя, що став відступом від правди християнського віровчення, трактують німецькі романтики та «Книга буття...» невдачі французької революції. На погляд німецьких романтиків, ця революція не мала успіху тому, що французький дух визрів передчасно і через те зійшов у стадію завмирання. «Книга буття...» уточнює це твердження, наголошуючи на відступництві французів від християнського віровчення<sup>2</sup>.

У поглядах на занепад «золотого віку» німецькі, польські та українські романтики однастайні, його причиною вони називають занепад християнства. Так, німецький романтик Новаліс причину цього вбачає в виразності, низькій людській хіті та нищоті способу думання, що найвищою мірою знайшло вираз у Просвітництві, де ненависть до християнської віри переросла в ненависть до релігії загалом<sup>3</sup>. Згідно з Міцкевичем, європейські народи відійшли від віри, бо їхні королі зреклися Христа, поробивши для них ідолів у вигляді політичного тиску, пихи, торгівлі, добробуту. В результаті в Європі запанували три королі — Фрідріх II прусський, Єкатерина II російська та Марія Тереза австрійська. «І була то трійця сатанинська проти трійці Божої»<sup>4</sup>. Подібне знаходимо у «Книзі буття...»: королі, «щоб удержати народ у ярмі, поробили ідолів, одвертали людей од Христа і казали кланятися ідолам і битися за них»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Костомаров М. Закон Божий. Книга буття українського народу. — К.: Либідь, 1991. — С. 30.

<sup>2</sup> Там само. — С. 20—21.

<sup>3</sup> Мислителі німецького романтизму. Автор: Л. Рудницький, О. Фешовець (упор.). — Івано-Франківськ, Лілея-НВ, 2003. — С. 314—315.

<sup>4</sup> Mickiewicz A. Księgi Narodu... — S. 12.

<sup>5</sup> Костомаров М. Закон Божий. Книга буття українського народу. — К.: Либідь, 1991. — С. 20.

На погляд усіх європейських романтиків, специфіка сучасної їм історичної свідомості полягає в тому, що народ виявляє себе цілісним духовно-культурним буттям, він починає усвідомлювати свій дух. Поняття «дух народу» стає екзистенціалом (одним з визначальних принципів існування) в осмисленні європейськими й українськими романтиками буття нації. Як уже зазначалося, кожній стадії історичного розвитку народу відповідає його осмислення в формі філософії, а правдивою філософією, за романтиками, може бути лише та, що оперта на християнське віровчення. Те, що історіософія «Книги буття...» оперта на християнське віровчення, вказує, по-перше, її виклад за аналогією віршів Святого Письма, а, по-друге, текст «Книги...», який було знайдено під час обшуку в членів Товариства, не випадково мав назву «Закон Божий». Він виражав для українців установлений Богом *національний порядок життя, означений універсалією Правда*. Нагадаємо, що одне зі значень правди в українській мові є «закон, що базується на справедливості». Адже перший звід законів Русі-України мав назву «Руська правда».

Можна провести певні аналогії в тлумаченні загальних законів історичного буття між романтиками та О. Контом, адже і там, і там вони трактуються як універсальні. Проте, якщо законом історичного розвитку людства у Конта — це *«великий основний закон»*, згідно з яким, кожна галузь пізнання, кожне важливе міркування проходить послідовно три різні теоретичні стани: *теологічний*, або вигаданий; *метафізичний*, або абстрактний; науковий, або *позитивний*, то, на відміну від раціоналістичної позиції О. Конта, романтики вважали універсальним законом накреслений Богом для кожного народу шлях до власного самоусвідомлення, який разом із тим є і пізнанням Бога в народі. «Книга буття...» інтерпретує закон, що відкрився кирило-мефодіївцям через прочитання Святого Письма та віднаходження його істин в історичному шляху, який випав українському народові, як *шлях від пізнання істини до свободи*. Бог дарував право на істину кожному народові. Про це, за «Книгою...», свідчить історія європейська: «І став народ прозрівати істину, і злякалися філософи і люди імператора римського, що істина бере верх, а за істиною буде свобода, і тоді вже не так легко буде дурить і мучить людей»<sup>1</sup>.

Ідеалізація свободи як однієї з вищих цінностей в «Книзі буття» сягає своїми коренями укладу і способу життя елітарної

---

<sup>1</sup> Костомаров М. Закон Божий. Книга буття українського народу. — К.: Либідь, 1991. — С. 15.

української верстви — козацтва, у середовищі якого вона була пріоритетною цінністю. Піднесенню свободи до суспільно-політичного ідеалу сприяв український історичний епос, «Історія Русів», творчість українських романтиків і, зокрема, Шевченка.

Зі свободи як фундаментальної християнської цінності соціального життя починає свої «Книги народу польського» й А. Міцкевич<sup>1</sup>. Згідно з українськими романтиками, Бог вкладає в душу кожного свою Божисту волю *не належати нікому, крім самого себе. Це повною мірою стосується й кожного народу, для якого Божим даром є його батьківщина*. Індивід свою волю може виявити в формі свідомої діяльності, спрямованої на вищі цінності. Кожен індивід є скінченням виявом нескінченного й вічного, яке Бог надав людству. А людство стосовно окремого індивіда представлене в батьківщині, яка для індивіда є носієм вічності. Свідомою діяльністю, що виражає любов до батьківщини, дає людині здатність сприймати вічне.

Таким чином, історіософія «Книги буття українського народу. Закон Божий», подібно до історіософії всіх європейських романтиків, ґрунтується на християнських цінностях і включає в себе кілька концептів. Назвемо їх.

1. Бог поклав на обраний ним народ історичну місію. Тому «Книга буття...» подається як Закон Божий для українського народу, аби він виконав покладену на нього історичну місію. Позаяк Україна, на погляд кирило-мефодіївців, єдина з усіх слов'янських народів лишилась вірною заповідям Христовим, то для неї здійсниться прописана у Письмі її доля. Таку саму позицію щодо польського народу обстоюють «Книги польського народу». Польські романтики сприймають польський народ обранцем Бога, німецькі — німецький і т. д. Так, згідно з Міцкевичем, сталося так у Європі, що лише польський народ не поклонявся новому ідолові — Інтересу, бо був «вірний Богові своїх предків».

2. Бог дав право на Істину кожному народові, проте кожний іде до неї своїм шляхом. Під Істиною романтики розуміли зміст Божистих цінностей, згідно з якими жила Україна в свій «золотий вік» — добу Козаччини. Їх здійснення можливе лише в тому разі, коли Україна буде самодостатньою «неподлеглою Річчю Посполитою», тобто здобуде свободу. Тому *законом* історичного поступу України, який відкрився через прочитання Святого Письма, є *шлях від пізнання істини до свободи*.

---

<sup>1</sup> Див.: Mickiewicz A. Księgi Narodu... — S. 1.

3. З-поміж народу Бог обирає своїх провідників, яким відкрилися істини Святого Письма. Для кирило-мефодіївців ці істини вказали шлях до свободи і братства. На переконання кирило-мефодіївців, з усього слов'янського племені лише український народ гідно виніс всі покладені на нього випробовування. Посутньо це означає, що народ у цьому разі є колективною персоною з вродженою й постійною спрямованістю до Бога — «ні в одній стороні на світі так широко не моляться Богу»<sup>1</sup>. Тому він уподібнився Божим досконалостям, а «Книга буття» постає свідченням про осяяння, яке знаменує, що український народ вірний Богові і є Його знаряддям у виконанні покладеної на цей народ історичної місії. Свою свідому діяльність члени Товариства сприймають як виконання приписів, що слідують із «Закону Божого» як святої Правди, наданої українській нації.

4. Настанова свободи та рівності визначена Богом.

5. Як людина, так і народ на основі Божистої волі наділені свободою, що виражена в прагненні не належати нікому, крім самого себе.

6. Україна, згідно з поглядами членів Братства, має виконати покладену на неї волю Бога — на основі християнської любові та братерства привести слов'янські підневільні народи до самодостатнього життя, де кожен народ у союзі слов'янським становитиме самостійну Річ Посполиту, в якій запанує рівність і свобода. А Україна, Польща та Московщина стануть утіленням Божої Трійці на землі на противагу трійці сатанинській, яку, як ми зазначали, за Міцкевичем, становлять «Фрідріх II прусський, Єкатерина II російська і Марія Тереза австрійська».

Підсумовуючи сказане, можна констатувати, що месіансько-містична історіософія кирило-мефодіївців є різновидом християнсько-романтичного політичного панславізму, в якому Україна відіграє домінуючу роль. Це свідчить про те, що доконаним фактом стало усвідомлення українською духовною елітою національної самодостатності народу. Цьому сприяв дух європейського романтизму, який суголосив філософському світосприйняттю, що знайшло класичний вияв у вченні Г. Сковороди й актуалізував природне прагнення українців бути собою.

Історіософія «Книги буття...» була закономірним етапом у розвитку українського романтизму, на якому національно свідомою духовною елітою обстоює право нації на державність. «Книга

---

<sup>1</sup> Костомаров М. Закон Божий. Книга буття українського народу. — К.: Либідь, 1991. — С. 25.

буття...» є свідченням того, що доба Романтизму актуалізувала природно-історичне призначення української еліти — бути провідником у національних змаганнях народу, сакралізувавши при цьому ставлення до національної історії, культури та мови й оголосивши їх неповторними божистими сутностями, наданими народом Творцем. Історіософія кирило-мефодіївців виразила потребу нації обстоювати власну свободу, духовно-культурну неповторність, соціально-політичну самодостатність і цим надала Україні імпульс для подальших визвольних змагань.

### *Рекомендована література*

1. *Возняк М.* Кирило-Методіївське Братство. — Львів: наклад. фонду «Учітеся, брати мої», 1921. — 238 с.
2. *Бойко М. В.* Кирило-Методіївське товариство та питання національної незалежності України // Практична філософія. — 2005 (№ 17). — № 3. — С. 187—193.
3. Кирило-Методіївське товариство. Збірник документів і матеріалів: у 3 т. — К.: Наукова думка, 1990.
4. *Костомаров М.* Закон Божий. Книга буття українського народу. — К.: Либідь, 1991. — 40 с.
5. *Симоненко Р.* «Кирило-Методіївське» чи «Україно-слов'янське»? // Київ, 1996 — № 3—4. — С. 119—128.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Світогляд якої доби і яку філософську традицію виражає «Книга буття українського народу»?
2. Коли в літературний обіг входить термін «Україна»?
3. Чому «Книга буття...» має підназву «Закон Божий»?
4. Який зміст вкладають члени Кирило-Методіївського братства в ідею слов'янської єдності і чим вона відрізняється від ідей московського слов'янофільства?
5. Якими, на думку членів Кирило-Методіївського братства, були причини підневільного стану України?
6. Який вихідний постулат історіософії членів братства?
7. Який зміст фундаментального для романтиків поняття «дух народу»?
8. Яке місце християнських цінностей в історіософській концепції «Книги буття...»?
9. Чому концепція кирило-мефодіївців є месіянсько-містичною?

Розділ 9  
РОМАНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ  
ПІД МАСКОЮ СМІХУ. МИКОЛА ГОГОЛЬ

*Логіка викладу. Світ як єдність протилежностей у вимірі романтичного сміху. Опозиція «ми — вони» — основа романтичної іронії. Історична доля України та її рушійні сили за Гоголем. Горизонтальний і вертикальний зрізи структури українського життєвого світу. Суперечність козацького та хліборобського способів життя у повістях Гоголя. «Закляте місце» як символ «непритомності» — позбавлення самодостатності українського життя. «Безрідність» — символ втрати ідентичності.*

Ставлення і сприймання дійсності європейськими й зокрема українськими романтиками через сміх є характерною особливістю в їх світоглядно-філософській інтерпретації життєвого світу. Сміх у романтизмі виражає суперечливий характер самої дійсності, а відтак містить у собі філософічний заряд, який дав змогу романтикам поєднати літературу і філософію. Характерною особливістю романтичного сміху є «вмонтування» в логіку оповіді іронії, яка збудує оповідь, змушуючи дивитися на дійсність як на єдність протилежностей: умовного і безумовного, минушого та вічного, зумовленого й незумовленого, абсолютного й відносного, доконечного й випадкового, добра і зла, честі й безчестя, красивого й потворного тощо. В розкритті змісту соціальної дійсності романтики вдавалися до прийому «сократичної іронії». В Україні це преромантик І. Котляревський, романтики Г. Квітка-Основ'яненко, М. Гоголь, Т. Шевченко, в якого гумор переростає в соціальну сатиру. У романтичній іронії, за висловлюванням німецького романтика Ф. Шлегеля, «все має бути жартом і все — серйозним, все простацьки щирим і все глибоко удаваним»<sup>1</sup>. Прийом романтичної іронії найбільш яскраво виражений у повістях Гоголя та Квітки-Основ'яненка. Він спрямований на те, щоб збудити в читача почуття глибокої суперечності між умовним і безумовним, повиннісним і необхідним, безумовним і зумовленим, правдою і фальшою, простацьким і піднесеним в українському світі.

Завдяки іронії романтизм домігся взаємопроникнення літератури й філософії, де іронія стала одним з ключових моментів поетики романтизму, а філософія прибирає символічно-образну фо-

<sup>1</sup> Мислителі німецького романтизму. Автор: Л. Рудницький, О. Фешовець (упор.). — Івано-Франківськ, Лілея-НВ, 2003. — С. 190.

рму. В основі повістей Квітки, Гоголя, поем Шевченка, а також у п'єсах преромантика Котляревського лежить світоглядна опозиція «ми — вони», без якої немислима романтична іронія. Зазначимо, що однією з прикметних рис романтичної іронії є поділ світу на «інших», «чужих» і «своїх». Цей момент здійснення гумору наводить А. Бергсон у нарисі «Сміх» через опис такої ситуації: один чоловік, до якого звернулися з запитанням, чому він не плаче під час відправи, тоді як усі буквально втопали в сльозах, відповів: «Я не з цієї парафії». У того чоловіка «вони», тобто ті, що плакали, викликали, скоріше, сміх, ніж сльози<sup>1</sup>. Цей фрагмент акцентує увагу на різних культурних контекстах, у яких сприймається одна й та сама ситуація. Отже, в свідомості кожної спільноти «ми», зі своєю символічно-нормативною системою, доконечно протиставлені «вони» з незрозумілими, а то й чудними звичаями, звичками, моральними нормами — тому вони — «інші», а то й «чужі». Ця опозиція лежить і в основі іронії п'єси І. Котляревського «Москаль-чарівник», її формулює персонаж п'єси Михайло Чупрун: «Се диво, що москаль голодний заснув, не побивши хазяйки»<sup>2</sup>. Сміх тут виступає виразом усвідомленої суперечності між «нами» й «ними» та усвідомлення своєї вишості над «чужим». Романтичний сміх, іронія і гротеск в українських романтиків: Квітки, Гоголя, Шевченка завжди огорнені символами, при цьому іронія і гротеск виявляються в символах через опозиції. Так, символ «дорога» (означник життя) передбачає її кінцевий пункт, який означає або смерть («Вій» М. Гоголя, «От тобі і скарб» Г. Квітки-Основ'яненка, «Чернець» Т. Шевченка), або безглузде існування («Старосвітські поміщики», «Іван Федорович Шпонка та його тітонька» М. Гоголя).

Романтична іронія як художній прийом дозволяє оголити правду дійсності, показати її непривабливі сторони і внутрішню суперечність. Порівняння романтичної іронії в Німеччині та Україні показує, що їх основу становлять одні й ті самі схеми та механізми сміхової культури. Завдяки функції поєднання протилежностей іронія в романтизмі постає філософським феноменом у сфері мислення і виявляє себе в формі протиставлення позірності (явища) та сутності. Якщо в Сократа це протиставлення здійснюється через уміло приховане вивищення філософа над співбесідником і світом, де він удає, що понижує себе до рівня свого

<sup>1</sup> Див.: Бергсон А. Сміх: Нарис про значення комічного. — К.: [б. в.], 1994. — С. 19.

<sup>2</sup> Котляревський І. П. Москаль-чарівник // Котляревський І. П. Твори: в 2 т. — К.: Дніпро, 1969. — Т. 2. — С. 69—113. — С. 86.

співбесідника, то в романтиків сміх стає дошкульною критикою дійсності через чітко окреслений поділ світу на *свій* і *чужий*, виокремлюючи в світі піднесене й нище, духовне й бездуховне, прагматично-інструментальне й безкорисливо-життєве. Для підкреслення суперечності «свого» й «чужого» світів романтики застосовують прийом «ad absurdum» («доведення до абсурду»). Так, наприклад, у «Салдацькому патреті» Квітки-Основ'яненка цей прийом застосовано до опису «москальчення» в шинку, що заважає вихилити чарку, в якого сорочка «не як у людей», червона або синя «без коміра, а з гапником, та на плечі і защібне, так що хто зроду уперше москаля побаче, то й не вгада, що то воно є»<sup>1</sup>.

М. Гоголь у часи великої зацікавленості Україною, її історією, фольклором, народним побутом, особливостями життєбачення народу, що зайняло близько чотирнадцяти творчих років, вибудовував свій підхід до інтерпретації історичної долі України. Долю України він розглядав через внутрішні рушійні сили, які, на його думку, можна передати, застосовуючи опозиції: «чоловічий світ — жіночий світ», «козацький спосіб життя — хліборобський». Чоловічий світ — це втілення мужності, суворості, обачності, свободи; жіночий виражає ніжність, мрійливість, тужливість, кохання. Козацький спосіб життя означає дух лицарства, честі, звитяги, слави; хліборобський стверджує себе господарською впорядкованістю, достатком, затишком. Усе ж ці опозиції в реальності не становлять суперечності, а навпаки, є необхідною умовою гармонізації суспільного життя, але в художніх творах Гоголя вони мають ознаки ворожого протистояння й подаються як первісні засади внутрішньої дисгармонії українського світу.

Проте сміх в українських повістях Гоголя є сміхом крізь сльози. Його повісті далеко не «смешная комедия, которая начинается глупостями, продолжается глупостями и оканчивается слезами и которая, наконец, называется *жизнью*», — як уважав В. Белінський<sup>2</sup>. Таке прочитання Гоголя є спрощеним і поверховим, хоча, зрештою, і стало хрестоматійним. Проте зрозуміло, що Белінський і не міг мати іншого враження від українських повістей, бо його сприйняття світу вплетене в зовсім іншу культуро-знакову систему, а тому йому не могли відкритися закладені Гоголем смисли українського світу, матриці народного життєбачення. Сам Гоголь, уже з позиції «Авторської сповіді», говорив про «весе-

---

<sup>1</sup> Квітка-Основ'яненко Г. Салдацький патрет // Зібрання творів: у 7 т. — К.: Наукова думка, 1981. — Т. 3. — С. 10.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Сочинения Николая Гоголя // Избранное. — М., 1986. — С. 176.

лість» українських повістей дуже стримано й загадково: «Причина той веселости, которую заметили в первых сочинениях моих, показавшихся в печати, заключалась в некоторой душевной потребности. На меня находили припадки тоски, мне самому необъяснимой...»<sup>1</sup>. З цього зізнання напрошується висновок, що «веселість» українського світу його повістей напускна — під нею ховаються глибока туга, печаль, сум і біль за долю України. Питання історичної долі українського народу для Гоголя у ранній період творчості було надзвичайно складним і пекучим. У цей період він вважав, що історично склалися два різні народи: «составились два государства, называвшиеся одинаковым именем — Русью, одно под татарским игом, другое под одним скипетром с литовцами»<sup>2</sup>. У пізній період його ставлення до України обертається на діаметрально протилежне. Тепер він знає лише одну Русь — Росію.

Щоб зрозуміти символіку життєвого світу в українських повістях Гоголя, необхідно звернутися до міфологічного методу, в якому переплетені реальне та ірреальне. Застосовуючи міфологічний метод і символічно-образну форму викладу, Микола Гоголь інтерпретував історичний шлях народу як драму, а в основу її здійснення поклав легенду про братовбивство, що прописана в повісті «Страшна помста». Зміст легенди накладається на долю України і сприймається як відплата за гріх, що первісно закладений в українському роді. Тексти повістей виявляють структуру українського буття, яка має дві площини — горизонтальну та вертикальну. В горизонтальній структурі актуалізована опозиція «свій — чужий». Вертикальна передана опозицією «козацький світ — хліборобський світ». Згадання українського світу відбувається узаємозаміщення елементів його структури структури. На рівні буття індивіда ця зміна виражена *безридістю* — індивід не пам'ятає, якого він роду, а отже, втрачає свою самотність, самість, його життя обривається смертю.

Важливим елементом романтичного гумору є показ дійсності як гри, в якій ніби дримає *вся* дійсність, вона «як тільки-но захоче, може прокинутися в грі»<sup>3</sup> і виявити всю свою безглуздість. Романтичний гумор виражає традиції «площадкового» (ярмаркового) народно-містеріального театру XIV—XVIII ст., що застосовував принципи

---

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Авторская исповедь // Гоголь Н. В. Сочинения: в 7-и т. — М.: Изд-во «Худож. литературы», 1967. — Т. 6: Избранные статьи и письма. — С. 441.

<sup>2</sup> Гоголь Н. В. Взгляд на состояние Малороссии // Собрание сочинений: в 6-и т. — М.: Госиздат, 1967. — Т. 6. Избранные статьи и письма. — С. 62.

<sup>3</sup> Берковский Н. Романтизм в Германии. — Л.: Художественная литература, 1973. — С. 68.

маски в змалюванні того чи іншого характеру. У таких видовищах як «Млин», «Мельниця», «Піп і Смерть», «Коза» та ін. *гра-вистава* ґрунтується на традиції *обряду-гри*. Прикладом обряду-гри може бути українське весілля в понеділок або вівторок, коли його учасники «циганять»: «Убіраються циганами, циганками, москалями, жидами... і цілим гуртом обійдуть так хат з тридцять з музиками і циганять: цигани да москалі крадуть, жиди переводять; а другі на церкву да на сирітські діти просять...»<sup>1</sup>. Ця переберія приходить у дім молодого, де ті, що крадуть та просять (борошно, гречку, гусей, курей тощо) самі ж і купують, переводячи все на гроші, після цього забава продовжується. У цьому *обряді-гри* центральним є принцип маски як засіб прибирати іншу подобу. Маска — це своєрідний спосіб перевтілення, що символізує добру чи злу силу, яка виражає інший світ. Дійові особи весільної переберії — циган, москаль, жид — стали необхідними персонажами українських інтермедій і вертепного дійства. Принцип маски дотепно використовує М. Гоголь, зокрема, в повісті «Сорочинський ярмарок».

З порівняння сюжетів, художніх прийомів та образів в інтермедіях і українських повістях Гоголя та Квітки-Основ'яненка, можна стверджувати, що, приступаючи до праці над творами, письменники спирались у виборі літературно-художніх прийомів зображення українського життя на національну духовно-культурну традицію й використовували класичні персонажі інтермедій для власної інтерпретації українського світу. У М. Гоголя навіть виклад повістей російською мовою став засобом протиставлення російського світобачення як чужого українському світові, позаяк він майстерно вмонтовував в оповідь численні українські слова. Наприклад, у «Тарасі Бульбі» «налічується 1085 українських слів в різних комбінаціях повторення»<sup>2</sup>. Застосовуючи українські ідіоми, назвиська людей, назви одягу, страв, господарського начиння та описуючи особливості способу життя, Гоголь показав Російській імперії, що українці є самобутньою нацією зі своєю мовою, усталеними традиціями, своєрідною культурою, способом життя та світобачення. Своє зображення українського світу він передав через використання мандрівних міфів про «втрачений рай», «блудного сина», братовбивство й відплату за гріх. Вони в модифікованій формі становлять основу змісту його бачення України.

Інверсію, чи то взаємозаміщення елемента вертикальної структури українського світу — козацького способу життя на хлібо-

<sup>1</sup> Весілля: у 2-х кн. — К.: Наукова думка, 1970. — Кн. I. — С. 144.

<sup>2</sup> *Скромечкий О.* Гоголь. — Львів: Світ, 1994. — С. 60.

робський, як згасання українського світу, Гоголь напрочуд яскраво передав у повісті «Сорочинський ярмарок». Тут події розгортаються навколо теми прокляття та його невід'ємного елементу — страху. Звернення до стихії ярмарку дозволило Гоголю змішати між собою два різнопланові зрізи дійсності: карнавально-святковий і буденно-практичний. Таке змішування виявило, окрім реального, ще й ірреальний вимір дійсності, позаяк ярмарковий (карнавальний) порядок дає можливість переставляти місцями бігуни (полюси) в звичній структурованості українського світу. Аби його побачити, необхідно зануритись у специфіку ярмаркового світу. Він є неймовірним безладом і гармонією водночас. Тут люди, речі, тварини, природа, чорт — усе разом становить неймовірну строкатість, динаміку, гамір і цілість. За допомогою образу чорта М. Гоголь виводив на поверхню дійсності її ірреальний вимір. Квітка-Основ'яненко, вводячи у свою повість образ відьми, яка репрезентує «чужий» світ, оголював деформованість українського світу, його внутрішню ущербність. У Миколи Гоголя, крім того, чорт символізує наявність у дійсності ірраціональної *первісної* сили, що здійснює раціонально невмотивований перебіг подій. Безумовно, чорт символізує і чужий щодо України світ. «Чужий» і чорт є речі взаємозамінювані, а часом тотожні: «коли чорт та москаль що-небудь украдуть, то тільки ти й бачив»<sup>1</sup>. Ототожнення чорта й «чужого» спостерігаємо в «Сорочинському ярмарку», де дивні речі з «червоною свиткою» або свинячою головою та рохканням відбуваються чи то зі штукарства цигана, а чи то чорта, та головне, що ніхто не добре, де правда. Раціонально невмотивовані події в повістях видобувають зі сфери несвідомого колективне почуття провини у формі переживання нічим неспричиненого страху, наприклад, у низці епізодів «Сорочинського ярмарку», як і в цьому: «Почувся якийсь неясний звук». Тобто, у дійсності нічого не сталося. Але **всім** здалося, що звук скидався на свиняче рохкання: «Всі зблідли...» «Що?» — промовив злякано Черевик. «Нічого!..» — відповів кум, трясучись усім тілом. «Га!..» — обізвався один із гостей. «Ти сказав...» — «Ні!» — «Що ж воно рохнуло?» — «Бог знає, чого ми переполохались! Нікого нема!» «Всі злякано стали озиратись навколо й почали нишпорити по кутках»<sup>2</sup>. Колективний психічний стан страху художньо подано як доконаний факт ви-

<sup>1</sup> Гоголь М. В. Твори: В 3 т. — К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. — Т. I. — С. 144.

<sup>2</sup> Там само. — С. 83—84.

родження козацтва з його смислотворчою цінністю, якою завжди була мужність. Для українців, за Гоголем, є samozрозумілим, що козацтво становило колись у минулому підвалину самодостатності України, її силу та славу. І це досить яскраво виписано в повісті «Тарас Бульба». То було колись. У «Сорочинському ярмарку» як народній оповіді в статус факту, що сприймаються як правдиві свідчення (це функція оповіді), підносяться репліки та висловлювання персонажів. Слова Хіврі констатують повну деградацію колишнього козацтва: «Ех ви, баби, баби! Промовила вона голосно: «чи вам козакувати й бути чоловіками! Вам би веретено в руки, та й посадити за гребінь...»<sup>1</sup>. Отже, занепад українського світу відбувся через зміну місця його структурних елементів: верх (козацтво) зайняв місце низу (жіноцтва, хліборобів). Якщо природно «верх» підпорядковує собі «низ», то тепер в українському світі все навпаки. Це порушення порядку українського життя Гоголь передає загострено глузливо: «Жах скував усіх, хто був у хаті. Кум з роззявленим ротом скам'янів, очі його витріщались, начебто хотіли вистрілити; розчепірені пальці нерухомо застигли в повітрі»... Він «виведений із скам'яніння другим переляком, поліз, корчачись, під пелену своєї дружини»<sup>2</sup>. Тут хата з ознакою залятого місця, «непритомності» є означником усієї України, так само, як і «сорочинський ярмарок».

Гоголь, наголошуючи на порушенні структури українського світу, звертається до промовистого епізоду в «Сорочинському ярмарку». Циган, освітлюючи дорогу, скрикнув: «Стій. Тут лежить щось; світи-но сюди!» Тут підійшло до них ще кілька чоловік. «Що лежить, Власе?» — «Та начебто двоє людей: один зверху, другий знизу; котрий з них чорт, я вже не розберу?» — «А хто зверху?» — «Баба!» — «Ну от це вже і є чорт» — «Баба вилізла на чоловіка; ну певно ця баба знає, як їздити!»<sup>3</sup>. Взаємозаміна елементів місцями у структурі українського життя — це, згідно з повістями Гоголя, прояв нечистої сили. Її наявність — свідчення кари, що впала на Україну. Гоголь, гостро переживаючи долю України, часто огортав свою оповідь невимушеним народним гумором, під яким ховається порожнеча і розпач. Скрізь в Україні панує нечиста сила та виявляє себе як відхід від природного стану подій, звичаїв, традицій, одягу, поведінки тощо. За Гоголем, нечиста сила уособлює «чужий світ», і де вона встрияє, «то жди

<sup>1</sup> Гоголь М. В. Твори: в 3 т. — К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. — Т. I. — С. 84.

<sup>2</sup> Там само. — С. 85.

<sup>3</sup> Там само. — С. 86.

стільки добра як від голодного москаля». «Чужий світ», майже як і в українських інтермедіях, символізують «циган», «москаль», «жид», «лях», «кримець», «турок», заморський напій, заморська їжа, вбрання тощо. Від усіх чужинців стільки ж добра, як «з чор-та смальцю».

Звернення через фольклор до ірреального дало змогу Гоголю за допомогою символів української культури виразити трагізм існування нації. Тут ніби продовжує себе фольклор, але вже на рівні філософської рефлексії. Наприклад, у казках німецького романтика Гофмана присутні фея-чарівниця, гноми, відьма, чарівник, які репрезентують фантастичний світ, що символізує внутрішнє духовне життя. В українських романтиків ірреальний світ репрезентують русалки, відьма, Вій, Юдун, чорт, мерці, Басаврюк та інші, а зло як невидима чорна сила завжди присутнє в дійсності і може концентруватися в певному заклітому, «непритомному місці». В повісті Квітки «От тобі й скарб» дідько Юдун з'являється як іноземний купець. У «Страшній помсті» Гоголя злий чаклун — під маскою тестя козака Данила, «бісівський чоловік» Басаврюк у повісті «Вечір проти Івана Купала» може постати в будь-якому іншому образі. Романтики застосовували принцип маски для оголення вад життєвого світу нації. Цей прийом спрямований на те, щоб показати, що річ сама з себе зовсім не така, якою ми її бачимо, сприймаємо. Якщо в Гофмана маска є ефективним засобом критики фетишистського ставлення до речей, то в Гоголя та Квітки — це спосіб оголення смислів існування, деградації, виродження українського світу.

Для змалювання духовного спустошення українського світу Гоголь узяв таку його частину як старосвітське село, де «ветхі мальовничі домики, милі своєю строкатістю і цілковитою протилежністю в порівнянні з новою гладенькою будівлею»<sup>1</sup>. «Життя цих скромних володарів таке тихе, таке тихе, що на хвилину забуваєшся і думаєш, що пристрасті, бажання й неспокійні породження злого духа, які збурюють світ, зовсім не існують, і ти бачив їх тільки в ясному осяйному сні»<sup>2</sup>. Цей яскравий український світ є тихим і гармонійним лише на поверхні. Майже кожна українська повість закінчується сумно, життя в ній перерване, воно втрачає свою основну функцію — тривання. Крізь красу і гармонію в українському світі проглядаються безлад і безглуздя:

---

<sup>1</sup> Гоголь М. В. Твори: в 3 т. — К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. — Т. I. — С. 273.

<sup>2</sup> Там само.

«Що б, здавалося, бракує цьому краєві. Повне розкішне літо. Хліба, садовини, усякої рослини — страх! А народ бідний, масти поруйновані»<sup>1</sup>. За Гоголем, у своїй глибинній суті українське життя поїдає само себе, воно самознищується, бо на народові лежить тяжкий гріх. Тому український світ влаштований не так, як належало б, і ніхто не годен змінити цей рух до його повного занепаду. Усі прояви зовнішнього руйнування, убогості й потворності є аналогом внутрішньої душевної «чорноти». Внутрішній стан народної душі, якому відповідає українська руїна, перебуває в нерозривній єдності, як в українській пісні, зі станом природи: «І знову те саме поле, де пооране, чорне, де зелене, мокрі галки та ворони, одноманітний дощ, заплакане без просвітку небо. — Нудно на цім світі, панове!»<sup>2</sup> — гірко зітхає М. Гоголь.

Микола Гоголь дивився на український світ через розщеплення душі української людини на «чорну» й «світлу», що відповідає співіснуванню двох життебачень. Це розщеплення душі (згадаймо, що, за Сковородою, в людини є «світла» і «темна» безодні) слугує йому поясненням драми народу як у минулому, так і в теперішньому. І там, і там співіснують два первні: світлий і чорний, вони завжди у протиборстві. Причина всіх українських негараздів, доходить висновку Гоголь, передвизначена, вона полягає в противенстві двох життебачень: *лицарського, козацького та хліборобського*. Світ гречкосіїв надто заземлений, надто прагматизований і користолюбний, він сформував такі негативні риси української душі, як скнарість, заздрість, зажерливість, підступність. (У «Конотопській відьмі» Квітки їх уособлює писар Пістряк). У Гоголя вони повною мірою виражені в «Повісті про те, як Іван Іванович посварився з Іваном Никифоровичем».

Іван Іванович — представник «гречкосіїв». Він не минає нагоди, щоб продемонструвати свою «доброту». Обов'язково не погребує тим, щоб підійти до жебраків, які просять милостиню під церквою, й розпитає чи дуже хочеться хліба, а то й м'яса, а потім відпустить з Богом зі словами: «Чого ж ти стоїш? Адже я тебе не б'ю!»<sup>3</sup>. Йому дуже подобається приймати подарунки та гостинці. Він має внутрішню могутню силу, яку нічим не здолаєш і яка називається заздрістю. Іван Іванович якось дізнався, що в сусіди є те, чого немає в нього — рушниця. Він дуже хоче її мати й із хліборобською безпосередністю пропонує за неї свиню. Іван Ники-

<sup>1</sup> Гоголь М. В. Твори: в 3 т. — К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. — Т. I. — С. 292.

<sup>2</sup> Там само. — С. 499.

<sup>3</sup> Там само. — С. 454.

форович є відголоском козацького способу життя, а тому не може втямити способу мислення гречкосія — як можна за зброю пропонувати таку річ. У такий спосіб М. Гоголь протиставляє дві протилежні шкали цінностей українського життя. Іван Іванович, живучи за мірками гречкосія, пропонує в додаток до свині два міхи вівса. Іван Никифорович відповідає на це дошкульним дотепом: «З вами можна говорити, гороху наївшись», і називає Івана Івановича гусаком за манеру розмахувати руками. Іван Іванович розцінює це як образу його родової честі. З цієї миті починається непримиренна війна до самого скону в цій квітучій частині українського світу. Зауважимо, що непримиренність двох способів життя, «двох родів» логічного завершення досягає в «Страшній помсті».

Якщо в Гоголя відчутний антагонізм «двох родів», то в повістях Квітки-Основ'яненка козацтво деградує тихою внутрішньою приреченістю: як спродав врожай «от тоді вже справжній козак! Лежи собі на печі, у просі, поки до нової нужди; тогді ж будемо й думати, де що взяти»<sup>1</sup> — іронія, гідна пера М. Гоголя.

В українських повістях Гоголя непримиренність завершується переродженням козацького способу життя в хліборобський, яке посутньо означає виродження українського світу, що й сфокусовано Гоголем у старосвітському селі. Втрата козацької вольниці, свободи і станових привілеїв символічно передана звуженням світу колишнього козацького роду до розмірів поміщицької садиби. Свобода Афанасія Івановича Товстогуба в «Старосвітських поміщиках» обмежена кімнатами будиночка та доріжками в садку. Прогулянка ними замінює козацькі походи, а заміником бойових дій стають теревені про політику, можливу війну та його гіпотетичну в ній участь. Щоправда, пістолі вже давно поіржавіли й лежать десь далеко в хліборобській коморі. Та й наміри в колишнього козака, а тепер достойного дворянина цілком мирні — добре та ситно поїсти. (Так само писарю Ригоровичу з «Конотопської відьми» Квітки-Основ'яненка «не страшно було хоч шість обідів обідати»). У сміху Гоголя зі старосвітського села, що є дзеркалом усієї України, чути тугу й гіркий жаль за колишньою живою самодостатньою Україною.

Як Гоголь, так і Квітка-Основ'яненко, переймається тим, що нінащо перевівся український світ, став для українця блудним місцем, бо, дивись, той «шморгнув у дворяни», той уступив у мос-

---

<sup>1</sup> Квітка-Основ'яненко Г. Салдацький патрет // Зібрання творів: у 7 т. — К.: Наукова думка, 1981. — Т. 3. — С. 11.

ковську віру «та, як той Юда, узявсь держать і Липці, і другії слободи на московський лад; і вже в них не шинок зоветься, а кабак, і там вже уся московська натура, і там усе москаль наголо, як у Туреччині турки»<sup>1</sup>.

Центральним символом усіх повістей Гоголя є закла́те, тобто «непритомне місце», яке стало оселею для «води́ла», тобто нечистого духу, що вводить людей у блуд. «Блуд» є надзвичайно важливим символом українських повістей. У повісті «Зачароване місце» впадає у блуд дід, у повісті «Вечір проти Івана Купала» — Петро, у повісті «Ніч перед Різдом» — Черевик, у «Вії» — Хома Брут.

У «Вії» Гоголь українізує міф про блудного сина. За св. Лукою, блудний син «пропав — і знайшовся!»<sup>2</sup>. Тут «знайшовся» асоціюється з «воскрес», бо ніби возродився, став іншим. За Гоголем, мертвий не може ожити: «пропав» — це печатя на ньому й нічим цьому не зарадиш. «Блудний син» Хома Брут, як і Петро Безрідний, не можуть повернутися до свого роду, бо ні той, ні той не знають своєї родини. У цьому специфіка їхнього блуду, хоча Брут ніби й намагається не втратити те, що пов'язує його з козацьким родом: я — козак, переконає він себе, а отже, мусить мати козацьку чесноту — мужність. Якщо в класичній інтермедії вченість козака, знання латини підкреслює його шляхетність, є такою чеснотою, яка ставить його на один рівень зі вченим німцем і ляхом, то в Гоголя «свідчення» бабусі-відьми з хутора спрямовані на пониження рівня освіченості спудеїв: «Я знаю цих філософів і богословів. Як почнеш таких п'яниць пускати, то й двору скоро не буде»<sup>3</sup>. Опинившись у закладеному, тобто «непритомному місці», Хома невдовзі відчув на собі зміну в структурі світу: звичний порядок, що виражений опозицією «верх — низ», ураз змінився на протилежний. Реальне постало ірреальним: він зрозумів, що його осіддала відьма. Але з часом зібрався з духом, почав говорити молитви й зрозумів, що сили відьми ослабли, вона опустила на землю. Брут скочив їй на спину, схопив з дороги дрюка й почав щосили її лупцювати. Здавалося б звичну структуру світу знову відновлено. Але відьма зненацька впала на землю і він перед собою побачив красуню з розкошаною косою й дов-

<sup>1</sup> Квітка-Основ'яненко Г. Салдацький патрет // Зібрання творів: у 7 т. — К.: Наукова думка, 1981. — Т. 3. — С. 9.

<sup>2</sup> Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту (із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладено). — Б.м., Б.в., Б.р. — Лк. 15: 32.

<sup>3</sup> Гоголь М. В. Твори: в 3 т. — К.: Держ. видавн. худож. літератури, 1952. — Т. I. — С. 420.

гими, як стріла, віями. Ірреальне обернулося на дивовижну реальність, від якої в нього прокинулося непереборне бажання втікати. Хвилювання від захоплення красою чи незрозумілий страх вдихнув йому сили до втечі. Інверсія реального та ірреального світів у «Вії» втілена у формі обернення баби-відьми на красуню і навпаки: «Він (Хома) подивився їй в очі: світанок загорявся, і блищали вдалині золоті глави київських церков»<sup>1</sup>. Куди поглянув філософ? — На її лице, очі, але побачив схід сонця і золоті бані Києва — він побачив Україну. Ця краса *вдалині* є образом-символом колишнього *автентичного* обличчя України, коли та була ще не заповнена диявольською чорною силою, чужим світом. У Гоголя як красива Україна обернена в бездиханну руїну, де панує «чужий світ» і чорна диявольська сила, так красуня-сотниківна є дівчиною, але водночас вона відьма, для якої *своїм* став диявольський світ. Отож, і Хома Брут лише ніби козак. Він втратив основну якість, що ріднить його з козацьким родом — мужність. На хуторі невідома сила не давала йому відвести погляд від мертвої красуні з рисами обличчя незвичайної й гармонійної вроди, з вустами-рубінами, готовими ось-ось усміхнутися. І в цих самих вустах він угледів щось страшенно проймаюче і відчув у цю мить, що душа його почала якось хворобливо щеміти, «начебто у вихорі веселощів серед закружілої юрби зненацька хтось заспівав пісню про пригноблений народ»<sup>2</sup>.

Підкреслимо, що красуня і відьма є одна й та сама особа, а філософ — водночас жертва відьми та вбивця красуні. Між ним й обома іпостасями відьми-красуні прописаний непояснений зв'язок. «Він знає...»<sup>3</sup>, — сказала вона перед смертю, бажаючи щоб той відмолював три ночі її гріхи. Цей зв'язок є внутрішньою єдністю його козацької натури та України, символом якої в повісті є красуня-сотниківна. Саме тому в її майже надприродній красі козацькою стороною своєї душі філософ-козак вчув *голос свого пригнобленого народу*. Проте Хома Брут, як і відьма-красуня, живе в двох іпостасях. Його першою іпостассю є безрідний, недовчений гречкосій-страхополох, який, дивлячись на безкраю далечінь своєї батьківщини, думає про її плідючу землю: вона може дати силу-силенну фруктів, їх можна посушити й про-

<sup>1</sup> Гоголь М. В. Твори: в 3 т. — К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. — Т. I. — С. 423.

<sup>2</sup> «как будто бы вдруг среди вихря веселья и закружившейся толпы запел кто-нибудь песню об угнетенном народе» // Гоголь Н. В. Сочинения: в 7-и т. — М.: Изд-во «Художественной литературы», 1967. — Т. 2. — С. 186.

<sup>3</sup> Гоголь М. В. Твори: в 3 т. — К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. — Т. I. — С. 431.

дати до міста, а найліпше вигнати горілку, бо горілку з фруктів не зрівняти ні з чим. Нагадуємо, що в українській демонології вона є чортячим напоєм. У своїй другій іпостасі він козак, але втратив козацький рід і тепер *безрідний*, однак прагне переконати себе, що ні перед чим не має страху, навіть перед диявольською силою. Насправді з'ясовується, що він не безстрашний козак, а полохливий гречкосій з печаттю чорної сили, яка манить його диявольським зіллям — горілкою. Він як несправжній козак, як і відьма-сотниківна — образ-символ несправжньої України, приречені на смерть. Хомі немає до кого повертатися, бо він позбавлений сили роду, яка б надихала його на мужність, а відтак — на боротьбу. Він не козак: пропав «тому, що побоявся»<sup>1</sup> — виголосив вирок Тіберій Горобець, який уже став філософом. У повісті внутрішня роздвоєність сотниківни та філософа прочитується як внутрішня дихотомія України, яка тепер лежить мертвою красуною, бо за життя взяла на себе гріх, впустивши у свій світ чорну диявольську силу — «чужий світ».

Отже, входження в смисли українського світу М. Гоголь здійснював шляхом проникнення в його структуру, застосовуючи символи та смисло-образи. У структурі українського світу він розрізняв два зрізи: вертикальний і горизонтальний. Вертикальний зріз він розглядав через опозиції «верх — низ», де «низ» уособлює жіночу частину світу та є відповідником хліборобської культури. Цей структурний елемент здійснює упорядковуючу, гармонізуючу функцію в українському світі, його репрезентують хлібороби. «Низ», природно, має бути підпорядкований «верхові», який уособлює чоловіча частина світу, що відповідає войовничому первню в спільноті. Він репрезентований у спільноті лицарством, козацтвом і здійснює творчу, будівничу, оборонну функцію, забезпечуючи цілісність українського світу («Тарас Бульба»). Горизонтальна структура виражена опозиціями «ми — вони», «свій — чужий». «Збої» в українському світі відбуваються через зсуви його структурних елементів з їх природного місця на місця, невластиві їх природі. За Гоголем, «низ» прагне посісти невластиве йому в соціальній структурі місце «верху». У горизонтальному зрізі соціальної структури «інший» прагне вбрати на себе личину «свого», хоча за своєю природою він «чужий» українському світові. Такі «зсуви» в соціальній структурі, за Гоголем, стали фатальними для існування українського світу як цілісної самодостатньої системи.

---

<sup>1</sup> Гоголь М. В. Твори: В 3 т. — К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. — Т. I. — С. 450.

### *Рекомендована література*

1. *Грабович Г.* Гоголь і міф України // Сучасність. — 1994. — Чис. 10. — С. 137—150.
2. *Горбач Н.* Микола Гоголь: життя і духовна драма генія. — Львів: Каменяр, 2004. — 303 с.
3. *Попович М.* Микола Гоголь. Роман-есе. — К.: Молодь, 1989. — 205 с.
4. *Скринник М.* Національна неприйнятність у художніх наративах М. Гоголя та Г. Квітки-Основ'яненка // Скринник М. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. — Львів.: Каменяр. — 2007. — 367 с. — С. 229—263.
5. *Скромецький О.* Гоголь. — Львів.: Світ, 1994. — 308 с.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Якими були особливості іронії в творах романтиків?
2. У чому полягає призначення романтичної іронії М. Гоголя?
3. Який зміст вкладає Гоголь у такі елементи вертикальної структури українського світу: «чоловічий світ», «жіночий світ», «козацький спосіб життя», «хліборобський» — та горизонтальної, «ми — вони», «свій — чужий»?
4. До якого методу вдається Гоголь для змалювання історичного шляху українського народу як драми?
5. У якому творі М. Гоголя історична доля України сприймається як відплата за гріх, що первісно закладений в українському роді?
6. Який зміст прочитується в терміні «безрідність»? Його використовує Гоголь в «Українських повістях».
7. У яких повістях Гоголь показує безглуздість дійсності через принцип гри та принцип маски?
8. Поясніть, що означають «зсуви» структурних елементів життєвого світу в «Українських повістях» Гоголя.

Розділ 10  
ТАРАС ШЕВЧЕНКО:  
ПОЕЗІЯ ЯК ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ

*Логіка викладу. Філософський зміст символів «Кобзаря». Спроба інтерпретації системи символів Шевченка з позиції психоаналізу З. Фрейда: С. Балея, Г. Грабовича. Символічне значення числа «три» у «Кобзарі». Інтерпретація Шевченком опозиції «золоті часи» — «втрачений рай». Символіка українського життєвого світу: «Дерево життя». Місце біблійного світосприймання: «життя — смерть — воскресіння» в інтерпретації історичної долі України.*

Найвизначніший поет українського романтизму, якого нація нарекла пророком, Т. Шевченко здійснював філософське осмислення дійсності через звернення до буттєвих смислів існування окремої людини і нації за допомогою системи символів. Український психолог першої половини ХХ ст. С. Балея у дослідженні творчості Т. Шевченка наголошував на багатогранності символів Шевченкової поезії, адже вони, на його думку, «допускають велику кількість розумінь і пояснень, одначе не дадуться вичерпати ними до дна»<sup>1</sup>. Отже, філософське прочитання поезії Шевченка є не чим іншим, як інтерпретацією символів його поетичної творчості. Філософія, як ми уже зазначали, може існувати як теоретичний вираз світогляду та як система символічно-образного сприйняття світу, вкоріненого в ту чи іншу культуру, і цим виражає смисли життєбачення народу. Поезія ж, яка в символах і смисло-образах підіймається до найвищої міри узагальнення, постає філософією. А «поет, який спрямовує досвідчену й пристрасну уяву до всезагального порядку речей, — філософ»<sup>2</sup>, — стверджує сучасний американський філософ Д. Сантаяна. Філософський зміст поетичних творів Шевченка обертається навколо основоположних універсалій культури. Це «життя — смерть», «права — неправда», «добро — зло», «доля — недоля», «воля (свобода) — неволя», «особа — спільнота (нація)», «чоловік — жінка» тощо. Заглиблення у зміст універсалій поет здійснює через систему символів. Тому в цьому сенсі ключовим постає питання походження символів у «Кобзарі». Належить з'ясувати, чи вони суто індивідуальні, тобто є лише продуктом духовного світу поета і тоді їх зміст невідомий культурному середовищу, до якого спря-

<sup>1</sup> Балея С. З психології творчості Шевченка. — Черкаси: Брама, 2001. — С. 12.

<sup>2</sup> Santajana G. Three philosophical Poets. — New York: Charles Scribner's Sons. — р. 11. — Цит за: Плотніков С. Між Дон Кіхотом і Санчо Пансою // Сантаяна Джордж. Витлумачення поезії та релігії. — Львів: Ініціатива, 2003. — С. 12.

мований твір. У цьому разі символи належить певним чином витлумачувати. Коли ж значення символів *впізнається* читачем як відоме й зрозуміле, то це свідчить, що вони — узвичаєні в спільноті культурні феномени. Своєрідність символічного кодування філософської поезії ґрунтується на персоніфікації речей, явищ предметного світу, тому вона постає світом символічних узагальнень, як наприклад, через персоніфікацію передано зв'язок, взаємовиключення, відносність та абсолютність моральних цінностей «добро» і «зло»: «я умерла / Зимою під тином, / А весною процвіла я / Цвітом при долині, Цвітом білим, як цвіт білим! / Аж гай звеселила. / Зимою люде... Боже мій! / В хату не пустили. / А весною, мов на диво, На мене дивились («Лілея»). У вірші «Минають дні, минають ночі...»: через символічне узагальнення передано екзистенційний мотив минулості людського буття і самотності як його атрибуту. Самотність як незмінна супутниця людського існування присутня в творах Шевченка не лише в чоловічих («Чернець») чи жіночих («Катерина») посталях, але й у світі рослин, у природі. Важливо те, що *символіка* поетового образотворення *підноситься* на рівень філософського життєбачення. Так, тополя є *символом* гордої самотньої душі, що поривається до вищого, небесного світу вічних цінностей. Поєднання людської душі з космічним цілим, Універсумом в європейських романтиків через природу, рослину чи поцілунок жінки є переживанням його цілості й становить собою сутність релігії. Бог — це Всеєдине, стверджував один з теоретиків німецького романтизму Ф. Шлегель-младший.

Проблема: чи символи в «Кобзарі» продукт духовного світу поета, а чи вони є загальнокультурним феноменом, стала одним із предметів філософського дослідження символів твору. Йдеться про відповідь на питання: що визначає естетичну вартість твору — адекватне вираження дійсності чи виражений у творі суб'єктивний світ його автора, як-от: фантазії, почування, переживання тощо, які постають символами у зображенні дійсності. Так, С. Балей, досліджуючи це питання, спирався на вчення про несвідоме та популярний на той час (1916 р.) метод психоаналізу, запропонований З. Фрейдом. Отож, спираючись на його вчення, Балей намагався дослідити, чи мають вияв у творах Шевченка трансформовані в творчість переживання, які той мав у дитячому віці. Насамперед це стосувалося чуттєвих комплексів (комплекс — витіснені в сферу несвідомого почуття, переживання, думки, що травмуюче впливали на психіку). Щоб це з'ясувати, належало через аналіз конкретних творів дістатись глибин душевних переживань

поета і, відштовхуючись від них, витлумачувати всю його творчість.

Зазначимо, що символіка поезії Шевченка особливо яскраво виражена в мотивах таємничості й магичності, де унаочнюються смерть, душі померлих, злиття в нерозривну єдність просторово-часових параметрів (місця, минулого, теперішнього, майбутнього), реінкарнація (переселення душі в інше тіло), спілкування з душами померлих. На основі цих мотивів у творах «За байраком байрак», «Розрита могила», «Великий льох», «Стоїть в селі Суботові» вельми випукло постає зміст українського життя, його *права, недоля, неволя й зло*, що запанувало в Україні. Так само відчутна таємничість і магичність у частому повторенні в «Кобзарі» числа «три». У ньому Шевченко хронологічно розтягує поганьблення дівчини «аж на три покоління, себто на матір, її дочку і її внучку» («Слепая»). Повторення числа «три» в творчості Шевченка на основі вчення про несвідоме З. Фрейда, Балея пояснює таким чином: «У поета є схил убити се, що його інтересує, в форму трійці, чи то так, що він розкладає дане явище на три моменти, чи коли дана річ неподільна, три рази духом повертає до неї, неначе оглядаючи її за кожним разом. Три покритки завдячують своє існування тим самим чинникам, які повторюють в поезії Шевченка ясені, також і літа, та кажуть «наймищці» тричі відбувати прощу, а Тарасови Трясилі тричі обзиватися на раді»<sup>1</sup>. Проте зазначимо, що число «три» не пов'язане з особистими (дитячими) переживаннями поета, так само як і знаменита тріада в філософії Г. Гегеля. «Ідея Трійці, — писав відомий сучасний український філософ С. Кримський, — проходить крізь весь масив культури не лише в формах міфологічно-магічного числа 3 і християнсько-релігійної концепції триєдності божистого початку, але й у річищі формування центрального принципу гегелівської діалектики: троїстої природи суперечності»<sup>2</sup>. Поезія Шевченка — це світ символів, що виражають культурні архетипи (елементи історичного досвіду людства). У «Кобзарі» одним із символів є поганьблена дівчина поганьбленої батьківщини.

Започаткований Балеєм підхід до *філософського прочитання* «Кобзаря» знайшов продовження у книзі сучасного українського дослідника в діаспорі Г. Грабовича «Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка» (1982 р.). В основу

<sup>1</sup> Балей С. Трійця в творчості Шевченка. — Львів: Накл. НТШ, 1925. — С. 23.

<sup>2</sup> Кримський С. Б. Культурные архетипы, или Знание до познания // Природа. — 1991. — № 11. — С. 72.

свого бачення системи символів «Кобзаря» автор поклав інтерпретацію міфу з позиції представників структурної антропології К. Леві-Строса та В. Тернера і називає світ символів поета *індивідуальним* міфом України Шевченка. Зазначимо, що Шевченко, як і весь український романтизм, в основу творчості кладе опозицію «золоті часи» (минулий ідеальний стан часів Козаччини) — «втрачений рай» (сучасне українське життя). Г. Грабович за вихідний момент дослідження бере міф «золоті часи», проте його зміст інтерпретує як ідеальну спільноту, що не має жодної внутрішньої структури (суспільну структуру можна розглядати як у горизонтальному зрізі, наприклад: козацтво, духівництво, містяни, селяни, так і вертикальному, який виражає соціальну ієрархію в спільноті, як-от: верхи — низи, чоловіки — жінки). Досліднику Г. Грабовичу вдалося, що в основу символічної системи «Кобзаря» Шевченко поклав непримиренну суперечність між чоловічою та жіночою статтю. У цьому й полягає, на думку Грабовича, прокляття українського світу. Насправді ж, у «Кобзарі» діалектична пара універсальній «чоловік — жінка» не переростає у непримиренну опозицію «чоловічий світ — жіночий світ», як це, наприклад, спостерігається в українських повістях Гоголя. Зазначимо, що Грабович справедливо наголошує на жертвовності «жіночого світу» в «Кобзарі», яка виявляється на *трьох* рівнях: на рівні жінки як матері (Катерина, наймичка, рідна мати); на рівні батьківщини-матері (Україна — «безталанна вдова»: «Сама розіпнешся. Во злобі / Сини твої тебе уб'ють»<sup>1</sup>); на рівні Матінки Божої («І вінчали / Як ту царицю... Розп'яли / Й тебе як сина. Наплювали / На тебе чистую, кати»<sup>2</sup>). Проте вважає, що МАТИ на всіх трьох рівнях уособлює ПРАВДУ, яка може існувати лише в соціальній організації, влаштованій за принципом материнського права й інтерпретується як *ідеальна спільнота*, де всі, як діти однієї матері, — рівні. Таким чином, інтерпретуючи символіку «Кобзаря», Грабович зазначає, що чоловічому світу відповідає соціальна організація, заснована на батьківському праві, яка виражена соціальною диференціацією та ієрархією. При цьому ця структура завжди супроводжується *неправдою*, яку уособлює владна верхівка спільноти. Таким чином, Грабович, інтерпретуючи символи «Кобзаря», в основу всіх конфліктів і лихоліть України на рівні індивіда, родини та суспільства поклав протилежність між «ідеальною спільнотою» (суспільство, що існує за материнським правом) та «суспільною структурою»

<sup>1</sup> Шевченко Т. Кобзар. — К.: Дніпро, 1971. — С. 490.

<sup>2</sup> Там само. — С. 488.

(вертикальний і горизонтальний зрізи в спільноті), як суспільство, яке існує за батьківським правом. Відмінність між ними тлумачиться рівнозначною відмінністю між добром і злом.

Насправді ж, під «ідеальною спільнотою» Шевченко розумів не спільноту з материнським правом (матріархат), а, як і всі кирило-мефодіївці, — «золоті часи» Козаччини: «Ще як були ми козаками, / А унії не чуть було, / Отам-то весело жилось! / Братались з вольними ляхами, / Пишались вольними степами, / В садах кохалися, цвіли, / Неначе лілії дівчата». Тоді як сучасність, згідно з Шевченком, — це наруга над минулою козацькою славою й свободою (волею), тому сучасний «втрачений рай» постає профанною дійсністю (від лат. *profanation*; *profane* — споганюю, (первісне значення — святотатство, наруга над пам'яттю).

У «Кобзарі» *правдивій* структурі як первісному життєвому порядку нації протиставлена *чужа* структура. (До універсалії *«правда»*, змістом якої є закон, що ґрунтується на *справедливості*, Шевченко звертається у «Кобзарі» 56 разів, — засвідчує «Словник мови Шевченка»). Насаджена українському світові чужа правда у формі чужої структури, обернулася для нього «втраченим раєм». «Рай» може поновитись, якщо Україна пройметься *«святою правдою»*, коли люди осягнуть її й зрозуміють нарешті: «...що ми?.. / чії сини? Яких батьків? / Ким? За що закуті? ...»<sup>1</sup>. Таким чином, стрижневою опозицією системи символів «Кобзаря» буде: «золоті часи» (абсолютне минуле) — втрачений рай» (профанна дійсність). Біда України, згідно з «Кобзарем», у привнесенні в українську спільноту елементів *чужої* соціальної структури, а отже, і чужої правди, яка виявляє себе у формі конфлікту на рівні індивіда, родини, країни. Окрім чужої основи конфлікту в українському світі, Шевченко вказує й на свою, українську. Нею є матриця українського світосприйняття, яку можна передати через опозицію «єднання — розбрат»: «Нарадила мати, / Як пшениченьку пожати, / Полтаву достати? / Ой пожали б, якби були / Одностайне стали / Та з фастовським полковником / Гетьмана єднали»<sup>2</sup>. Не було б розбрату, була б українська держава. Опозиція «єднання — розбрат» виражає особливості *структури* української спільноти. Поняття «соціальна структура» є одним із ключових моментів у розумінні символів «Кобзаря».

Шевченко в філософському осмисленні соціальної структури звертався до образів «Світового Дерева» та «Дерева життя», які в

<sup>1</sup> Шевченко Т. Кобзар. — К.: Дніпро, 1971. — С. 246.

<sup>2</sup> Там само. — С. 289.

українській міфології є означником соціальної структури. У символічно-знаковій системі українського життєбачення образ «дерево» є центральним у вираженні ставлення людини до цілості світу. А отже, смислове навантаження образу дерева пов'язане з прагненням українців бачити світ організованим, *упорядкованим*. Його зміст співставний з терміном «Космос» (у давніх греків — впорядкованість, організація світу на протигагу «Хаосу»). Саме з «Космосом» як «Світовим деревом» давньоукраїнська народна культура пов'язує початок і *структурування* всього сутнього: «Коли не було з нащада світа, / Тогди не було неба, ні землі, / А лем було синєє море, / А серед моря зелений явір, / На явороньку три голубоньки, / Три голубоньки радоньку радять, як світ сновити...»<sup>1</sup>. Тут число «три» вказує на майбутню вертикально-троїсту структуру світу. Ще немає світу, але його організація вже задана в формі його трисутності<sup>2</sup>. Таке смислове навантаження в романтичну поезію перейшло з давніх релігійних вірувань і народної творчості. Три основи поєднує в собі в народній уяві й Світове дерево<sup>3</sup>. Перша є образом явного, видимого світу, стосується стовбура дерева та виражає земне існування всякої плоті. Зазвичай виразником Світового дерева в українській культурі був дуб. У Шевченка дуб постає священним деревом, уособленням могутності. Але як у народній культурі, так і в творчості Шевченка місце дуба посідають також явір, тополя тощо. Другу основу становить невидимий, потойбічний світ предків, його уособлює коріння дерева. Цілісність світу неможлива без присутності в ньому невидимої сили предків, яка виражена в образі крони дерева — місця перебування Богів, від неї сходять правила земного життя людей, правда, яка виражена в звичаях, традиціях, обрядовості.

У народній міфотворчості Світове Дерево асоціюється з прадеревом (прадубом), що росте в Ирїї, краї вищих сил і предків. Як кожен дуб є наслідуванням прадуба, так кожен «мікрокосм» як світ окремої людини чи спільноти має бути троїсто структурованим, упорядкованим, це наперед визначено Світовим Деревом. Кожне наступне життя через свою організацію врошене в структуру прасвіту. До цього міфологічного праобразу дерева, вкоріненого в первісне світосприйняття, й звертається в своїй поезії Т. Шевченко. Ця здатність до правізії дала змогу поетові проїнятися базовими вимогами, пориваннями нації й виразити їх у верба-

---

<sup>1</sup> *Войтович В.* Українська міфологія. — К.: Либідь, 2002. — С. 48.

<sup>2</sup> Там само. — С. 140.

<sup>3</sup> Там само.

льному образі власного народу та країни в формі великої оповіді — «Кобзаря» — національної книги життя про власний народ.

Інтерпретація українськими романтиками вертикальної структури життєвого світу нації неоднозначна. Так, у Шевченковій поезії тричленна структура українського світу виглядає таким чином: верхній ярус українського дерева життя уособлює козацька верхівка, середній — низове козацтво й поспільство, корені — діти як збірний образ усієї національної спадщини й майбутнього України. В українських повістях М. Гоголя вертикальна структура українського світу передається через бінарну пару «верх — низ», що виражена опозиціями «лицарський стан (козацтво) — хліборобський стан (гречкосії) та «чоловічий світ» — «жіночий світ», і третій ярус українського дерева уособлюють діти зі смисловим навантаженням: смерть дитини — це смерть самої України.

Коли нації насаджуються замість традиційних для неї природно властивих законів облаштування життєвого світу чужі правила і закони, які несумісні з її способом життя, з чужими звичаями, традиціями, чужою мовою, тоді життя нації вмирає, як всихає дерево, підточене стихією: «Дніпро берег рие-рие / Яворові корінь мие. / Стоїть старий похилився, / Мов козак той зажурився»<sup>1</sup>. У вірші «Бували війни й військовії свари...» старий дуб символізує напівзруйновану, дезорганізовану українську спільноту, причиною занепаду якої стала стихія запродавства — малоросійство української шляхти, яка ревно служила *чужій* державі. Для Шевченка вони є національним шашелем, що точить стовбур дерева життя України: «Галагани, і Киселі, і Кочубеї-Нагаї, / Було добра того чимало. / Минуло все, та не пропало, / Остались шашелі: гризуть, / Жеруть і тлять старого дуба...»<sup>2</sup> Усе ж найістотнішою складовою дерева життя є корені. Коренями народу постають національна мова, його звичаї, культурні, моральні традиції. Саме на цій основі відродиться нова, духовно здорова генерація й життя народу триватиме далі, переконаний Шевченко: «А од коріння тихо, любо / Зелені парості ростуть. / І виростуть, і без сокири / Аж зареве та загуде, / Козак безверхий упаде, / Розтрощить трон, порве порфиру. / Роздавить вашого кумира, / Людській шашелі, Няньки, / Дядьки отечества чужого!»<sup>3</sup>. Україна, за Шевченком, стала «втратеним раєм» насамперед унаслідок *відступництва* провідної верстви від Богом даного нації закону життя, унаслідок

<sup>1</sup> Шевченко Т. Кобзар. — К.: Дніпро, 1971. — С. 498

<sup>2</sup> Там само. — С. 756—757.

<sup>3</sup> Там само. — С. 508—509.

втрата нею національної ідентичності: «П'явки! п'явки! може, батько, / Остатню корову / Жидам продав, поки вивчив / Московської мови. / Україно! Україно! / Оце твої діти, / Твої квіти молодії, / Чорнилом політі. / Московською блекотою / В німецьких теплищах / Заглушені!.. Плач, Україно! / Бездітна вдовице»<sup>1</sup>.

Згідно з Шевченком, в «ідеальній спільноті» її горішній структурний елемент («верхи») позбавлений *шашелі*, перевертнів, «поганої крові». Тобто Україна в свої «золоті часи» ще не була запліднена «вражою, злою кров'ю». З цього боку знаменним є образ «козак безверхий», що асоціюється з деревом без крони. Образ «безверхий козак» є символом нації (козацтва) «без проводу» (Л. Білецький). Виходячи з тексту вірша «Бували війни й військові свари», можна стверджувати, що йдеться про козацтво, яке втратило верхівку, бо вона зрадила його інтереси, перевернувшись на «нянків», «дядьків», «отечества чужого». Зазначимо, що всі відомих в літературі інтерпретації цього вірша містять зв'язок між образами дерева («старого дуба») та «безверхого козака».

У вірші «У Бога за дверима лежала сокира...» Т. Шевченко, виражаючи зміст суспільної структури, звертається до образу Дерева життя, яке «огнем не палиме», стоїть «Одним єдине при долині, / В степу край дороги»<sup>2</sup>. Лише воно й уціліло в знищеному краю, бо свою силу черпає з міцного здорового коріння і цим символізує живучість нації (якщо вона вкорінена у власну історично-культурну самобутність). Нація, як і дерево, пустить нові свіжі «парості» й тоді рідний край і його слава «не вмере, не загине».

Деформацію внутрішнього світу на рівні особи поет передає через образ «гнилої колоди». Він символізує змарноване індивідуальне життя, втрату власних смислотворчих цінностей, а отже, втрату мети й сенсу життя: «Доле, де ти? Доле, де ти?... / Не дай спати ходячому, / Серцем замирати / І гнилою колодою / По світу валятись»<sup>3</sup>. Зверненням до образу *змертвілого дерева* як «домовини» Шевченко виражає руйнування вертикальної структури українського світу, яка є його життєвим стрижнем. Дереводомовина втратила як крону, так і коріння, і слугує схроном, домівкою для небіжчика. Цей образ поет використовує як на особистісному, так і на національному рівнях. У нього ця нежиттєздатна частина дерева має функцію ховати в собі життя, змортвляти його. Так, дівчину Титарівну заживо положили в домовину за

<sup>1</sup> Шевченко Т. Кобзар. — К.: Дніпро, 1971. — С. 184—185.

<sup>2</sup> Там само. — С. 314

<sup>3</sup> Там само. — С. 257.

злочин, який вона не вчиняла. Україна також лежить *непритомною* в домовині. Символом *непритомної* України в «Кобзарі» є «змертвіла» церква в Суботові, де Богдан молився, «щоб москаль добром і лихом / З козаком ділився». Ця церква *стала* заклитим місцем, яке означене як чужа правда, чужий порядок життя. Згідно з давніми міфологічними уявленнями, віко домовини слід привалити каменем, щоб бува небіжчик не вийшов і не налякав людей. Таким каменем на могилі ще живої України стало московське панування: «Байстріюки Єкатерины / Сараною сіли». Класти ж у домовину живих, які достоту є невинними, — це гріх і злочин, за який на винного впаде відплата. Алегорією відплати, «*правди-мсти*» є образ сокири, яка лежить «за порогом у Бога». Шевченко, оперуючи образами, що мають найвищу міру узагальнення у вірші «У Бога за дверима лежала сокира», зображує наслідки дій недалеких людей, що беруться за громадське діло. Річ у тім, що в українській міфології сокира є чоловічим символом сили, вона водночас і знаряддя праці, і зброя, і оберіг<sup>1</sup>. Тому не можна необачним людям, не відміченим печаттю Бога, братися за святе діло визволення нації, бо будуть такі наслідки, як у казахів, що на біду вкрав у Бога сокиру. Від його необачного вчинку «Сокира Божа ліс стинала, / І пожарище не вгасало... / Кипіла в озерах вода. / Палають села, города»<sup>2</sup>.

Україну заживо покладено в домовину, бо її зверхник молився в церкві за несправедне діло — він у підступному й віроломному «іншому» не розгледів «чужого», його лихих намірів (згадаймо українську народну казку про те, як чеснотливий брат пересадив через поріг у власну оселю бородатого курдуплика, а той несподівано перетворився у потужного велетня-загарбника). Проте, згідно з народним світосприйняттям і «Кобзарем», «святую правду» остаточно не може здолати «кривда», (бо правда йде від Бога), тому має настати час, коли «Церков — домовина / Розвалиться... і з-під неї / Встане Україна. / І розвіє тьму неволі, / Світ правди засвітить»<sup>3</sup>.

Роздумуючи над долею України, Шевченко звертається в «Кобзарі» до межових універсалій культури «життя» та «смерті», які виявляються на різних рівнях буття. Вищим рівнем, безумовно, є доля нації, доля України. І відповідно, актуалізується питання виживання українського соціуму, тобто, у який спосіб

<sup>1</sup> Войтович В. Українська міфологія. — К.: Либідь, 2002. — С. 491.

<sup>2</sup> Шевченко Т. Кобзар. — К.: Дніпро, 1971. — С. 313.

<sup>3</sup> Там само. — С. 226.

долається загроза його життю. Зазначимо, що підходи до цього питання «Історії Русів» і «Кобзаря» істотно різняться. «Історія Русів» пов'язує український етнос із войовничим сарматським плем'ям і наголошує на тому, що традиційно козацький народ відводив небезпеку для життя соціуму силою зброї, хоробрістю та мужністю вояків. «Історія Русів» відтворює ще живі настрої Козаччини, «мілітантний і мілітарний дух «козацької шаблі» (Є. Маланюк). Тому в ситуаціях смертельної небезпеки для соціуму мілітарний первень етносу актуалізує в матриці світосприйняття код активного спротиву поневоленню. Закономірно, що цей спротив переріс у визвольну війну під проводом Б. Хмельницького, а в спотвореній формі дався взнаки в добу Руїни. «Кобзар» виражає цілком інший стан суспільного буття, де націю змушено йти в «гречкосії», знищено її військову потугу, паралізовано духовне життя. Він актуалізує матриці світосприйняття землеробської культури, де вмирання та народження асоціюється з циклом пір року. Тут загроза існуванню нації усувається вірою в Богом дане оновлення. Ми бачимо, що в «Кобзарі» чітко виявляє себе код містичного очікування оновленого життя, який виражає матриця неминучого циклічного відродження природи. Це очікування, наприклад, знаходить вираз в образі власного національного Вашингтона «з новим і праведним законом». Водночас «Кобзар» виражає і властивий «Історії Русів» мілітарний первень нації, на це переконливо вказує наказ «Заповіту»: «Поховайте та вставайте, / Кайдани порвіть / І вражою злою кров'ю / Волю окропите».

Межові універсалії світосприйняття «життя — смерть» у тексті «Кобзаря» виражені як на особистісному, так і національному рівнях. Землеробсько-міфічне сприймання світу зумовлює вимір межових цінностей «життя — смерть» бінарною парою «верх — низ» і змиканням крайніх точок життєвого процесу через метаморфозу, перехід в інший стан, за якого смерть обертається життям. Зауважимо, що міфічне світосприйняття трактує життя за аналогією з рослиною, яка виходить із землі і в землю повертається. Такі аналогії життя з рослиною вказують на те, що межові цінності життєбачення виражають себе як в українському народному мистецтві, так і в філософії Г. Сковороди, і в Шевченковій поезії рослинною семантикою. Властивий землеробській культурі цикл вічного оновлення «життя — смерть», «верх — низ», що моделюється через природне чергування «зима — літо», Шевченко передає через образ лілеї і проектує цей цикл на українське суспільство. «Нащо мене Бог поставив / Цвітом на цім світі? /

Щоб людей я веселила, Тих самих, що вбили»... «Лілея» відтворює закладену в Біблії універсально-культурну матрицю життя, виражену універсаліями «життя — смерть — воскресіння». Ця матриця в тексті «Кобзаря» так само виявляє себе й на національному рівні. Церква у Суботіві за часів Хмельниччини стала колискою української державності, а також і її могилою, означником мертвіючого національного духу. Як земля-годувальниця є джерелом життя, так могила в «Кобзарі» є тією точкою, де енергія духовно-культурної традиції дає стимул до нового народження народу — воскресіння нації. Воскресла Україна, за Шевченком, стане божистим світом правди. Свята правда тотожна силі небесній. Вона «Повинна бути, бо сонце стане / І осквернену землею спалить» («О люди! Люди небораки!»).

Оновлення України інтерпретується в «Кобзарі» як повернення до «золотого віку», «ідеальної спільності», що означає віднайдення нацією власної самодостатності й влаштування життя за Божою правдою. Це повернення Шевченко виражає через «месіаністично-біблійне осмислення ходу національної історії» в «Давидових псалмах», у яких цей хід історії трактується від початкової ідеальної справедливості («золотий вік», «абсолютне минуле») через устійнення зла в теперішній дійсності («втрачений рай») і далі через відновлення Правди та Свободи здійснюється очищення від зла і йде повернення «золотого віку», настає «новий, вічний рай (царство преподобних, відсутність будь-якого зла)»<sup>1</sup>. Там цінності правдивого християнства набудуть у спільноті свого первісного значення й утвердяться між людьми справжня братерська любов: «Чи є що краще, лучче в світі, / Як у купі жити, / З братом добрим добро певне / Познать не ділити?»<sup>2</sup>.

Отже, Шевченко здійснює філософське осмислення дійсності через смисло-образи та символи народної творчості, які лежать в основі символічної системи «Кобзаря». Так, дуб, тополя, ясен тощо є *символом* структурованості українського життєвого світу й вічного оновлення життя. Словові коди «Кобзаря» об'єднані в цілісний художньо-образний символічний каркас романтично-екзистенційного світосприйняття, що характерне для всіх європейських романтиків.

---

<sup>1</sup> Коропецький Р. Структурна єдність Шевченкових «Давидових псалмів» // Світи Тараса Шевченка, т. 2 / Збірник статей: до 185-річчя з дня народження поета. — Нью-Йорк — Львів: Наукове Товариство ім. Шевченка, 2001. — С. 161.

<sup>2</sup> Шевченко Т. Кобзар. — К.: Дніпро, 1971. — С. 254.

### *Рекомендована література*

1. *Грабович Г.* Шевченко як міфотворець. Семантика символів у творчості поета. — К.: Радянський письменник, 1991. — 212 с.
2. *Забужко О.* Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. — Вид. друге випр. — К.: Факт, 2001. — 160 с.
3. *Плющ Л.* Екзод Тараса Шевченка. — К.: Факт, 2001. — 383 с.
4. *Шевченко Т.* Кобзар. — К.: Дніпро, 1971. — 584 с.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Як ви розумієте вираз: «символи Шевченкового «Кобзаря» є узвичаєними культурними феноменами українців»?
2. Хто з дослідників звертається до інтерпретації системи символів Шевченка з позиції психоаналізу З. Фрейда і наскільки це є доцільним?
3. Що означає в підході «Кобзаря» до історичної долі України опозиція «золоті часи» — «втрачений рай»?
4. На яких трьох рівнях осмислює Т. Шевченко символ «жінка»?
5. Який зміст вкладає Шевченко в символи: «дерево життя», «сокира», «лілея», «тополя», «дуб»? Проілюструйте на прикладі його поезії.
6. Якою є вертикальна і горизонтальна структура українського «Космосу» за Шевченком?

## ІСТОРІОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША: ВІД РОМАНТИЗМУ ДО КОНСЕРВАТИЗМУ

*Логіка викладу. Поєднання ідей романтизму та позитивізму в пост-романтичній історіософії Куліша. «Хутір» як реальність і метафора в «Хутірської філософії...». Традиція та християнська мораль як вихідні засади історіософії Куліша та європейського консерватизму. «Народження — дитинство — зрілість — старість» — стадії історичного поступу народу за Кулішем. Деформації в українському життєвому світі: «голода» як деструктивний елемент українського буття. Фактор мови в структурі українського світу.*

Після ліквідації Кирило-Мефодіївського братства чільний його сподвижник П. Куліш переосмислив вихідні ідеї історіософської концепції «Книги буття...» і по-новому підійшов до розуміння історичної долі України. Якщо для романтиків Україна починалася з Козаччини, то Куліш у козацтві побачив також одну з причин занепаду України. З цим не погоджувались ні його сучасники, ні нащадки: «Куліш ...не розгадана загадка не тільки для сучасників, а й для нащадків»<sup>1</sup>. Річ у тім, що «...в Куліша була розвита одна дорогоцінна прикмета, яка дуже рідко стрічається між Українцями, себто сміливість висловити свою думку, постояти за неї, хоч би вона й як не подобалась загалові...» (С. Томашівський)<sup>2</sup>. У своїй історіософії Куліш відкидав романтичну ідею месіанства, згідно з якою, Бог поклав на український народ особливу історичну місію. Зазначимо, що Куліш перший з українських інтелектуалів здійснив поворот від романтизму до раціоналізму в осмисленні проблем соціального поступу України. Він корегував світоглядні основи історіософії з урахуванням ідей популярної в другій половині XIX ст. раціоналістичної філософії позитивізму, проте, зі збереженням таких концептів неоплатонічної філософії: а) основою всього сутнього є Вища сила; б) спосіб життя народу та його історична доля визначені Провидінням; в) в основі життя нації лежить ієрархія християнських цінностей. Як і в усіх романтиків, у історіософії Куліша соціальний космос структурований, згідно з Божою правдою, у його структурі він виокремлює дві площини: горизонтальну й вертикальну. Правда як порядок життєвого світу є виразом вертикальної структури життєвого світу. У ній він указує на такі протилежності: «верх — низ» у

<sup>1</sup> *Сфремов С.* Історія українського письменства: у 2 т.: Підручник. — К.: Логос, 1999. — Т. 2. — С. 55.

<sup>2</sup> Див.: *Шокало О.* Провісник правди, або добра вість од Пантелеймона // Куліш П. Моє життя: Ред. журн. «Український Світ», 2005. — С. 6.

формі «жіночий світ (стихія творення) — чоловічий світ (раціональність)», «провідна верства — голота». Горизонтальна структура життєвого світу виражена опозиціями «свій — чужий», «ми — вони». Зло, що йде від «чужого», деформує структуру українського космосу. Це знаходить вияв у кривдах, облуді та зазіханні на Богом дану народів козацькому Правду. На цій основі П. Куліш вибудовував своє бачення розвитку і призначення України в світі.

Свої філософські погляди, що виражають насамперед питання культурно-історичного буття народу й буття людини, Куліш назвав «хутірською філософією», її ідеї він виклав у творі «Хутірська філософія та віддалена від світу поезія» та в «Листах з хутора». Поняття «хутір» має в нього подвійне значення. «Хутір» водночас реальність і метафора. Щоб зрозуміти ту роль, яку відводить Куліш хутору в осмисленні громадянського життя, слід насамперед погодитися з тим, що традиційно хутори в Україні, так само як і міста (більшість з яких ще з XIV ст. жили за Магдебурзьким правом), були елементами соціальної, культурної та адміністративної інфраструктури. Однак із середини XVIII ст. «міста стають осіддям іноземного війська й накинutoї адміністрації абсолютистської імперії, осереддям церков, де священників перетворено на звичайних державних чиновників»<sup>1</sup>.

Отже, у XIX ст. місто за способом життя, мовою, етнічним складом стає антиукраїнським. На зламі XIX—XX ст. «українці становили менше третини всього міського населення; решта припадала на росіян та євреїв..., котрі мовою посилювали російський характер міст України»<sup>2</sup>. У 1897 році з 127 тис. осіб, зайнятих розумовою працею, «українці становили третину», тоді як людина розумової праці, за Кулішем, має бути витвором «духу народного» й повинна мати у своїй душі моральні вимоги свого народу й у своїй діяльності, вчинках керуватися тими поняттями про самого себе, які виробило його життя та які виражені в його побуті, звичаях, усній творчості. Безумовно, хутірське життя як реальність можна піддавати раціональному аналізу, але воно має ще й глибинний шар, недосяжний формально-логічному мисленню, раціонально непізнаваний, тому що є ірраціональним «пориванням до життя». Його можна виразити хіба метафорою, символами.

Постромантична «хутірська філософія» ставить своїм завданням гармонійне поєднання позитивного знання про світ з ірраціональ-

---

<sup>1</sup> Грабовський С. І. XX століття та українська людина. Виклики і відповіді: монографія. — К.: Стилос, 2000. — С. 72.

<sup>2</sup> Субтельний О. Україна: історія. — К.: Либідь, 1991. — С. 243.

ним вчуванням незбагненності Вищої сили, якою пройняті природа і людське життя. Це вічність і нескінченність, їх людина досягає ірраціонально, і в цьому досяганні пов'язує з ними смисли власного існування. Від романтичного світосприйняття Куліш узяв переконання, що смисли власного існування пов'язані в людини з фундаментальними універсалами культури, які людина хутору сприймає як вічні християнські цінності: Любові, Правди, Краси, Добра, Істини, Свободи тощо. Способами, які дають можливість наблизитися до них і допомагають збагнути смисли власного буття, є художнє слово, поезія, мистецтво. Як поезія та мистецтво, так і «хутірська філософія» передає свій зміст афористично й метафорично, вона писана не для тих людей, стверджував Куліш, що текст сприймають буквально, бо виражає те первісне світосприйняття народного життя, яке можна збагнути, лише досягаючи світ у всій його безпосередності, адже ми пов'язані з первісним сприйняттям світу «так щільно, мов ріка Ніл з її невідомими чи досі незаними витоками»<sup>1</sup>.

У своїй повсякденності люди звикли, вважав Куліш, у всьому покладатися на здоровий глузд, на вміння знайти вигоду, задоволення, зручність. Насправді ж це лише поверхня життя. Істинним життям, що відповідає Любові, Правді й Красі, цим вищим християнським цінностям, є узлагоджене з природою незіпсоване цивілізацією життя людини-хуторянина. Люди ремесла, торгівлі чи промислів не зрозуміють його філософії, запевняв Куліш, позаяк живуть не природним, а штучним світом, вибудованим меркантильними міркуваннями. Він вважає, що його філософія виражає народне життя, якому притаманні доброчесність, звичаєвість, мудрість, що своїми коренями сягають предковичних основ облаштування народу й суголосні з духом Святого Письма. У народі слово Боже, яке хуторянин чує в церкві, «втілюється в нього самими лише явищами природи, які він любить несвідомо, як немовля свою годувальницю»<sup>2</sup>.

Отже, 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 доброчесною».

Спираючись на праоснову народної звичаєвості, Пантелеймон Куліш інтерпретував життя українського народу в минулому та його теперішній стан. У своїх філософічних творах він висвітлю-

<sup>1</sup> Куліш П. Хутірська філософія... // Хроніка-2000. Наш край. 3—4 (5—6). — 1993. К.: Довіра. — 1993. — № 3—4. — С. 126.

<sup>2</sup> Куліш П. Об отношении малороссийской словесности к общерусской. Эпиграф к «Черной раде» // Куліш П. Твори в двох томах. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 2. — С. 467.

вав феномен сутності української людини й місце свого народу в європейській історії та культурі. Філософським підґрунтям цього осмислення передовсім стала духовно-культурна традиція України. П. Куліш обстоював погляд, що її джерела сягають не Козаччини, а часів запровадження християнства в Київській Русі й формування християнського світогляду. Він поділяв властивий романтикам підхід, згідно з яким, духовно-символічна поєднаність світу й людини в Русі-Україні суголосить традиційному дохристиянському смисло-образному світосприйняттю.

Неоплатонічна філософія, що прийшла до нас разом із християнством, зосереджуючись на питанні духовної наповненості людського «Я», сприяла тому, що саме ця філософія стала світоглядним підґрунтям духовно-культурної традиції Русі-України, чільним представником якої є П. Куліш. На світоглядно-філософському рівні українська духовно-культурна традиція виразила себе в домінуванні екзистенційних мотивів переважно у формі етичної, етико-релігійної та естетичної інтерпретації смислів людського існування та в осмисленні буття нації в історичній перспективі. Власне, вся історія українського духовно-культурного життя свідчить, що перед патріотичною елітою у різні історичні періоди (Княжа доба, Гетьманщина (доба Малоросії), новітня доба України) головним завданням було збереження етнічно-державної (Княжа доба), національно-політичної ідентичності (Малоросія «Історії Русів»), а в добу України, починаючи від романтиків, — національно-культурної. Згідно з українською духовно-культурною традицією, як людина, так і нація мають свою духовну сутність, яку, щоб бути собою, найперше необхідно пізнати, бути свідомим своєї національно-культурної укоріненості.

У постромантичний період творчості П. Куліш, не відкидаючи світоглядних засад неоплатонізму, сприймав позитивізм і, зокрема, соціологію О. Конта, як передову новітню філософію. Переосмислюючи на цій основі свої соціально-політичні та філософсько-культурологічні погляди, він достосовував їх до європейської консервативної духовної традиції, що постала на зламі XVIII—XIX ст. Закономірний перехід українського романтизму, що його уособлює історіософія Куліша, у консерватизм зумовлений саме світоглядними підвалинами. Річ у тім, що основоположні принципи консервативної духовної традиції формувалися під впливом філософії та ідеології європейського романтизму, які збігаються з підставовими ідеями української духовно-культурної традиції. Зауважимо, що П. Куліш у своїй «хутірській філософії» висував ідеї реформування українського суспільства на основі збереження *традиційних* (тобто

історично посталих в українській спільноті) соціальних і політичних інституцій та цінностей. Тому слід пильніше подивитися на збіг історіософської позиції Куліша з європейською консервативною духовною традицією. Вона ґрунтується на християнській філософії людини, згідно з якою людина за своєю природою може чинити зло, а тому суспільство мусить мати інституції, що виконують функції стримування та виховання. Основою цієї духовної традиції є органістична соціальна філософія, що, як і Куліш, розглядає суспільство за аналогією з живим організмом, та філософія історії, яка вбачає в історичному становленні суспільства безперервний процес передачі наступним поколінням традиційно усталених елементів культури, набутих знань і досвіду. Цій традиції чужі утилітаризм і споживацька ідеологія.

Обстоюючи особисту свободу людської одиниці, консерватизм робить наголос на порядку й дисципліні в суспільному житті, що оперті на закон і на такі традиційні установи, як церква, влада державця та на наявність у суспільстві провідної верстви — національної аристократії.

Щодо України, то в ній консерватизм до початку XIX ст. існував не як окрема соціально-політична традиція (а отже, не ґрунтувався на виробленій її речниками системі теоретичних принципів), але виявляв себе у формі стихійних прагнень зберегти свою мову, віру, звичаї, обряди, лад родинного життя, способи адміністрування та господарювання. Такий традиціоналізм був виразом духовно-культурної традиції в соціально-політичному та буденно-побутовому житті нації.

В української еліти (колишньої шляхти) до кінця XVIII — початку XIX ст. консерватизм (традиціоналізм) виявлявся в боротьбі за збереження національних і станових прав і вольностей, а в певній її частини — ще й як прагнення надати гетьманській владі монархічно-спадкоємного характеру з покликанням на традиції Київської Русі. Ця тенденція мала виразний вияв за гетьманування Б. Хмельницького, І. Самойловича, І. Мазепи, К. Розумовського. Зауважимо, що в першій половині XIX ст. в Україні заявив про себе романтичний *усвідомлений* традиціоналізм. Його гаслом у сфері національно-культурного життя можна вважати заклик до краян представника «Руської трійці» Я. Головацького: «Для того нам еще dokonче держатися народної приповідки, котра учить: Нового не запроводжай, / Старовини держись!»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Головацький І. Б. Вінок русинам на обжинки (ч. 1—2, Відень, 1846—1847) — Відень, 1847. — Ч. 2: Предисловіє. — С. XI.

П. Куліш обстоював в історіософській концепції ті основні принципи влаштування українського суспільства, які традиційно притаманні європейсько-американській консервативній думці. В Україні, крім Куліша, близькими до ідей європейського консерватизму були також громадські діячі з української родової шляхти другої половини XIX ст., наприклад, Григорій Галаган — відомий меценатською діяльністю в царині української освіти, граф Григорій Милорадович — автор праць з української генеалогії та геральдики, Василь Тарновський, який лишив по собі надзвичайно цінну колекцію старожитностей<sup>1</sup>.

П. Куліш вихідною засадою історіософської концепції взяв неоплатонічний принцип — основа світу ірраціональна, проте виявляє себе в природі, народі, в людині як раціонально, так і ірраціонально. Розумна впорядкованість у природі здійснюється несвідомо через дію стихійних сил. Отже, раціонально-ірраціональна й ірраціонально-раціональна «Вища сила», що порядкує світом, за Кулішем, у кожному існуванні виявляє себе індивідуально як його природа, закон, первень. Це стосується і речей, і людей, і народів. Тому й «...один атом не пропаде з того, що втворено у самому началі, з котрого й рід, і дух народній наш іде...». Вища сила формує субстанцію народного життя, якою є, згідно з Кулішем, *«народній дух»*. Він не зводиться ні до способу мислення, ні до пізнання, а передусім є в народі, сказати б, первісною матрицею сприйняття світу — це *«голос крові»*. Над ним ніхто не владний і ніщо не владне: «Голос крові, між тим, не змовекає і відлунює тужливою нотою в гармонії всього Творення, — вчувається чутливому серцю в гімні літнього ранку і не губиться навіть у дикому концерті осінньої ночі». Його сила незборима, 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»<sup>2</sup>.

Народний дух, зароджуючись у певний історичний час, водночас формує необхідні зразки для творення в спільноті соціально-політичного ладу, економічного й морального життя. Становлення та свій подальший історичний розвиток нація проходить, згідно з Кулішем, ті самі стадії, що й людина: *народження — дитинство — зрілість — старість*.

<sup>1</sup> Консерватизм // Енциклопедія українознавства. — Львів, 1994. — Т. 3. — С. 1108—1110.

<sup>2</sup> Куліш П. Хутірська філософія... // Хроніка-2000. Наш край. 1—2 (3—4). — 1993. К.: Довіра. — С. 86.

Згідно з його концепцією, виникнення народу означає, що в певний історичний час і на певному терені з волі Провидіння формується дух конкретного народу, його культура: «людський рід серед своєї темноти і помилок, безустанно чинить божественне діло посеред ночі, посеред бурі, посеред холоду і мряки, так душа ні хвилини не зупиняється в своєму праведному заході коло впорядкування людського роду»<sup>1</sup>. Так формувався і процес життя в Київській землі, у якому виявляло себе «повсюдне торжество життєвого начала... над елементами руйнування і торжество культури над варварством»<sup>2</sup>. Тому для П. Куліша «Русь Древня — корінь і начало, / Всього, чим дишем, живемо, / Що в нас величності постало, / На чім у вірі стоїмо»<sup>3</sup>.

Отже, згідно з П. Кулішем, український народ у своєму історичному розвитку був на стадії *дитинства* в часи Київської Русі з її княжим правом, яке ґрунтувалося на Божому та природному праві. На цій стадії вже утвердились основні засади українського сприйняття світу як вияв народного духу. Тоді його раціональна й ірраціональна складові перебували в гармонії. Дії розуму відповідали вимогам серця. Природне призначення Русі-України полягало в невпинному слідуванні народному духові, «голосу крові». Проте життєвий порядок українського світу, тобто його вертикальну структуру, деформував *чужий* елемент: «татарщина», яка паралізувала народний дух. На її основі в українському світі сформувалася *чужа* за природою соціальна верства з руйнівними стадними інстинктами — *гомота*, що підточувала українське дерево життя. У часи Козаччини цей носій чужого духу у формі *низового* козацтва, яке прагнуло «походів» і цим провокувало війни, спричинився до занепаду України.

Розкриваючи історичні стадії поступу спільноти, П. Куліш зазначав, що в житті народів, як буває і в житті людини, щасливе дитинство може мати тяжке продовження. «Початком високої, й, так би мовити, самостійної, по суті ж, спадкоємної культури» були, за Кулішем, часи від «Володимира Красного Сонечка» до Володимира Мономаха. То й було дитинство Русі-України. «Аби тривав порядок речей, що почалися за часів Володимира, доля Земної кулі склалася б інакше, — міркував Куліш. — Не з півдня на північ, а з півночі на південь ішло б оновлення культури; нові

---

<sup>1</sup> Куліш П. Хутірська філософія... // Хроніка-2000. Наш край. 3—4 (5—6). — 1993. К.: Довіра. — 1993. — № 3—4. — С. 119.

<sup>2</sup> Там само. — С. 118.

<sup>3</sup> Куліш П. Куліш у пеклі (Староруська поема Панька Небрехи). // Куліш П. Твори в двох томах. — К.: Дніпро, 1989, Т. 1. — С. 393.

ідеали високого та великого зайняли б вічно творчий дух природи; не розпустою, а соромливістю супроводжувалось би тоді відродження гуманізму, і в наслідок тисячолітньої метушні ми б мали не Францію та папу, а щось інше»<sup>1</sup>.

Проте, на відміну від творчого духу природи, що, діючи ірраціонально, встановлює розумні закони, «дух народу» може збиватися на манівці. Річ у тім, що він має дві складові — *свідому і несвідому*; люди ж своїми діями здатні порушувати рівноважність цих сил. Це стається тоді, коли людський розум діє на догоду нищим інстинктам і спрямовує творчий потенціал не на вдосконалення суспільного організму, а на його руйнацію.

Саме так і сталося з народом Русі-України. «Колиска руського духу закружляла у вихорі подій, і дитинство держави руської, дитинство нашого громадянського суспільства» вилилося в «блукання у голодній пустелі спокуси, крізь які прозирала загибель, безпритульність, беззахисність ...усе це являло повтор у новому вигляді тих доль, які були призначені представникові єврейського племені»<sup>2</sup>. У такий спосіб Провидіння визначає для кожного народу один і той самий *шлях до самого себе* — це шлях випробування через жертвність.

Згідно з постромантичною концепцією П. Куліша, цінності, ідеали, засади громадянського життя Русі-України, що сформувалися за часів Київської держави, дістали своє втілення в законах «руського княжого права», яке виражало «права природні Божі», а отже, природну гармонію життя. Несчастя в народі почалися через привнесення в його дух чужого — варязького та ординського, елемента, що збував несвідомі руйнівні інстинкти в чоловічому первні народу. На противагу раціональному чоловічому, жіночий первень виражає первісну стихію творення, миротворність і жертвність: «...дух наш родиться в душі жіночій. / Дух повен жертви, повен занедбання / Себе самого для добра людського»<sup>3</sup>. Якщо, за Гоголем, домінування жіночого початку в українському світі є ознакою його виродження, то, за Кулішем, жіночий первень є позитивним енергетичним джерелом і гармонізуючою силою соціального життя.

Із привнесенням у «народний дух» руйнівного елемента татарщини: «Вселився тогді в наш руський дух / Хижацтва й каверзи

---

<sup>1</sup> Куліш П. Хутірська філософія... // Хроніка-2000. Наш край. 3—4 (5—6). — 1993. К.: Довіра. — 1993. — № 3—4. — С. 119.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Куліш П. Байда, князь Вишневецький (Драма 1553—1554) // Куліш П. Твори в двох томах. — Т. 1. — К.: Дніпро, 1989. — С. 443.

недуг. / ...Сього в нас духа підживляла Литва хоробра і Ляхва, / Ба й наша пасестра, Москва»<sup>1</sup>.

Цей чужий елемент духу, за Кулішем, і виплотив на основі чоловічого початку в руському народі *носія чужого духу* — *голоту*. Це не клас чи соціальний стан, а спосіб життя і стиль поведінки людини на кшталт «людини-маси» в філософії Х. Ортеги-і-Гасета. Голота є в народі тією частиною людності, що, як орда, «не любить плуга», не вміє й не хоче жити зі своєї праці, а «на Вкраїні з давніх-давен проміж людьми дбайливими вгніздилась». Ця дика ватага живе ницими інстинктами й зрадлива за своєю суттю, вона — джерело *розбрату*, уособиць та незгоди. Наявність цієї верстви у соціальній структурі українського світу — це основна причина того, що в матриці національного світосприйняття, яка виражена опозицією «єднання — *розбрат*», другий її елемент — «розбрат» став визначальним в історичній долі України. Це, вважає Куліш, і є головною причиною нещастя Русі-України. Куліш, як ніхто з українських попередників, ставив перед собою завдання віднайти глибинні причини розбрату, що тяжіє над українською спільнотою. У ХХ столітті це питання ставить Д. Донцов у роботі «Дух нашої давнини» і вважає причиною нещастя брак «сильної всередині влади, яка б не давала розпастися збитий до купи національний організм»<sup>2</sup>. Таку владу може забезпечити лише творча енергія провідної верстви нації.

У філософичній поемі «Байда, князь Вишневецький», що віддзеркалює історичні події середини XVI ст., Куліш художньо інтерпретував дві протиборчі сили занедбаного народного духу. Це, з одного боку, героїзм, хоробрість, сліпа наївність і лукавство низового козацтва, інстинкти якого спрямовує непомірне амбітний гетьман Запорозький Ганжа Андигер, у якого також дика сила інстинктів гетьманує над розумом. Таке гетьманство йде лише на шкоду Україні; саме завдяки подібному гетьмануванню Правда в Україні стала сліпою і глухою, «як мрець у домовині». Другою силою є речник Правди, що несе в собі піднесений до Закону руськими князями народний дух — це «руський князь з Олега й Святослава» Дмитро Вишневецький, Байда. Він за природним і Божим призначенням державець, як і уславлені руські князі.

Щоб вивести народ з пустелі зневіри, Боже Провидіння, вважає П. Куліш, і вибирає з народу достойників, таких як Байда.

<sup>1</sup> Куліш П. Грицько Сковорода // Куліш П. Твори в двох томах. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 2. — С. 597.

<sup>2</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. Друге видання — Дрогобич: Відродження, 1991. — С. 284.

Ідея обраності і жертвовності окремих індивідів є однією з центральних у романтичній історіософській концепції. У постромантичній концепції П. Куліша вона підпорядкована *прагматично-раціональному принципу*, що є основоположним у його «хутірській філософії». Він стверджував: щоб Україна стала самобутньою європейською нацією, їй потрібен не «голотовода» на кшталт нерозумного Ганжі Андибера, а мудрий державець зі сном царя чи короля: «Коли б у нас був сан такий високий, ми б завоювали увесь світ широкий». Тому, згідно з ідеєю поеми, лише мудрий державець здатний впорядкувати український світ, тобто спрямувати силу стихії низового козацтва не на руїну, а на облаштування держави. Тому князь не хоче усобитися з козаками, адже: «Сьогодні козаки — знаряддя зради, / А завтра — воїни святої правди»<sup>1</sup>.

Безумовно, народ можна захопити промовами, що відповідають його душевному ладові, так само й солодкими словами можна збудити стихію інстинктів і належно спрямувати їх. Саме тому, зауважував Куліш, не справа народу як маси, що «розвивається інстинктивно, працювати у світі відмислених ідей»<sup>2</sup>. Отож, доки існуватиме суспільне життя, доти й житиме людська глупота, заквашена на гонових пориваннях юрби.

Для того, щоб працювати «у світі відмислених ідей», стверджував Куліш, і оживити в спільноті народний дух, мають знайтися лицарі народного духу, які керуються у своєму житті вищими цінностями. Збудити народний дух — це, іншими словами, воскресити в народі приспану національну самосвідомість. У цьому й полягає історичне завдання лицарів духу, їм байдуже, чи забудуться їхні імена, а чи збережуться у величних пам'ятках культури та «все одно передчуття прийдешнього відживлення українського племені має солодко зігрівати кожну душу в її прагненні до нескінченного»<sup>3</sup>.

За Кулішем, в української людини яскраво виражена туга за трансцендентним, звідки й спливають до нас Любов, Доброта, Краса й відкриваються нам через рідне од віків дане народові слово. Отже, основою впорядкованості національного космосу є надсвітові сутності. Перебуваючи в трансцендентній сфері, вони

---

<sup>1</sup> Куліш П. Байда, князь Вишневецький (Драма 1553—1554) // Куліш П. Твори в двох томах. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 1 — С. 442.

<sup>2</sup> Куліш П. Характер и задача украинской критики // Куліш П. Твори в двох томах. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 2. — С. 520.

<sup>3</sup> Куліш П. Простонародность в украинской словесности // Куліш П. Твори в двох томах. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 2. — С. 526.

як універсальні вартості виявляються у вчинках, поведінці та ді-  
яннях окремої людини. З волі Бога їх зміст закодований у струк-  
турах народної мови. А тому, забуваючи мову, народ відходить  
од моральних законів власного життя, а відтак і віддаляється від  
Бога. Щоб зберегти свою Богом дану звичаєвість, народ повинен  
зберегти свою мову. Він нікчемніє, непритомніє в міру того, як  
утрачає рідну мову. Щоб не дати йому зникчемніти, Бог своєю  
волею й премудрістю обирає з-поміж нього тих, хто, промовляю-  
чи до народу його мовою, відкриває йому Правду, дану Богом.  
Це стає можливим тому, що в мові закодовані праоснови народ-  
ного буття, моделі сприйняття дійсності, які зумовлюють майбут-  
ній поступ народу. Саме мова, за Кулішем, у структурі людсько-  
го буття посідає центральне місце і є найпотужнішим особис-  
тисним ідентифікатором. Так, звертаючись до української спіль-  
ноти, у «Листах з хутора» він зазначає: «Хоч же б і всі ви поро-  
бились письменними і, як там кажуть, просвіщенними; хоч би  
книжки німецькі так як справжні німці почитували, а проте своєї  
мови рідної і свого рідного звичаю вірним серцем держітеся. Тоді  
з вас будуть люде як слід, — тоді з вас буде громада шановна і  
вже на таку громаду ніхто своєї лапи не наложить»<sup>1</sup>.

Виокремлюючи мовний елемент у бутті українського народу,  
П. Куліш доходив висновку, що його мова є праслов'янською, а  
отже, і мовою руських князів. Цю думку проводить у 1879 році  
також дослідник, поляк за національністю М. Красуський: «В по-  
следнее время заграничные ученые начали убеждаться, что ко-  
лыбелью арийских племен не была Средняя Азия, но так назван-  
ная Сарматская долина, или Славянская; следовательно, на этой  
равнине по настоящее время живут Малороссы и происшедшие  
от них же колонисты на севере, и Новгородцы; и вообще Вели-  
короссы...»<sup>2</sup>. «...Язык тогдашних Славян, а преимущественно  
главного племени, был таким же, как ныне малороссийский...»<sup>3</sup>.

Отже, вихідні засади «хутірської філософії», «Листів з хутора»,  
філософічних поем П. Куліша вказують на їх змістову близькість  
до принципів європейської консервативної духовної традиції. Тому  
виокремимо основоположні твердження соціософії Куліша для ве-  
рифікації на відповідність підставовим принципам консерватизму.

---

<sup>1</sup> Куліш П. Листи з хутора // Куліш П. Твори в двох томах. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 2. — С. 256.

<sup>2</sup> Красуський М. Древность малороссийского языка. (Дозволено цензурою. Одесса. 21 декабря 1879 г.) // Индо-Европа: Етносфера. Историософия. Культура. — 1991. — Вып. 1. — С. 10.

<sup>3</sup> Красуський М. Древность малороссийского языка. — С. 22.

Насамперед зазначимо, що П. Куліш у філософських поглядах відштовхувався від принципу, який стверджує: існує трансцендентна «Вища сила», яка проймає собою, утримує й визначає життя природи, людської одиниці й народу. Це ірраціональна основа Бога, що в суспільному житті й людській історії виявляє себе як Боже Провидіння. Другий важливий момент: ірраціоналізм в Україні другої половини XIX — початку XX ст. виходив поза межі романтичного світосприйняття, органічно поєднуючись із позитивістською цілераціональністю. Так, В. Липинський, стверджуючи, що ірраціоналізм є засадничою хліборобською ідеологією в Україні, уважав його основою цілераціонального мислення українського хлібороба: «Хлібороб, співпрацюючи й співживучи з природою, має виразне почуття різності й ієрархії всесвіту та присутності у всесвіті невідомих сил, які людина своїм розумом може відчувати, але керувати ними не в стані»<sup>1</sup>. Так само Куліш, стверджуючи, що життя є «дорогоцінним подарунком Провиду», водночас зазначав, що Провид виявляє себе й у формі законів природи, і морального життя, і політичного та економічного життя. Тобто виявляє себе не лише ірраціонально, але й раціонально, як розумний закон впорядкування життя народу в усіх його сферах. З волі Провиду в царині суспільного життя має існувати порядок, що ґрунтується, за висловлюванням фундатора європейського консерватизму Е. Берка, на моральних засадах «мудрості наших предків» і, звісно, на самобутніх культурних традиціях народу, які є виразом народного духу. Нація тому і є нацією, що як духовна спільність людей здатна продукувати свої закони життя, виходячи з народного духу й відповідно до законів природи. Третім моментом, що вказує на близькість історіософії Куліша до філософії та ідеології консерватизму, є принцип індивідуалізму. Так, за Кулішем, справжня хутірська людина — це насамперед господар, власник своєї землі й знавець хліборобської справи, «настільки ж енергійний, наскільки м'який серцем», «знає життєву силу природи й благоговіє перед її проявами, мов у храмі живого Бога»<sup>2</sup>. І четвертим спільним моментом історіософії Куліша та консерватизму є постулат: поступ у суспільстві забезпечує провідна верства, а гармонізуючим і впорядковуючим елементом соціального життя має бути державець, який водночас є виразником і провідником духу народу.

<sup>1</sup> Липинський В. Універсализм у хліборобській ідеології // Консерватизм. Антологія. — К.: Смолоскип, 1998. — С. 121.

<sup>2</sup> Куліш П. Хутірська філософія... // Хроніка-2000. Наш край. 3—4 (5—6). — 1993. К.: Довіра. — 1993. — № 3—4. — С. 121.

Україна, розмірковував Куліш, на відміну від провідних європейських націй, загальмувала свій історичний поступ через знехтування в подальшій історії духовно-культурними традиціями, якими жилося «дитинство нашого громадянського суспільства», тому «старі недуги Риму, спідлені плазуванням перед варварами, прищепилися до наших духовних сил, як прищеплюється сифіліс до здорової діяльної крові»<sup>1</sup>. Це сталося тому, вів далі П. Куліш, що ми, по-перше, не зуміли правильно користати з вироблених ще в добу нашого дитинства духовно-культурних традицій і, по-друге, були «обтяжені борнею за існування».

Таким чином, історіософія П. Куліша поєднує у підході до суспільства раціоналістичну та ірраціоналістичну філософські традиції. Виникнення народу здійснюється з волі Провидіння — у певний історичний час на конкретній території формується дух конкретного народу, його культура (в Україні — це Княжа доба). Суспільство П. Куліш розглядав з позиції позитивістського органістичного підходу: у своєму історичному поступі воно проходить ті самі стадії, що й окрема людина: *народження, дитинство, зрілість і старість*.

### *Рекомендована література*

1. Горський В. Історія української філософії. Курс лекцій. К.: Наукова думка, 1996. — 286 с.
2. Нахлік Є. Позитивізм в рецепції Пантелеймона Куліша // Філософська і соціологічна думка. 1994. — № 11—12 — С. 121—142.
3. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. — Львів: Каменяр, 2007. — С. 315—339.
4. Чижевський Д. П. Куліш — український філософ серця // Філософські студії. — К.: Генеза, 1999. — С. 29—37.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Якому європейському філософському й ідеологічному рухові суголосна постромантична соціальна концепція П. Куліша?

---

<sup>1</sup> Куліш П. Хутірська філософія... // Хроніка-2000. Наш край. 3—4 (5—6). — 1993. К.: Довіра. — 1993. — № 3—4. — С. 83.

2. У якому творі П. Куліш подає філософські засади своєї історіософської концепції?

3. З якою добою української історії пов'язує П. Куліш соціально-політичні, моральні, економічні підвалини формування «українського духу»?

4. Що було, згідно з П. Кулішем, внутрішньо-суспільною причиною занепаду державності, звичаїв, мови, моралі, які є змістом українського «народного духу»?

5. Які три стадії, згідно з П. Кулішем, проходить у своєму розвитку кожне суспільство?

6. У чому вбачає П. Куліш майбутній порятунок України?

7. Який зміст вкладає Куліш у терміни «хутір», «хуторизація»?

НІМЕЦЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ І ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ  
(ПЕРША ПОЛОВИНА — СЕРЕДИНА ХІХ СТ.)

| Логіка викладу. Кантіанство в Україні. Вплив Фіхте. Знайомство з філософією Шеллінга. Ідеї Гегеля в філософії України.

Чимало дослідників вітчизняної культури утвердились у думці, що держава наша хоча і самобутньо-східна, проте культура запозичена із Заходу, до того ж самі її вершки, що, ніби в байці, стають «вершками чужої ріпи». Таке розуміння позначилося й на оцінках особливостей вітчизняної філософської думки; уважалося, що вона є скрізь тільки західне перейняття. Однак треба зважати, що у неї західним було лише те, що саме найменш суттєве — «форми, які зовнішньо трапилися в західній літературі»<sup>1</sup>, натомість уміст, який «самі вкладали» в них філософи, і виявлялось тим істотним, що змушувало навіть затятого скептика визнати: «у неї все ж є свій власний (національний) тембр голосу, у неї є свої особливості, психологічні обертони. Не у вирішенні питань, не в методі розкривається «вітчизняна філософія», а головним чином у психологічній обстановці, що оточує і постановку питань, і їх розв'язання»<sup>2</sup>. У сучасній науці національний чинник філософії глибоко досліджено; й ігнорувати його роль у становленні філософської культури можна тільки з підстав позаісторично-сцієнтистського погляду.

Отже, об'єктивний аналіз історії філософської думки України передбачає передовсім розгляд її *діалогу* із західноєвропейською традицією. «Історії німецько-української філософської взаємності», за влучним висловом В. С. Горського, надав особливої ваги фундатор історико-філософського українознавства Д. І. Чижевський. «Причина — в тій глибинній співзвучності духовних струменів, що визначили особливості як німецької, так і української філософської культури»<sup>3</sup>, йдеться, зокрема, про намагання сполучити віру і знання, свободне дослідження з церковною традицією. Ідеал «цілісності», невід'ємності абстрактної думки (теорії) від життя (практики) стає, за В. В. Зеньковським, одним з головних «надхнень» і в російській філософії. Отож німецький ком-

<sup>1</sup> Лосев А. Основные особенности русской философии // Студенческий меридиан. — 1990. — № 9. — С. 21.

<sup>2</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Из истории отечественной философской мысли. Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 52.

<sup>3</sup> Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). — Філософські нариси. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — С. 205.

понент входить, можна сказати, суттєвим складником до підґрунтя української філософської культури, а в XIX ст., без перебільшення, йому належить виняткове місце, адже створює найсприятливіші умови для розвитку професійної самобутньої філософії.

Упродовж XIX ст., по суті, в усіх визначних осередках інтелектуального життя України творчо засвоювали ідеї німецького ідеалізму (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель), проте найзначнішими центрами їх поширення, поза сумнівом, стають Київ, Львів, Харків, Одеса. Попри «релігійну ангажованість» філософії («мудрствування нових філософських систем» не повинно суперечити «істині євангільській») і реакційну щодо вільного філософування політику царського уряду (забороняли в університетах викладання філософії тощо) в Україні великої популярності набувають ідеї І. Канта. Суттєвий внесок у цю справу зробили П. Лодій, Л.-Г.-К. фон Якоб, В. Довгович, Я. Рубан та ін. Започатковує переклад творів І. Канта Яків Рубан, професор Чорноморського штурманського училища в Миколаєві. «Кантово основание для метафизики нравов», опубліковане 1803 року, він уважав її «важливою і єдиною в своєму роді» книгою, оскільки «репрезентує світу непорушні основи моральності розумних істот». Неспростовність етики обов'язку в моральному вченні обґрунтовував Людвіг Якоб (кантіанець із Галльського університету, від 1807 року професор Харківського університету). З її підстав довів політико-економічну недоцільність кріпацтва. Протиприродно перетворювати людину на засіб досягнення мети, адже її має «сама в собі». Василь Довгович популяризував Кантові ідеї в Угорській Україні (його філософська спадщина мало вивчена).

Прагнучи оновлення філософії, звертався до І. Канта («вивчав не за викладками», а «з його власних творів») і Петро Лодій; професор філософії, викладав у Львівському (філософсько-богословське відділення для українців і русинів), Ягелонському (Краків) і Петербурзькому університетах. Вочевидь, під враженням від Канта він у виданих «Логических наставлениях, руководствующих к познанию и различению истинного от ложного» (СПб., 1815) визначав основні завдання філософії — що може людина знати?, що повинна робити?, на що може сподіватися?, що є людина? Теоретичну діяльність П. Лодія високо цінував Г. Г. Шпет: «У нього немало свіжого матеріалу (напр., деякі питання теорії пізнання...), який, зокрема, додається тою самою критикою Канта»<sup>1</sup>. Поділяю-

---

<sup>1</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Из истории отечественной философской мысли. Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 147—148.

чи, скажімо, висновки І. Канта про об'єктивне існування світу, П. Лодій не погоджувався з утвердженням щодо непізнаваності «речі-у-собі» (сутність). Між світом явища й сутності не може бути «прірви». Людське мислення не є незалежне від матеріальної реальності. Воно обробляє дані чуттєвого досвіду й відкриває закони природи. У багатьох своїх працях філософ ґрунтовно доводив, що пізнання істини не терпить відриву чуттєвого й раціонального, емпіричного і логічного. Отже, агностицизм І. Канта був неприйнятним для теорії П. Лодія.

Зрозуміло, П. Лодій і не міг би «апологетично» наслідували слово й дух Кантового вчення, адже обрав і здійснював у своїх розвідках своєрідну спробу синтезу («еклектичний метод», «філософування без системи», за його визначенням). У його концептуалізації співіснує кантівська система з вольфівською (у потрактуванні Х. Ф. Баумейстера, за підручником якого тривалий час в Російській імперії вивчали філософію); останню в більшості сприймали як застарілу («консервативне» просвітництво, «системне ярмо», з-під якого необхідно звільнити себе тощо). Натомість К. П. Зеленецький, професор Рішельєвського ліцею, поєднував ідеї І. Канта та Шеллінга, а професор Харківського університету Й. Б. Шад — Фіхте й Шеллінга. Звісно, еволюція філософського світогляду відбувалася з різних причин, але незаперечним є й те, що і твори І. Канта здатні справляти на читача суперечливе враження.

Система І. Канта зазвичай притягувала проголошенням гідності людини («дій так, аби завжди ставитися до людства, і в своїй особі, й в особі іншого, лише як до мети і ніколи не ставитися до нього лише як до засобу» та ін.), ідеєю свободи (принцип автономії волі, принцип пізнавальної активності суб'єкта як конструювання умов досвіду задля створення в природі свого об'єкта тощо), діалектика, але відштовхувала скептицизмом щодо можливості науки як системи об'єктивних знань; в уявленні тодішніх мислителів проблема секуляризму, свободи розвитку філософської й наукової думки була головною, адже вільнодумство вважалося вирішальною умовою, щоб бути й залишатися людиною. Це добре помітно у викладі «теоретичної філософії» І. Канта Йогана Шада (ставиться до неї різко критично). І справді, питання як можлива математика, природознавство, метафізика в якості науки залишилося без відповіді («Критика чистого розуму», 1781). Зруйновано всі догматичні будови попередніх філософських концепцій. Стверджено неможливість достовірного пізнання істини, оскільки людський розум неминуче впадає в протиріччя

(«антиномія»), коли хоче досягнути світ загалом. Показано, що людина знає зовнішню реальність так, як вона дана нам у наших відчуттях, а не як вона є сама по собі. «Річ-у-собі» недосяжна для людського пізнання. Обмежуючи людську пізнавальну здатність, І. Кант звільняв місце для віри. «Віра є потойбічне буття розуму» (Н. Хамітов). Й. Шаду не подобалося приниження розуму, що відкриває шлях вірі й авторитету. Шадові здавалося, що хибу антиномічності розуму та агностицизм учення І. Канта можна перебороти, якщо відмовитись усе зводити до взаємовиключення. Протилежності мають бути в єдності. Отож, не дивно, що він був першим, хто приніс в Україну «впливи філософії Фіхте», бо знайшов у ній, гадав Д. І. Чижевський, те, що бракувало гносеології І. Канта.

Про свою філософську систему Фіхте писав, що вона звільняє від «речей самих по собі» та утверджує людину як розумну істоту, здатну бути в якості самостійної причини («Я» є усе, крім «Я» нічого немає). Іншими словами, ця система є спробою прояснити, як і чому людина з власної волі (діяльне «Я») змінює і зовнішню реальність (здійснює ідеальне), і саму себе (ідеалізує реальне). Зрештою, це означало — немає сенсу в протиставленні об'єкта суб'єкту, оскільки в процесі пізнання і об'єкт, і суб'єкт є лише проявом розуму, що спостерігає себе й свою діяльність. Через те, що є самосвідомість, ми і можемо казати про матеріальний світ і припускати його автономність. Суб'єктивний ідеалізм Фіхте був неодноразово підданий критиці; проте, треба визнати, що постулювання абсолютно діяльного начала допомагало заперечувати І. Канту й упевнювало — справжнє пізнання має прагнути до систематичних знань, отож і виводити всі положення з єдиного принципу.

Відповідно до такого розуміння Й. Шад подав «Логіку» (Харків, 1812) з підстав тотожності суб'єкта та об'єкта (підхід є протилежний до Кантового). Водночас Й. Шад ураховував зазначені І. Кантом особливості розуму й розсудку, проте вже розмірковував не лише про «регулятивну здатність» розуму «приписувати закон природі», але й можливість пізнавальної. Ідеї вносять у світ гармонію, єдність, зазначав він. Відтак, розум здатний і до пізнання «речі самої по собі», «абсолютного», неосяжного. Тільки справжня теорія вивчає *можливість* явища. Зрозуміло, для Й. Шада поділ на «теоретичний» і «практичний розум» втрачав своє концептуальне значення. Є тільки один розум, але виявляє він себе по-різному, то як «хотіння», то як «мислення», а твердження про їх протилежність — вигадка. Адже в Абсолюті все

збігається, стає тотожним. Увесь світ є відбитком «абсолютного розуму». З цих підстав Й. Шад дійшов висновку, що всі форми мислення утворюються з одної основи.

Отже, Шадова система логіки долає Кантовий дуалізм й побудована за принципом тотожності суб'єкта й об'єкта, а також — апіоризм, скажімо, розтлумачує категорії як діяльність «абсолютного розуму», тобто вічні істинні форми всякого буття, разом з тим трактує їх як «роди буття», «дійсне відношення речей». Свою «Логіку» Й. Шад уважав, згідно з Д. І. Чижевським, «підготовчим ступенем науки про мислення», «логікою розсудку». «Ця логіка є в нього разом і онтологія»<sup>1</sup>.

У поглядах на природу Й. Шад був послідовником натурфілософії Шеллінга. Для аналізу він використовував так само, як і Шеллінг, діалектичний метод Фіхте (рух думки за формулою: «теза — антитеза — синтез»), згідно з якою визначено було основні принципи науковчення — «Я» покладає «Я», «Я» покладає «не-Я», «Я» покладає «Я» і «не-Я»), намагаючись виявити в природних процесах протилежні сили та їх взаємодію. «У неживій природі» чинні «*сили відштовхування і притягання*; у живій природі такими силами є *подразливість і відчуття*; а в розумній природі — *сила хотіння і здатність мислити*»; «на всіх цих щаблях розвитку діють одні й ті ж основні сили, в яких простежується один загальний характер — *позитивний і негативний*, але які в міру входження на більш високі щаблі набирають іншої природи»; «в кожному пункті еволюції» «сили проявляють себе в різних пропорціях таким чином, що одна над другою поступово бере перевагу, і, наскільки одна збільшується, настільки... їй протилежна, зменшується»; проте «зустрічається і середній пункт, в якому обидві сили перебувають у рівновазі»; його названо «реальний рід», бо природа творить «усе постійним поєднанням»; отож вона «в усіх своїх утворах знаходить певного роду *любов*», яка є чинником її цілісності; всі сфери природи «немовби складають один абсолютний організм»<sup>2</sup>. Природу як цілеспрямоване ціле досліджував і Шеллінг, певна річ, не без впливу ідей Фіхте (вважав, що не існує нічого об'єктивного без суб'єктивного). Але у Фіхте випала з поля зору та природа, яка не могла бути продуктом людської діяльності. Проте філософія має дати відповідь на питання: яким чином природа, що не мислить,

<sup>1</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Нью-Йорк, 1991. — С. 71.

<sup>2</sup> Шад І. Б. Фрагменти з творів // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛЬ», 2000. — С. 352—353.

приходить до природи, що починає мислити? (це стає завданням натурфілософії Шеллінга). Якщо «змішувати» природу й культуру, тоді «практичний розум» сприйматиме й природу як матеріал, на якому треба перевірити свої сили. Однак з нічого ніщо не виникає, у природі є паростки духу. Природу належить освоїти як «зримий дух». Й. Шад поділяв цю настанову Шеллінгової філософії, яка заперечувала фіхтеанському трактуванню, отожд й розглядав природу як форму та вияв розвитку «абсолютного розуму»<sup>1</sup>. Ідеї, що «виходять з чистого джерела розуму», за Й. Ша-дом, є формами споглядання абсолюту, натомість Шеллінг надавав великої ваги інтуїції, стверджуючи, що походження світу не можна пояснити раціонально.

Певна річ, що з пантеїстичним» ухилом» — таке розуміння природи, як в Й. Шада, — напевно чи могло б вписатися в тодішні умови і вимоги до розвитку університетської філософії («азнавала підозри та переслідування з боку уряду більшою мірою, ніж інші науки»<sup>2</sup>, аби «покласти край її облесливим мудруванням» (кн. Ширінський-Шихматов, міністр народної освіти)), — як і піднесення ролі теоретичного («епістемного») способу філософування, уже не кажучи про його соціально-політичну й правову думку, що була у відвертій конфронтації з абсолютизмом і кріпацтвом Російської імперії. І висунули проти нього звинувачення у шідливому напрямі творів<sup>3</sup>, і вислали з Росії, а працю «Природне право», як і низку інших, виданих в Харкові, наказали «повністю знищити». Поширення книг Шада суворо заборонялось, «школа Шада» потрапила у немилість.

І справді, у творі Й. Шада відведено виняткове місце розуму, а головне, доведенню необхідності його «абсолютної свободи», бо автор розумів, що саме в тому «полягає вартість і перевага людини, абсолютне її благо». Кожен, зауважував Й. Шад, переживає в своєму розвитку «*тваринний, природний і вищий* (supernaturalis)», духовний стан. І в такому своєму існуванні, «мов на скелі, безупинно то піднімаєшся, то спускаєшся». Коли людина «піднімається, то не інакше, як тягне нижчу природу до вищого ступеня і поєднує її з природою вищою», зрештою постає «ціле, з якого виходить істинна людина», — у тому розумінні, що вона здатна

<sup>1</sup> Шад І. Б. Фрагменти з творів // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 352.

<sup>2</sup> Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 98.

<sup>3</sup> Див. більше: Багалій Д. Усунення професора І. Є. Шада з Харківського університету // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 358—372.

«сама собі приписувати закон» і «свято дотримуватись його», і жодна зовня сила не годна, щоб примусити її вчинити проти закону. «Тому закон розуму є законом абсолютної свободи»<sup>1</sup>. З наведених цитат очевидна узгодженість розмислу Й. Шада з принципом автономії волі І. Канта («категоричний імператив»).

Розум вимагає права жити «згідно зі своєю природою». З цих підстав, а також спираючись на принцип еволюції, Й. Шад розмірковував про права людини. «Завдяки суспільству і державі людина переходить із тваринного стану в стан розумний і дістає можливість пізнати і зрозуміти своє найвище призначення» — вдосконалювати всі свої сили (фізичні, духовні тощо). Однак справжньою й єдиною «школою людяності» є громадянське суспільство, «поле доброчесності і довершеності, тут створюються права і обов'язки»<sup>2</sup>. Ця теза послужила основою обвинувачень проти нього. Громадянське суспільство, побудоване на «вільній волі кожної окремої особи», натомість держава — на безумовному підпорядкуванні встановленій *угодою* владі. Люди домовились об'єднатися задля своєї безпеки. «Як тільки встановлені таким порядком права і обов'язки, держава охороняє права і спонукає до виконання обов'язків страхом покарання або обіцянкою винагороди і користі в цілому»<sup>3</sup>. Жодної іншої ініціативи й «солідарності» не вимагається від громадян. Тоді того ж треба вимагати й од держави, переконував Й. Шад. Її дія «не повинна сягати далі зовнішнього порядку і охорони майна та особистості громадян»; їхнє внутрішнє життя (світогляд, мораль, «релігійна совість» тощо) «не підлягає контролю держави». До речі, у питанні про свободу думки й освіти він дотримувався «ліберального, не радикального шляху», приміром, уважав, що університетська освіта й наука мають бути повністю вільні, але «дуже ратував за латинську мову, недоступну для юрби»<sup>4</sup> тощо. Утім, в оцінках щодо самодержавства, рабства та ін. був незмінно категоричний — це зло чи не найзагрозливіше для людського роду, «могила для всякої свободи, гідності». Ідею «всесвітнього самодержавства» вважав хибною через нерозуміння її сповідників законів усесвіту і вищої мети, призначеної людині.

---

<sup>1</sup> *Шад І. Б.* Фрагменти з творів // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 356.

<sup>2</sup> Там само. — С. 357.

<sup>3</sup> Там само. — С. 355.

<sup>4</sup> *Багалій Д.* Усунення професора І. Є. Шада з Харківського університету // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 368.

Мудрість, що надає людині найвищу гідність, є не тільки «турбота про власну вигоду» (помилка політиків, які вбачають в нагромадженні матеріальних благ «головну й єдину мету держави»), а й плід турбот про непорушність взаємних прав, про «освіту, що не має меж», прекрасне, доброчесність. Громадянське суспільство, на противагу державі, не лише не може обмежувати прагнення до мудрості, але й «зобов'язане полегшити його всякими заходами». І немає, мабуть, більшого безглуздя, як примус у прагненні до цієї мети. Ні постанови, ні відгуки цензурних комітетів, ані думки тощо не здатні «переконати» в істині, допоки не випробуємо її самостійно. «Істина не може бути передана, як річ, або продиктована, сприймається тільки вільним досвідом та переконанням»<sup>1</sup>. Звідси Й. Шад виводив норму суспільного життя — свободу совісті й толерантне ставлення до релігійних переконань.

Загалом увесь пафос твору про природне право — це заклик проти всякого насильства. Людина має ставитися до людини з любов'ю, повагою, благоговінням, як до найкращого створіння Божого. «Вдосконалення кожної людини зокрема і всіх людей в цілому проявляється в необмеженому розмаїтті кількості, якості, міри речей, якими вони користуються, а так само — рівнем розвитку, що спільні для всіх людей. А це розмаїття залежить від вільного розвитку (а *libera evolutione*) кожної окремої людини, кожної сім'ї, кожної держави і її різних станів. Це безмежний розподіл благ, встановлений премудрим Творцем природи в усьому всесвіті і надто в людському роді, творить таким же чином безліч різноманітних джерел життєвих утворів, дій і прагнень, а звідси походять вдосконалення і гармонія. [...] тому людина відчуває потребу в іншій людині, сім'я — в іншій сім'ї, народ — в іншому народі, а весь рід людський, поєднаний найтіснішими узами, складає одну сім'ю; тут усі часткові безмежно різноманітні вдосконалення вводяться до одного спільного вдосконалення, а це останнє — до вищого, наскільки це можливо для того чи іншого ступені розвитку»<sup>2</sup>. Ідеї Шада знайшли підтримку колег та учнів (Г. Хлопінін, І. Любачинський та ін.). Багато з них виявили себе шеллінгіанцями.

Нашому співвітчизнику Д. М. Велланському (Кавунник) (народився в Чернігівській губернії в родині ремісника, вихованець

<sup>1</sup> Багалій Д. Усунення професора І. Є. Шада з Харківського університету // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 368.

<sup>2</sup> Шад І. Б. Фрагменти з творів // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 354.

Києво-Могилянської академії) пощастило відвідувати лекції Шеллінга, який, пишуть, виділяв його серед інших слухачів; став запальним прибічником натурфілософії й намагався пристосувати її провідні ідеї до теоретичного узагальнення природничих наук (закінчив Санкт-Петербурзьку Медико-хірургічну академію, викладав ботаніку, анатомію, фізіологію тощо). От і зазначав Г. Шпет: «На Велланського не можна дивитись як на того, хто проповідує нам власне філософські ідеї Шеллінгового ідеалізму і трансценденталізму, ким був, наприклад, Шад. Велланський почав з натурфілософського хвоста, а не з філософських принципів, не з голови»<sup>1</sup>. Це не означає, що він не вбачав в них позитивного раціонального значення, а тільки свідчить про його намір «осягнути «окреме» фізика у зв'язку з дедуктивно виведеним «загальним» метафізика; це єдність філософії як теорії і природознавства як емпірії»<sup>2</sup>, — що видавалось здатним оновити саму форму поєднання тодішніх філософії та науки й створити основу для того, щоб переїтися проблемами «більш життєвими та більш свободолюбними». Таке трактування наукового пізнання впливало, як слушно зауважив професор І. В. Огородник, із розуміння самої природи, яку, слідом за Шеллінгом, Данило Велланський розглядав як рухливе, живе, одухотворене ціле.

Найзагальніші принципи побудови природознавства сформулювано в «Пролузии к медицине как основательной науке» (СПб, 1805), «Биологическом исследовании природы в творщем и творимом её качествах» (СПб, 1812), «Опытной наблюдательной и умозрительной физике» (СПб., 1831) та ін. новаторських працях Д. Велланського, що, ніби Колумб, відкривали «нові землі», «викликав цікавість до справді філософичного мислення, розширив межі знання в порівнянні з тими, що панували до нього», «розворушив уми» російської інтелігенції, «недіяльної та нерухливої, що не грала ніякої активної ролі в житті політичному, а була до того замала чи мала дозу містицизму та вдавалася в солодкий романтизм»<sup>3</sup>.

У природі, гадав учений, усе існує в зв'язку зі всім та є виявом гармонії й нескінченності буття. «Є *Абсолютне Буття* (Eise), поза яким немає нічого, крім протилежного йому, тобто *Небуття*

<sup>1</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Из истории отечественной философской мысли. Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 136.

<sup>2</sup> Філософська думка в Україні: Біобібліогр. словник / Авт. кол.: В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. — К.: Унів. вид-во «Пульсари», 2002. — С. 29.

<sup>3</sup> Грабовський П. Данило Михайлович Кавунник-Велланський // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛЬ», 2000. — С. 392.

(Noneise). Як перше, так і друге у своєму роді Абсолютне, без початку й кінця, і одне з одним нерозлучне. Вічна ця нерозлучність *Буття* з *Небуттям* постає в природі як конкретна матерія; і найменша пи-лінка, чи *атом* матерії, по суті своїй, є рівний цілій Системі Світу; тому що він є таке саме явище: *Буття, Небуття* і єдність їх»<sup>1</sup>, — пи-сав учений. Через те знання «голого» факту не можна вважати за іс-тину, бо не містить істотного — розуміння причини («того, що стве-рджує», співвідносить сутність з явищем). Попереднє пізнання (емпіричне й поверхове) спеціальних наук, між собою роз'єднане, «не було спроможним скільки б небудь ґрунтовно сказати» про те; отож є застарілим («марність», «догматика») і потребує критичного перегляду. Істинне пізнання, згідно з Д. Велланським, є «пізнання *сутності, або того, що стверджує*; пізнання *форми, або стверджу-ваного*; і співвідношень їх між собою»<sup>2</sup>. А поділ пізнання (й наук) на «філософічні, математичні та історичні» є формальним, оскільки «*суб'єкт* і *об'єкт*, за суттю своєю, одне й те саме, і в абсолютному понятті немає різниці між пізнанням і предметом його»<sup>3</sup>.

З погляду Д. Велланського, основи загального природознавства створює фізіологія як «органічна фізика», адже вивчає органі-чну природу у взаємодії з неорганічною як формування єдиного світового життя. «Магнетизм, електризм і хімізм, — писав він, — суть певні моменти загального життя, яке діє в неорганічній при-роді, де утворює вона власний загальний стан речовин, перетво-рюючи одну й ту саму матерію в різні якості», аби у «минущому» «не змінювався оригінал єдиної і повсюдної її сутності»<sup>4</sup>. Оце «діючий дух» косної матерії для «поверхових дослідників нату-ри, які бачать тільки відчутні атоми», залишається незбагненим і непоясненим або висвітлюється у «зовсім викривленому значен-ні», натомість — є свідченням абсолютного розуму («сутність як вічна і безмежна ідея»). Філософ звертав увагу на подібність ор-ганічних процесів із космічними. «Якщо організм людський є мі-ніатюрний образ Всесвіту, де Абсолютний Універсум поданий в абсолютному *рефлексі*, як єдність *суб'єкта* з *об'єктом*, то *сут-ність* і *стан* його в абсолютному Світі з абсолютного тільки й загального пізнання всієї Натури виведені можуть»<sup>5</sup>. Отже, орга-

<sup>1</sup> Велланський Д. Пролюзія до медицини як ґрунтовної науки // Хроніка-2000. Ук-раїна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 382.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. — С. 383.

<sup>4</sup> Велланський Д. Біологічне дослідження природи як твірного і твореного // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 390.

<sup>5</sup> Велланський Д. Пролюзія до медицини як ґрунтовної науки // Хроніка-2000. Ук-раїна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 384.

нічну природу без неорганічної збагнути не можна. Звідси послідовність наук в їх системі: фізика — фізіологія — антропологія; зі слів Г. Г. Шпета, Д. Велланський мав намір написати енциклопедію як всеохопне всебічне знання універсуму.

Але це неможливо без розвитку від «недорозвинutoго стану до остаточної досконалості» — утворення неорганічних речовин, тіл на Земній кулі; виникнення рослин і тварин, зрештою, людини. «Загальне життя» «в ідеальному його утворенні постає самопізнавальним Я». «Розглядаючи самого себе, — наголошував Д. Велланський, — поділяєш ти цілісне своє Я на те, що пізнає і пізнаване, хоча вони самі по собі суть одне й те саме»<sup>1</sup>. Діалектичний принцип єдності протилежностей є незмінним засновком його натурфілософського дискурсу.

Підсумовуючи, наголосимо — заслуга Д. Велланського перед нащадками в тому, що він «викликав загальний інтерес до філософських основ науки і знання загалом, запровадивши разом і думку про суттєву необхідність такої основи. Розкрити і показати цю основу йому не поталанило»<sup>2</sup>. Можливо, і так. Але неспростовним є і те, що в його творах знаходимо «перші зародки справжньої, більш або менш самостійної філософської думки»<sup>3</sup> в Росії XIX ст.

Біля початків її й курс психології П. С. Авсенєва (професор Київської духовної академії та Університету св. Володимира), виданий уже після смерті автора. Доповнення натурфілософських ідей Шеллінга Шубертовою теорією душі й іншими здобутками тодішньої психологічної науки перетворювало курс на філософію духу. «Назва психологія» «означає сам справжній предмет її: істинна сутність людини є дух, який проявляє себе в істотному союзі з тілом, або — *душа*»<sup>4</sup>. Вивчати психічне як суто «тілесне життя людини» або «суто духовне, відокремлене від тіла» — учений вважав в науці крайністю. Адже в людини «природне» «вроджене» бажання знати себе всебічно й цілісно, щоб «поєднатися з Єдиним верховним добром». У цьому стосунку психологія є *філософією* «підлеглого духу»: здатна пояснити розмаїття психічних явищ («явлену нам будову і життя душі») з єдиного загального начала («чистої сутності» життя душі) і з нього розвивати

<sup>1</sup> Велланський Д. Біологічне дослідження природи як твірного і твореного // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 388.

<sup>2</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Из истории отечественной философской мысли. Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 143.

<sup>3</sup> Грабовський П. Данило Михайлович Кавунник-Велланський // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 391.

<sup>4</sup> Авсенєв П. Из нотаток з психології. — Безособові стани душі // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 511.

знання в їх системі й несуперечливості. Думку про те, що наука «мусить бути філософічною», бо «тоді тільки вона й може стати системою, скластися як наука», — обстоював і М. О. Максимович, перший ректор Київського університету.

«Ботаніка, зоологія, фізика так само є філософія, як і логіка, естетика, психологія; бо всюди бажаємо системи, всюди хочемо повноти і гармонії знання. Тому ми не задовольняємося чуттєвим дослідженням зовнішнього боку явищ (емпірією), не задовольняємось дрібним розрізненням окремішностей (аналізом), не задовольняємося відверненням розуму в безтілесну, мислительну сторону буття (ідеалізмом), уникаємо довільності в поєднанні та узагальненні деталей (синтезу); але прагнемо узгоджувати ці односторонні способи пізнання і здружити досвіди чуттєві з досвідами розуму в одне повне, живе і позитивне знання. Для повноти знання потрібно кожний предмет пізнавати в повноті буття його чи в цільній сукупності його існування дійсного, явленого, і буття можливого, мисленого; слід пізнавати його, як воно є — так, як явище, явлене нам, і разом з тим — як думка, яка ним виявляється; як окрема, особлива істота і водночас — як член цілого, єдиного загального буття. І цей саме погляд на предмети живий, повний, узгоджувальний, є, власне, — філософічний погляд, який і утворює філософію»<sup>1</sup>, — писав він. Вплив Шеллінга позначився й на його розумінні предмета філософії. Вона «є особливим поглядом на предмети, який огортає особливе існування їх і разом з тим проникає в їхнє внутрішнє значення та єдність», що і не дає підстави заперечувати її здатність бути наукою або говорити про неї, як «осібну від інших наук»; проте варто розрізняти «любомудріє» і «любознання», оскільки «розум сам по собі не дає живого знання», а теорія не стає керманічем для практики, доки людина з власного досвіду не витлумачить їх сама. «В серці міститься переконання; від теплоти почуття воно залежить; і тільки в союзі з цією теплотою світло розуму дає іскри і полум'я живого знання»; «любов творить. Істина, жива мудрість розуму утверджується на любові»; любов є основне загальне почуття сущого, бо «Бог є любов, а хто пробуває в любові, той пробуває в Бозі»<sup>2</sup>. Звідси, гадаємо, і відкривалася М. Максимовичу перспектива оновлення вітчизняної філософії — «в наш час найголовніші її питання пов'язані з наукою історією»; «звідавши стільки ідеалів,

<sup>1</sup> Максимович М. Лист про філософію // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 399—400.

<sup>2</sup> Там само. — С. 397, 398.

надій, захоплень, філософія навчилася дорожити *дійсністю*, вона бажає узгодити в собі розум і серце; полюбила гармонію життя, і намагається одушевити, облаштувати все, що стає їй доступним і до чого вона доторкається», «бо, як любов, нічого не цурається»<sup>1</sup>.

Софійний спосіб філософування, запропонований М. Максимовичем як шлях оновлення філософії (в тому бачили сенс й інші видатні мислителі доби), — є вияв «найархаїчніших понять» в українському менталітеті й через те, треба погодитися з професором С. Б. Кримським, набуває архетипного значення. У цьому контексті варто згадати розмисел киеворуських книжників про духовний розум, що живиться із «внутрішнього слова серця» (Ф. Печерський), чи концепт самопізнання як Богопізнання Г. Сковороди або ідею діяльної любові — чинника «суспільного блага», злагоди й єдності П. Могили, чи синтез західної та східної вченості (й культури), найприкметнішу ознаку діяльності братських шкіл, Києво-Могилянської академії та ін. Усе це давало підстави стверджувати, що в українському менталітеті не припускався «розрив між інтелектом та почуттями, між духом та тілом, вірою та раціональною сферою, який спричинив в західноєвропейській духовності трагічну роздвоєність людини»<sup>2</sup>. От і в концептуалізації філософів XIX ст. простежується така ж виразна тенденція до поєднання християнського вчення з ідеями німецького ідеалізму. В такому вільному синтезі, власне, й убачалася своєрідність національної філософії. Цілком зрозуміло, що через повагу до християнства, прагнення зблизитись з ним, пояснити самі основи християнської віри в Україні є більш впливовим шеллінґіанство<sup>3</sup>. Але й воно зазнало перегляду й спростувань у тих, хто не сприйняв його «солодко романтизму» та містицизму та шукав «точки опори» для власних поглядів у системі Гегеля, яка, вважається, піднесла «науковість», теоретичне мислення на недосяжну височінь. За висновками фахівців, в О. М. Новицького, Й. Г. Міхневича, С. С. Гогоцького виявились значніші впливи Гегеля, ніж були, можливо, уже в кого із сучасників.

Орест Новицький, перший професор Імператорського університету св. Володимира, щойно відкритого в Києві, називав філо-

---

<sup>1</sup> Максимович М. Лист про філософію // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 400.

<sup>2</sup> Кримський С. Б. Про софійність, правду, смисли людського буття: збірник науково-публіцистичних і філософських статей. — К., 2010. — С. 429.

<sup>3</sup> Див.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Прага, 1931. — С. 74-79; Горський В. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). — Філософські нариси. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — С. 202-203; Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: навч. посіб. — К.: Вища шк.: Т-во «Знання», КОО, 1999. — С. 319—325, 328—329.

софію «наукою про все» (вивчає загальні закони всякого буття), «наукою наук», оскільки «містить у собі умови, начала і форми всякого бачення», «виключає із своєї галузі все те, що в частковості може бути підпорядковане загальним законам і формам буття»<sup>1</sup>. Таке визначення, за словами Г. Шпета, поділяв і Й. Міхневич (професор Київської духовної академії, а згодом — Рішельєвського ліцею в Одесі).

Зміст філософії, за О. Новицьким, закладений у глибинах нашого власного духу. Вона прагне освітлювати дух світлом ясної думки, і «для того спонукається опуститися до докорінних актів нашої свідомості» й простежити її буття в найголовніших пунктах розвитку. Народжуючись із себе, «свідомість обмежується у прагненні своєму чимось стороннім — предметами пізнання; і відображуючись від них до самої себе, ставить себе центром, а всі інші предмети — колом пізнання; але це коло відображується в нашій свідомості тільки ідеально, а не реально, тому що дійсне буття речей не залежить від нашої свідомості і пізнання, тому свідомість первісно покладає також децю вище від себе і всього іншого світу, децю таке, в чому немає центра й кола, а є єдина безконечність, у чому всяке бачення й буття складають один одвічний спосіб існування і саму суть»<sup>2</sup>. Отже, дух як само-свідомість, як пізнання зовнішнього світу і, крім того, як нічим не обмежений — Бог — є, на переконання мислителя, предметом філософії. Вона потребує вічного, безмежного, суттєвого, незмінного, а це все відображається в ідеях. Із самодіяльності розуму, з його ідей «черпає свої сили» філософія.

Проте вона не відкидає участі й інших сил душі — пам'яті, почуття й т. п., адже загальні закони не можна взяти безпосередньо з досвіду. Отож здатності душі діють разом. Досвід дає уявлення про розмаїття природи та явищ людського світу. Розсудок — засновки, щоби звести до двох головних начал (речовини і духу) розмаїття явищ. «Але все це тільки для того, щоб розум освітив цей подвійний світ з його багатоманітністю своїм вищим світлом ідей і вніс у нього життя, єдність, гармонію»<sup>3</sup>. Жодна з сил сама по собі не має якогось виняткового значення у пізнанні. З цього погляду, однобічний емпіризм і формалізм абстрактного мислення однаково хибні. Водночас у такій обмеженості досвіду й умо-

---

<sup>1</sup> Новицький О. Про закиди, роблені філософії з поглядів теоретичного і практичного, їхню силу й важливість // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 405—406.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. — С. 406.

гляду самих по собі філософ убачав витoki «вічної боротьби між безформною наочністю та беззмістовною ідеальністю, а разом — основа потреби їхньої єдності»<sup>1</sup>. І не слід дивуватися з того, що в філософії безліч гадок, різних учень «з їхніми переворотами», бо протилежність та боротьба становлять саме єство свідомості. Але потреба повноти істини в утворенні пізнання сама собою приводить нас до форми системи. Лише в цілості розвитку (справа людства) можемо збагнути філософію як суцільну систему. «Потреба єдності системи спирається на закон єдності розуму, як на найвищий закон істини; і тільки те для людського розуму істинне, що узгоджується із законом єдності, що розуміється із єдності і підпорядковується єдності»<sup>2</sup>.

Розглядаючи в філософії саму науку («суворий метод», «термінологію», «систематичність» тощо), О. Новицький здійснював спробу по-новому підійти до осмислення її предмета (й поклонання), однак до кінця реалізувати свій намір йому не вдалося, оскільки зрештою обмежує пізнавальну здатність «чистого спекулятивного розуму» Гегеля духовним розумом «того єдиного Всюдисутнього, в якому закладене все». А філософію ставить нижче від релігії. Їй треба визнати розумним те, що релігія визнає «серцем», поєднати віру з довірою до самого розуму. Таке спрямування думки в О. Новицького вже означало повернення назад — від Гегеля до Канта. Гіршого годі було й придумати, як кмітливо зауважив Г. Шпет: накреслив схеми, розмістив на них усе, що йому було потрібно, і перекинув на все чорнильницю. Ще більш рішуче, ніж О. Новицький, обстоював роль божественного одкровення як джерела пізнання Й. Міхневич.

Мабуть, точніше і з критичних позицій засвоїв систему Гегеля Сильвестр Гогоцький, професор філософії Київського університету св. Володимира. С. Гогоцький ще більше, ніж О. Новицький, проймався історизмом і з його підстав розв'язував проблему природи і розвитку філософії. «На основі ідеї розвитку, що притаманна духові, — писав він, — в історії філософії повинна виражатися не лише послідовність її спрямування, але й поступовий розвиток повної системи знання та самопізнання»<sup>3</sup>. У творі «Критический взгляд на философию Канта» (К., 1847) С. Гогоцький наголошує, що з Канта бере початок нова епоха в філософії, оскі-

---

<sup>1</sup> Новицький О. Про закиди, роблені філософії з поглядів теоретичного і практичного, їхню силу й важливість // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 407.

<sup>2</sup> Там само. — С. 409.

<sup>3</sup> Гогоцький С. С. Введение в историю философии. — К., 1872. — С. 8.

льки саме Кант спрямував філософію на вивчення мислення, яке пізнає сутнє. Він уважав, що скептицизм Канта, який виражений у твердженні — «ми знаємо речі тільки через мислення, а тому не знаємо внутрішніх законів буття,» — зростає з визнання виняткової активності мислення та абсолютної пасивності речей. Виявляючи у Кантовому вченні рушійні елементи розвитку філософської проблематики, С. Гогоцький оцінював його позитивно. Він уважав заслугою Канта встановлення додосвідних форм чуттєвого споглядання, виявлення відмінностей розсудку і розуму, відкриття антиномічності розуму, визначення у суперечностях розсудку дію іманентного закону мислення. Це, на думку С. Гогоцького, те «зерно», «з якого розвинулась потім блискуча система Гегеля та її діалектичний метод». Найвищим досягненням Канта С. Гогоцький уважав «Критику здатності судження», те, що Кант обґрунтовував можливість цілеспрямованого розвитку духу за ідеями, а не за механічним процесом причинно-наслідкового зв'язку. В цій думці С. Гогоцький убачав майже пророцтво, прогноз, оскільки в ній викарбовуються майбутні шляхи становлення філософії. Поняття мети веде до єдності всіх частин цілого, і весь ряд явищ набуває стрункого, органічного, замкнутого в собі цілого, де розум, виражений в явищах, а явища пройняті розумом. Тут, як і у Шеллінга та Гегеля, думка С. Гогоцького спрямована до такого споглядання світу, яке вбачає ідею Бога у «всебічному розумі».

Таким чином, Шеллінга та Гегеля С. Гогоцький вважає прямими продовжувачами філософії Канта, який накреслив головні ідеї подальшого розвитку філософської думки. В творі «Обозрение системы философии Гегеля» (К., 1860) він оцінює гегелівську систему як вищу, хоч і відзначає її обмеження і суперечності.

Скажімо, до позитивних ідей Гегеля С. Гогоцький відносив думку про те, що весь світ наповнено розумом і виявляє єдиний верховний план, мету в усій різноманітності частин. Позитивним є також визначення принципу зв'язку всього з усім в єдиному світі, який розвивається. С. Гогоцький згоден з ідеєю про божественне походження гармонії у бутті речей. Божественна сила творить і впорядковує світ. За С. Гогоцьким, ці ідеї виникають з появою перших проблисків свідомості в людини, причому виникають якимось самі собою, бо є в самій її природі. «Природно, що з поступовим розвитком свідомості розвиватимуться й загальні питання, які становлять головне завдання філософії. Це передовсім: що таке світ, який нас оточує? Що таке предмет або те, до чого ставиться наше діяльне начало як до чогось іншого і протилеж-

ного? Що таке суб'єкт, який має свідомість, який мислить і має мету своєї діяльності?»<sup>1</sup>. Це є постійним предметом філософського пізнання. «Завдання філософії завжди і всюди одне й те ж, тому що єдиний склад свідомої натури людини та єдина її внутрішня потреба розв'язувати світоглядні проблеми, що виникають, коли стикаєшся із зовнішнім світом і з самим собою»<sup>2</sup>.

Бере «на озброєння» С. Гогоцький і діалектичний метод, який, як він думає, дає змогу побачити світ в якості живого організму, що включає в себе незчисленну кількість розвинутих і нерозвинутих, досконалих і недосконалих форм. До того ж цей метод дає змогу поглянути на розвиток людського духу як на історичний процес, як на розгортання поняття. Звідси всі ідеї історико-філософського процесу — це лише моменти Абсолютного поняття. Тому критицизм Гегеля не знищує, а творить істину, бо правда визначається не окремою людиною, а всім людством. На цій основі, наголошував С. Гогоцький, значним стрибком філософії вперед є гегелівська постановка і розв'язання завдань у «Феноменології духу» (довести органічність та історичність індивідуальної самосвідомості) і в «Науці логіки» (проаналізувати взаємовідносини мислення й буття, діалектику форм мислення). Водночас С. Гогоцький намагався реалізувати критичний погляд на систему Гегеля.

Він критикував твердження Гегеля, що абсолютне мислення реалізується у нашому індивідуальному мисленні, що божественне іманентно властиве нашому мисленню. Філософ виступав також проти спроб виводити конкретного суб'єкта з «абстрактних категорій», які визначають собою сутність предмета, але не можуть, на думку С. Гогоцького, створити самого суб'єкта, його індивідуальну енергію. Намагаючись подолати недоліки філософії Гегеля, він встановлює межі діалектичного методу, виносячи «за-межу» Бога і суб'єкта як «живу, індивідуальну енергію». Таким чином С. Гогоцький прагнув поєднати гегельянство з теїзмом. Що ж стосується проблеми розвитку людського духу, то він, за словами Д. Чижевського, залишався «правовірним гегельянцем». У цьому зв'язку цікавими є його праці «О характере философии средних веков» (1849), «Введение в историю философии» (1872).

Ідеї Гегеля знайшли широку підтримку і в інших представників філософської думки в Україні: М. М. Луніна (професор Хар-

---

<sup>1</sup> Гогоцький С. С. Философия // Философский Лексикон. — К., 1873. — Т. IV. — Вып. 2. — С. 80.

<sup>2</sup> Там само. — С. 81.

ківського університету, дослідник філософії історії), А. Л. Метлинського (історик словесності) та ін. Однак саме в особі С. Гогоцького філософія України зробила перші, нехай ще невпевнені, кроки в бік самостійного, внутрішнього розвитку, «спробу свідомо вийти зі стану філософського спокою» (Г. Шпет), безпредметності, безметодності.

Отже, у філософії України закінчився період, який переважно був наслідуванням, пересадженням чужого, запозиченням з чужого, і почалася власне епоха філософської самостійної рефлексії, творчого саморуку ідей. У цьому процесі становлення національного характеру філософії вирішальну роль відіграв німецький ідеалізм, який визначив головні засади, методологію для розв'язання конкретних філософських проблем. З різних об'єктивних причин ці проблеми в першій половині XIX ст. розв'язувались у смислі торжества віри, в напрямі теїзму й антропологізму як основи філософії, у наданні переваги емпіризму перед умовляльністю, у дусі скептицизму щодо розуму, «який не можна було ототожнити з самою вірою тощо»<sup>1</sup>. Незважаючи на це, досвід наслідувального освоєння німецького ідеалізму для української філософії не змарнований, адже саме на його ґрунті в другій половині XIX ст. з'явилися оригінальні концепції, неординарні, яскраві імена таких філософів, як П. Юркевич, О. Потебня, О. Гіляров, М. Бердяєв, В. Зеньковський та ін.

Це закономірно, адже розквіту самостійної народної творчості в науці завжди передують періоди наслідування, які збільшують у народі запас сил і рано чи пізно знаходять вихід у більш своєрідній творчості<sup>2</sup>. Такий шлях до національної філософії — з історії і через історію. Тому «кожний народ, що вступив в царину філософії, повинен вчити в зв'язках ідеї попередніх поколінь, повинен дослідити філософію людського розуму у його віковому розвитку»<sup>3</sup>.

### *Рекомендована література*

1. *Авсенєв П.* Из нотаток з психології. — Безособові стани душі // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 510—521.

<sup>1</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Из истории отечественной философской мысли. Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 267.

<sup>2</sup> Див.: Потебня А. А. Язык и народность // Потебня А. А. Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 267.

<sup>3</sup> Карпов Т. Введение в философию. — СПб., 1840. — С. 270.

2. *Велланський Д.* Пролюзія до медицини як ґрунтовної науки // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 381—390.
3. *Лодій П.* Логічні настанови, які скеровують до пізнання та відрізнєння істинного від хибного // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 373—380.
4. *Максимович М.* Лист про філософію // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 397—401.
5. *Новицький О.* Про закиди, роблені філософії з поглядів теоретичного і практичного, їхню силу й важливість // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 402—412.
6. *Шад І. Б.* Фрагменти з творів // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. — 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 351—357.
7. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // Из истории отечественной философской мысли. Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 102—158, 177—226.
8. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Нью-Йорк, 1991. — С. 66—86.
9. *Вільчинська С. В.* Історико-етнологічні дослідження М. Максимовича як проєкція антропологічної науки // Totallogy-XXI. № 17/18. — К.: ЦГО НАН України, 2007. — С. 449—466.
10. *Горський В. С.* Німецьке начало в історії української філософської думки // Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). — Філософські нариси. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — С. 197—206.
11. *Грабовський П.* Данило Михайлович Кавунник-Велланський // Хроніка-2000. Україна: філософський спадок століть. 37—38. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — С. 391—396.
12. Історія філософії на Україні: у 3 т. / АН УРСР. Ін-т філософії; голов. редкол.: В. І. Шинкарук (голов. ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1987. — Т. 1. — 400 с.
13. Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. — К.: КМ Academia; ТОВ Університетське видавництво «Пулсари», 2000. — С. 133—150, 185—217.
14. *Конверський А. Є., Бичко І. В., Огородник І. В.* Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність / за заг. ред. проф. А. Є. Конверського. — К.: Центр навчальної літератури, 2005. — С. 9—90.
15. *Мірчук І.* Петро Лодій та його переклад «Elementa philosophiae» Баумейстера // Філософ. і соціол. думка. — 1993. — № 4. — С. 106—125.
16. *Мозгова Н. Г.* Автор першої вітчизняної енциклопедії Сильвестр Гогоцький // О религиозных философах России и Украины: персоналогические очерки / Аляев Г. Е., Емельянов Б. В., Мозговая Н. Г., Суходуб Т. Д. — Полтава: ООО «АСМИ», 2010. — С. 5—20.

17. Філософська думка в Україні: біобібліогр. словник / авт. кол.: В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. — К.: Унів. вид-во «Пульсари», 2002. — 244 с.

**Питання й завдання для самоперевірки  
та контролю засвоєння знань**

1. Охарактеризуйте загальний стан філософської культури України кінця XVIII — початку XIX ст. Чи були підстави залучати до історії української філософії спадщину німецьких філософів (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель)?

2. Яке значення для розвитку української філософії мала творчість П. Лодія, Й. Б. Шада? Обґрунтуйте, у чому полягала оригінальність їх поглядів?

3. Яке місце посідає філософія Гегеля в історії української філософії? Прокоментуйте на прикладі поглядів О. Новицького.

4. Назвіть основні ідеї філософії С. Гогоцького.

5. Що стає засновком для висновку Й. Шада про те, що всі форми мислення утворюються із одної основи?

6. Чи був Й. Шад у поглядах на природу послідовником натурфілософії Шеллінга?

7. Як ви вважаєте, чи мав рацію Д. М. Велланський (Кавунник), пристосовуючи провідні ідеї Шеллінга до теоретичних узагальнень природничих наук? Обґрунтуйте свою позицію.

Розділ 13  
ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ —  
ВИДАТНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ МИСЛИТЕЛЬ XIX СТ.

*Логіка викладу. Історична доля філософської спадщини П. Юркевича. Життя і творчість філософа. Філософія та її завдання. Теорія пізнання. Антропологія П. Юркевича та його філософія серця.*

Вітчизняна філософська доля трагічна. До апогейних моментів цієї трагедії належать роки панування діалектичного матеріалізму, коли здолати свого опонента у філософській полеміці означало ліквідувати його, і не лише «паперовими стрілами», а й силою нагана, таборів, «філософських пароплавів». Проявом підступності ленінського керівництва можна вважати не тільки висилку філософів з Країни Рад, фізичне знищення мислителів першорядної сили й проникливості думки, а й фальсифікацію історії філософії, зокрема суперечки, яка розгорнулася між християнським філософом П. Юркевичем (1826—1874) і матеріалістом, ідеологом революційно-демократичного руху в Росії М. Чернишевським (1828—1889) навколо праці «Антропологічний принцип у філософії». У радянській науці ця полеміка дістала цілком однозначне тлумачення: теїст Юркевич очолив кампанію цькування Чернишевського — носія прогресивних матеріалістичних ідей<sup>1</sup>. Ідеологічні штампи марксистсько-ленінської філософії в оцінках спадщини П. Юркевича вдалося побороти й відновити історичну справедливість лише в 1990-х роках. Значний внесок у це зробив російський учений О. Абрамов (упорядник його творів, що вийшли друком в Москві), а також українські філософи А. Тихолаз (упорядник україномовного тому вибраних творів мислителя) і М. Ткачук (упорядник рукописів і недрукованих праць філософа, а також документів до його життєпису), німець Р. Пітч, видав німецькомовний щоденник П. Юркевича та ін. В епоху упереджено негативного ставлення до філософії П. Юркевич виступив проти насильства над нею, за свободу філософування, водночас ніколи не виходив за межі науковості й професійної гідності.

Те, з якою мужністю П. Д. Юркевич сприймав нападки всієї російської «прогресивної» преси, заслуговує поваги й співчуття. Часто ці напади були невимовно брутальними, ганебними і зробили

<sup>1</sup> Див.: Баскаков В. Г. Мировоззрение Чернышевского. — М.: АН СССР, 1956. — 756 с.; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX—XIX вв. Ленинград: ЛГУ, 1989. — 744 с. та ін.

свою фатальну справу. Ім'я чудового лектора, професора, який блискуче розпочав свою кар'єру в Київській духовній академії, й у віці 33 років посів кафедру філософії найстарішого університету (Московського) Російської імперії, несправедливо було майже забуте, твори не видавалися. Проте П. Д. Юркевич — «людина, з чийм ім'ям пов'язане повернення філософії на університетські кафедри 1861 року після її багаторічного вигнання за указом міністра народної освіти кн. П. Ширінського-Шихматова. Юркевич був фігурою першої величини серед небагатьох учених, котрі, працюючи в духовних навчальних закладах, не дали остаточно згаснути філософській думці у задушливій атмосфері Росії 50-х років. З іменем цього видатного мислителя пов'язується вступ вітчизняної філософії у добу зрілості: він створює самобутнє філософське вчення, яке було на рівні сучасної йому західної філософії й водночас є цілком оригінальним, побудованим на глибоких національних традиціях. Саме філософія Юркевича утворить фундамент російської релігійної філософії, яка зажила світової слави завдяки працям його учня — В. Соловйова, котрий на все життя зберіг удячну згадку про свого вчителя»<sup>1</sup>.

Перший крок для повернення Юркевичевої філософії сучасникам зробив В. Соловйов. Учень професора (за його керівництвом підготував магістерську дисертацію) за два місяці по смерті філософа видав статтю, присвячену аналізу його доробку, крізь призму якого й визначив напрями власного філософського пошуку. В. Соловйов наголошував, що П. Юркевич був свідомим ворогом поспішних узагальнень і безгрунтового конструювання філософських систем, які з однобічного принципу упереджено виводили все існуюче. Юркевичу притаманний широкий, вільний від усяких свавільних і наперед установлених обмежень погляд на речі, який обіймає все дійсно раціональне і надраціональне, що містить у собі досвід людства<sup>2</sup>. Аналізуючи творчість філософа, Г. Шпет зазначав, що на боці П. Юркевича були знання, самостійна думка, й він боровся за істину, що не гине, а стоїть над часом<sup>3</sup>. В. Зеньковський називав П. Юркевича провідним представником Київської школи, філософом, ідеї якого значно випередили свій час, і можна тільки пошкодувати, що чудові праці

<sup>1</sup> Тихолаз А. Г., Запорожець М. О. Історичні уроки однієї суперечки // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 7. — С. 126.

<sup>2</sup> Див.: Соловйов В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 552.

<sup>3</sup> Див.: Шпет Г. Г. Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 579.

П. Юркевича й досі мало відомі в колах інтелігенції<sup>1</sup>. Д. Чижевський також високо оцінив творчість П. Юркевича і присвятив її аналізу цілий розділ у «Нарисах з історії філософії на Україні» (1931).

Коли відбувається культурно-духовний ренесанс, філософія забутих мислителів, як така, що відповідає запитам і шуканням сучасної людини, заслуговує якнайширшої уваги та критичної синтези. Останні десятиліття розвитку української філософії позначені активізацією вивчення творчості П. Юркевича. Уражаюче різноманіття тем численних публікацій здається цілком закономірним. Однак результати вузьких, фрагментарних досліджень не годні служити достатніми підставами для деяких узагальнень, що з'явилися останнім часом<sup>2</sup>. Гадаємо, що глибокий, системний аналіз ще попереду.

Памфіл Юркевич (1827—1874), син православного священика з Полтавщини. По закінченні парафіяльної школи вчився у духовному училищі в Переяславі (1841) і Полтавській духовній семінарії (1847). Вступив на XV курс Київської духовної академії, де виявив блискучі здібності. Успіх його зростав з року в рік. 1851 року П. Юркевича призначили викладати філософію на кафедрі Київської академії. 1852 року він здобув науковий ступінь магістра. На той час Юркевич виявився найкваліфікованішим викладачем філософії в усій Російській імперії, тому 1853 року його було вшановано спеціальною грамотою Священного Синоду. 1854 року його було призначено на посаду помічника інспектора академії. Від 1857 року, крім філософії, він викладав ще й німецьку мову. 1861 року його визнано ординарним професором і запрошено на нову кафедру філософії Московського університету. У Москві він викладав ще й педагогіку в Учительській семінарії військового відомства, а також читав публічні лекції про матеріалізм. 1869 року Юркевича було призначено деканом історико-філологічного факультету Московського університету. Помер він у 48 років, 4 жовтня 1874 року.

П. Юркевич написав не дуже багато, але всі його праці мають неперебутню цінність для розвитку вітчизняної філософії. Свої основні філософські праці він написав у київський період діяльності. Професор С. Ярмусь зазначає, що київський період діяль-

---

<sup>1</sup> Див.: Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — Л.: ЭГО, 1991. — Т. I, ч. 2. — С. 119.

<sup>2</sup> Див. майже вичерпний огляд публікацій, присвячених П. Юркевичу: Кузьміна С. Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича. — К.: Центр практичної філософії, 2002. — С. 41—51.

ності П. Юркевича був найбільш продуктивним, бо цьому сприяла рідна українська атмосфера, в якій філософ народився й сформував свій світогляд<sup>1</sup>. У низці значних його творів з філософії — *«Ідея»* (1859), *«Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого»* (1860), *«З науки про людський дух»* (1860), *«Матеріалізм і задачі філософії»* (1860), *«Докази буття Божого (Критико-філософські уривки)»* (1861), *«Мир з ближніми як умова християнського співжиття»* (1861) та ін. До московського періоду діяльності філософа належать переважно педагогічні праці. Усі твори П. Юркевич опублікував російською мовою, бо, згідно з «Валуєвським наказом», видання українською мовою було заборонено (за винятком деяких приватних праць, що підлягали цензурі). Твори філософ друкував в офіційних виданнях, отже, вони мусили бути написані російською мовою, інакше не змогли б побачити світ. Сьогодні їх перекладено рідною мовою й надруковано в Україні, але українському читачеві ще треба чекати на повне зібрання творів. Справою невідкладною є й переклад праць П. Юркевича англійською та іншими мовами.

Викладання філософії було улюбленим заняттям П. Юркевича. Він демонстрував винятково широку ерудицію в площині світової філософії. Глибоке знання філософських систем Платона, Канта, Фіхте, Беме, критичний перегляд їх зумовив оригінальність Юркевичевої думки, яка в своїх головних рисах залишається відповідною засадам християнського теїзму із його настановами верховенства праведності над розумністю, витоки якої у серці. Останнє — у духовній традиції України, яка у філософському річищі стає виразною в творах київських книжників (Іларіон), українських полемістів, Г. Сковороди, українських романтиків, кирило-мефодіївців. Водночас по-новому оцінити принципи німецького ідеалізму, наповнити їх змістом, узятим з традицій української духовної культури, П. Юркевичу вдалось, за словами Д. Чижевського, й через його прихильність до «методологічного плюралізму», суть якого у здатності визнати різноманітні шляхи до істини в будь-яких сферах буття. Методологічний плюралізм зумовлював незалежність, об'єктивність мислення Юркевича й толерантність його в ставленні до думки своїх опонентів, до протилежного своєму пункту погляду.

Приміром, він багато завдячував Платонові, але й про Канта висловлювався шанобливо, хоча й зовсім не погоджувався з кри-

---

<sup>1</sup> Див.: *Ярмусь С.* Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина. — Вінніпег, 1979. — С. 14.

тикою чистого розуму. Ось ще один приклад. Будучи християнським філософом, П. Юркевич ніколи не заперечував значення науки для пізнання, навпаки, намагався посилити свої висновки результатами наукових досліджень, зокрема, з фізіології та психології. Або такий факт. Критикуючи матеріалізм, П. Юркевич указував і на його позитивні сторони, а також на вади ідеалізму<sup>1</sup> (і містицизму).

Щоб зрозуміти сутність теоретичної будови П. Юркевича, варто спочатку розглянути питання про головне завдання філософії, її предмет. Мислитель виходив з того, що дух — реально існуюча субстанція, якій притаманні рух і розвиток. Спрямування духу назовні є рух, що породжує зовнішній світ явищ та їх взаємодії. Спрямування всередину — саморефлексію сутності, внутрішніх підвалин явищ. Ці рухи здійснюються й узгоджуються між собою за законами, які містяться в ідеї. Згідно з Юркевичем, ідея є джерелом законів, єдиною основою будь-якої дійсності. Через те Юркевич визначав ідею як необхідну передумову будь-якої науки.

Отож завданням філософії, з погляду П. Юркевича, є розуміння світу явищ у їх залежності від абсолютної основи буття. Філософія має справу з необхідним, безумовним, вічним, загальним. І тому як система знань про абсолютні виміри буття філософія не суперечить іншим формам пізнання. Наприклад, буденна свідомість, загалом дофілософський світогляд прагне розв'язати питання про сенс життя, про відношення світу й людини до Бога. Але для кожної людини розв'язання цих проблем постає випадково, як одиничний акт самопізнання. Проте навіть у такій формі воно свідчить про наявність у загальнолюдській свідомості внутрішньої істини, яка, за П. Юркевичем, є зародком абсолютного духу, що своїм станом та дією є чимось набагато більшим, ніж те, що містить у собі свідомість окремої людини. Саме така безумовна внутрішня істина дає змогу індивіду підсвідомо мати правдиву відповідь на життєві проблеми та гарантувати дію згідно з інтересами, що хвилюють насамперед «серце» людини. Досліджуючи загальний світогляд, початки якого містяться в кожній людській душі, філософія не тільки не заперечує дофілософське пізнання та свідомість, а навпаки, наголошував П. Юркевич, перебуває з ними у тісному зв'язку, оскільки продукує знання єдиної, безумовної світоглядної основи душевного буття людини в усій повноті та цілісності її моментів.

---

<sup>1</sup> Див.: *Юркевич П. Д. З науки про людський дух* // Юркевич П. Д. Вибране. — К.: Абрис, 1993 — С. 115—122, 144—149 й ін.

Розуміння філософії як повного й цілісного знання, що зводить пізнане в явищах світу ідеальне до єдності начал, визначало суть Юркевичевої теоретичної будови — конкретний ідеалізм. Це був рішучий крок від трансцендентального ідеалізму Канта до Платонівського ідеалізму, а саме: визнання світу ідей не лише в якості ідеальної реальності, але й реального існування. Ідея несе в собі не тільки істину, а добро та красу; не є абстрактне буття, що лише через поступ досягло б повноти свого змісту; первісно й безумовно носить у собі всі свої визначення в одвічній єдності досконалої думки, розкриваючись «у плоті й крові, у життєвій взаємодії з тим середовищем, в якому виховується людський дух до її усвідомлення. Нехай у цьому становищі ідея й утрачає певну частку свого світла, натомість вона виступає у діяльному дусі з тією життєвістю та енергією, яких бракує абстрактному усвідомленню ідеї у науці й у філософії зокрема»<sup>1</sup>. Крім того, конкретний ідеалізм П. Юркевича, заперечуючи Канта, не протиставляв теоретичний розум практичному, сутність явищу. За П. Юркевичем, різниця не метафізична, а гносеологічна. У його вченні про пізнання утверджується, що поняття сутності й явища є різні ступені досконалості нашого знання та розуму.

Пізнання пов'язане з мисленням і буттям. Адекватність думки і реальності називаємо істиною. П. Юркевич зазначав, що на рівні уявлення, в межах чуттєвого споглядання можна помітити крайню розбіжність між думкою і річчю. Чому? Тому, що формування уявлень залежне від суб'єктивних асоціацій людини, які часто-густо мимовільно «переслідують» людську душу. Пізнання через уявлення продукує випадковий образ, у якому відбивається не стільки предмет, скільки емоційно-чуттєвий стан людини, яка відчуває, бачить його, до того ж має своє ставлення до предмета, його оцінку. Висновок П. Юркевича: чуттєве пізнання не дає людині безсумнівної істини, не гарантує повної відповідності між буттям і мисленням. Недосяжною вона є і на рівні понятійного пізнання. Але, на відміну від уявлень, поняття більш об'єктивні, незалежні від людських емоцій і т. п. Розсудок, формуючи поняття, свідомо, спрямовано аналізує та синтезує людський досвід і виводить нові знання. Поняття дає знання сутності конкретного предмета, тобто об'єднує ті ознаки, якими предмет відрізняється від інших предметів. Словом, поняття пізнає такі властивості об'єкта, без яких він не був би тим, чим є. «У понятті мислення й буття хоч і пов'язуються необхідно, проте рухаються, так би мовити, паралельно одне до одного: тут

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Ідея // Юркевич П. Д. Вибране. — К.: Абрис, 1993 — С. 10.

мислення, — вважає філософ, — є спокійним і неупередженим глядачем чи спостерігачем явища; воно пізнає та усвідомлює подію, що є для нього чимсь чужим, чимсь зовнішнім за змістом та формою»<sup>1</sup>. Розум синтезує здобуті розсудком знання в єдиний, цілісний світогляд. Розум доповнює пізнання вірою у вищий світ, щось абсолютне, як, наприклад, вірою в безсмертя душі тощо. Саме в ідеї мислення і буття співпадають одне з одним. Думка визнається за об'єктивну сутність речей. Іншими словами, ідея пізнається як основа, закон явища. Розум вважається дійсним, а дійсність — розумною<sup>2</sup>. Отже, розум дістає нам найповніше пізнання істини.

Своє вчення про пізнання істини П. Юркевич розвивав, зіставляючи філософію Платона і Канта<sup>3</sup>. Аналіз їхніх позицій він підсумовує в антитезах.

*Платон:* Лише невидима надчуттєва сутність речі є пізнавана.

*Кант:* Лише видиме почуттєве явище є пізнаване.

*Платон:* Поле досвіду є цариною тіней та мрій; лише прагнення розуму до світу надчуттєвого є прагненням до світла знання.

*Кант:* Прагнути розумом до світу надчуттєвого означає прагнути до істини тіней і мрій; а діяльність у царині досвіду є прагнення до світла знання.

*Платон:* Справжнє пізнання ми маємо, коли рухаємося мисленням від ідей через ідеї до ідей.

*Кант:* Справжнє пізнання ми маємо, коли рухаємося мисленням від споглядань через споглядання до споглядань.

*Платон:* Пізнання сутності людського духу, його безсмертя і найвищого призначення заслуговує скоріш за все назви науки: це *цар-наука*.

*Кант:* Це не наука, а формальна дисципліна, що застерігає від безплідних спроб твердити що-небудь про сутність людської душі.

*Платон:* Пізнання істини є можливе для чистого розуму.

*Кант:* Пізнання істини неможливе ані для чистого розуму, ані для розуму, збагаченого досвідами. Щоправда, в останньому випадку пізнання є можливим; але це буде не пізнання істини, а лише пізнання загальнопридатне<sup>4</sup>.

З цих двох поглядів П. Юркевичу глибоко близький Платонів, натомість другий він характеризує як «небезпечний скептицизм».

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Идея // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 6.

<sup>2</sup> Там само. — С. 6.

<sup>3</sup> Див.: Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 466—528.

<sup>4</sup> Там само. — С. 496.

Однак і Платона, і Канта філософ уважав засновниками західно-європейського типу філософування, який і в подальшому буде визначати розвиток філософської думки. Відповідно він виокремлював дві епохи в філософії, з яких перша починається Платоном, друга — Кантом. Отож істина кантівського вчення про досвід можлива тільки внаслідок істини платонівського вчення про розум.

Проблема ідеї в філософії П. Юркевича так само, як і в Платона, займає провідне місце. Ідея, зазначав П. Юркевич, є вічна істина, незалежна від людської творчості, загалом від її діяльності. «Істину не можна ні створювати, ні винаходити: їй властиве вічне є»<sup>1</sup>. Постає питання: як можливе пізнання вічної істини? Розум уможлиблює людське споглядання вічної істини, зазначав П. Юркевич. Але споглядання ідеї — це складний процес абстрагування від будь-яких звичок людини, її емоційних та асоціативних уявлень, від особистого досвіду тощо, і спостереження тільки того, що має бути помислене про предмет, тобто чим є цей предмет сам у собі. Споглядання ідеї вимагає спеціального методу, що отримав назву спекулятивного, діалектичного. На відміну від силогізму (згідно з яким треба «підводити» нижче поняття під вище), він вимагає з'ясовувати те, що є, із того, що *повинне* бути згідно з вимогою ідеї. Він дозволяє розвивати поняття до тих форм, які надані речам або є в речах, і таким чином робити їх фактичне існування розумним. Завдяки йому мислення послуговується низкою припущень, через обґрунтування яких віднаходить ту загальну основу, ідеальний пункт, до якого прагне суб'єкт. Це означає, що ідея не є причиною існування речей, але основа, у якій виявляються істина та сутність речей, закони їх взаємодії.

Коли ідея зовсім не здійснює себе сама, не є свій власний виконавець у світі речей («вічна правда не є сила»), як вона впливає на світ речей і явищ? П. Юркевич пояснював: «Потік речей підлягає вимогам ідей унаслідок передвизначення творчої волі, яка поставляє цей світ, як «влада виконавча», тоді як ідеї є «влада законодавча»<sup>2</sup>. Інакше кажучи, світ, який без початку та кінця, підлягає нашому розуму як процес іманентного саморуху; отож сили природи зреалізують істини, що містяться в ідеях, безпосередньо пов'язаних з божественним інтелектом; через те матерія переходить у форму, можливість — у дійсність, витворюються іс-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 477.

<sup>2</sup> Там само. — С. 483.

тоти природи не за родовою, а за їх конкретною сутністю. Світ виявляється системою життєвих явищ, єдністю матеріального та ідеального, що знаходить свій відбиток в абсолюті. Отже, між світом належним і реальним стоїть творча воля Бога. На одкровення в Юркевича покладаються певні гносеологічні функції. «У істині, як перед спостерігачем з необхідністю постає світ видимий, так істоті розумній з необхідністю відкривається світ розуму: будь-який інший світ не був би одкровенням для нас, не був би пізнаний нами»<sup>1</sup>.

Найбільшою таємницею творіння Бога є людська істота, розумна, діяльна. Її світ складається з ноуменального, реального й феноменального, отож не вичерпується тим, що ми досягаємо. Межа розуму там, де починається конкретне й індивідуальне. Адже ідеї — це система загальних основ, з яких не можна вивести всієї конкретності одиничного, повноту індивідуального буття, всієї оригінальності існуючого. Дійсність не обіймається цілісно логічною схемою (ідеєю), оскільки той «початок», що покладає цю дійсність, є вже не «сутність», а «існуюче». Тому одкровення, яке дане нам у ідеях, не може ввести нас в таємницю індивідуального життя душі, а тим більше в таємницю надсущного, котре переводить те, що може бути (ідею), в те, що є (дійсність). Стає зрозуміло, що цілком пізнати царину ідей людським розумом неможливо, навіть якщо дотримуватися діалектичного методу. Єдність, всеповнота знань досяжна для божественного розуму.

Уже вчення про пізнання свідчить про рішуче неприйняття П. Юркевичем однобічного інтелектуалізму Нового часу, який убачав у мисленні головну силу духовної діяльності людини. Учення про ідею — це обмеження ролі розуму. П. Юркевич визнавав сферу «задушевного», яка міститься «позаду» мислення, тією глибиною, з якої виникає думка. «Серце» — це осереддя духовного та душевного життя, джерело розуміння добра, вкорінення якого в душі проливає світло на той бік світогляду, який ми відкриваємо засобами індукції, логічного мислення. Лише через пізнання ідеї добра стає зрозумілим процес здійснення ідеї, задуму тощо<sup>2</sup>.

Наголошуючи в теорії пізнання на винятковому значенні конкретного знання, яким є переважно і найперше знання серця, а

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Ідея // Юркевич П. Д. Вибране. — К.: Абрис, 1993 — С. 13.

<sup>2</sup> Див.: Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 489.

розум і мислення тільки є певне оформлення того, що зародилося в потаємних глибинах душі, позасвідомо, П. Д. Юркевич тим самим, гадаємо, актуалізував ще один чи не найсуттєвіший аспект предмета філософії — пошук істини добра, бо Добро є неодмінною основою дійсності. Поняття філософії як пізнання ідеї добра спричинилося до розв'язання проблем щодо сутності людини. Зазначимо, що антропологічна проблематика є центральна для П. Юркевича, так само, як і, наприклад, для Г. Сковороди, М. Гоголя та інших християнських мислителів, або сьогодні, скажімо, для екзистенціалістів, персоналістів. Він намагався краще пізнати внутрішній світ людини, висвітлити ті властивості, завдяки яким вона є вільною індивідуальністю, відповідальною істотою. Майже всі твори П. Юркевича пройняті думкою про людину, але, здається, найкраще з'ясування його науки про людину знаходимо в його чудовій статті «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого».

П. Юркевич відштовхувався від біблійного вчення про серце як осереддя життя людини<sup>1</sup> і робив спробу узгодити його з даними сучасної йому науки. Він переслідував мету — показати безпідставність матеріалістичної теорії про «механізм» людської душі, яка дає змогу розуміти лише свідомість, розум, уяву та інші аспекти людського буття, але не людину в її тілесній і духовній цілісності. Фізіологічні та психологічні теорії, на підвалинах яких з XVIII ст. ґрунтується матеріалістичне вчення про людину, також не здатні пояснити<sup>2</sup>, на думку П. Юркевича, ні свободної волі людини, ні моральної вартості її вчинків. Адже розглядають людину як родову істоту, ототожнюючи її із твариною, не вбачають принципової відмінності їх життя. Тварина живе як рід (порода), де дух не виявляє себе осібно, людина ж постає як особистість, тобто здатна переслідувати власну мету, знаходити своє задоволення в діях, відрізняти добро, зло тощо.

П. Юркевич заперечував механістичний матеріалізм через спробу редукувати життя людини до законів механіки й пояснити все «так же просто і зручно з механічних відносин матеріальних частин, як пояснює вона (пасивна матерія — *С. В.*) рух парової машини. Зачарована думка, що у випадку успіху цих пояснень ми могли б також управляти діями своїми й інших людей, як нині управляємо рухом машин, послуговує чи не самим задушевним

<sup>1</sup> Див.: Юркевич П. Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич П. Д. Вибране. — К.: Абрис, 1993 — С. 73—115.

<sup>2</sup> Див.: Юркевич П. Д. Язык физиологов и психологов // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 358—460.

спонуканням до матеріалістичних поглядів»<sup>1</sup>. П. Юркевич різко постає проти однобічності обґрунтувань психічних процесів фізіологічними, проти нехтування роллю ідеального (Чернишевський та ін.) у духовному житті. Ми можемо пізнавати цей світ, який належить нашій свідомості як система явищ, що не залежить від нашого духу, створена і складена не нами. Ми відтворюємо реальне визначення буття в ідеальних визначеннях мислення. Ця діяльність духу, що пізнає, була б ілюзією або щонайменше містила б у собі нездоланну суперечність, якби ідея, ідеали, ідеальні зв'язки, ідеальний порядок не входили в систему світу як умова його життя і розвитку<sup>2</sup>, зазначав мислитель. Лише у взаємодії з духовним матеріальне є тим, що ми сприймаємо як досвід.

П. Юркевич наголошував на зв'язку душі з мораллю, морального закону зі свободою. Воля та почуття не випадкові стани і явища мислення. Для морального буття людства має згубні наслідки обмеження душевного життя людини лише абстрактним мисленням. Деякі новітні напрями філософії, зазначав він, абсолютизуючи значення розумової діяльності, замінили «життєву заповідь любові», яка посідає найперше місце у душі людини, «абстрактним і холодним усвідомленням обов'язку». Зіставляючи етичні погляди Канта та Фіхте, український філософ розвивав думку, що духовність є і передумовою моральності, й її носієм. Однак здійснював він це вже з підстав релігійної традиції, а не раціоналістичної. Його цікавили передовсім «просвітлення розуму» через істини духу, дієвість моральної філософії в реальному житті. Він будував власну етичну концепцію — «філософію серця».

Серце як фізичний орган є осереддям людини, оскільки в ньому поєднані центральна нервова система і симпатична. Серце «повернуте» і до центру, і до периферії, є гарантом цілісності людини, а водночас і її індивідуальності, своєрідності її почуттів, думок, турбот, пристрастей тощо. Саме життя серця утворює «сутність» людини. Тому «не древо пізнання є древо життя». Розум є лише світлом, вершиною духовного життя, коріння якого міститься в серці. Абстрактне знання розуму, якщо воно має стати силою переконання, внутрішнім станом людини, мусить промовляти до глибин серця, йти від серця. Хоча П. Юркевич і не заперечував, що рух розуму — це така

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Материализм и задачи философии // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 196.

<sup>2</sup> Див.: Юркевич П. Д. Идея // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 15.

повільна хода, яку характеризує точність, виваженість, визначеність. Ці риси зовсім непритаманні стихійним, енергійним рухам серця. Як бачимо, П. Юркевич не намагався абсолютизувати значення серця, наполягав на користі своєрідного погодження, взаємодоповнювальності між найважливішими центрами душевного життя людини — «голова» і «серце». При цьому під серцем він розумів той орган, що в духовному житті людини репрезентує первісну силу душі.

Серце, на думку П. Юркевича, є і центром морального життя людини. Він твердив, що людина творить справи морально ціннісні тільки з вільного серця. А справи із послуху закону не мають жодної моральної цінності, а лише юридичну. Добро не творять із примусу, необхідності чи інтересу. Добрі вчинки слідує лише із мотивів чистого й вільного серця, з любові до добра. П. Юркевич осмислював Слово Боже як метафізичну основу любові до добра, як підвалину моральної свободи людини, бо воно навчає, що людина створена за образом Божим. Бог є любов, любить людину від початків, і через те людина в своїй діяльності повинна вподібнюватися Богові та його діянням. Спираючись на християнську традицію, П. Юркевич визначав помилки тих етичних теорій, які ототожнюють добре і розумне.

На думку філософа, легко бути розумним без переконання, а моральним без подвигу самозречення, героїзму, тобто лише знати правду, моральні норми і нічого не робити для обстоювання та здійснення цієї правди і норм. Дуже засмучувало П. Юркевича те, що для його сучасників правда, істина добра перестала бути особистим добром, скарбом, внутрішнім надбанням, настановою душі та серця, а стала лише абстрактною думкою. За абстрактну думку людина не може стати до боротьби з обставинами та з людьми. Тільки серцю можливий подвиг і самопожертва, дія, що має моральнісну цінність. Отож приписам розуму бракує сили, яка переводила б їх у дійсність, оскільки вони є лише можливість, що відкриває перспективу певних учинків. Метафора П. Юркевича про відношення полум'я й олії, що цим полум'ям горить, влучно відбиває значення розуму і серця в моральному бутті людини. Він писав: «Коли в серці зменшується олія любові, світильник згасає і моральні принципи та ідеї темніють, а потім зовсім зникають із свідомості»<sup>1</sup>. Розум править, керує, але серце

---

<sup>1</sup> Див.: *Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С 101.

породжує моральну чинність. Отак за допомогою концепту серця Юркевичу вдалося подолати етичний формалізм філософії Нового часу, зокрема Кантової.

Однак, критикуючи етичний формалізм, П. Юркевич не заперечував значущості морального закону. Він необхідний для життєдіяльності людини, оскільки може надати їй моральні орієнтири навіть тоді, коли в людському серці джерело моральності згасає, а вчинки не детерміновані мотивацією із серця, інакше кажучи, коли людина чинить добро не зі щирої душі, а із примусу, з необхідності. Тому філософія не може стояти осторонь процесів утворення загальних моральних законів з відповідними нормами та правилами. Шукаючи істину добра, філософії необхідно аналізувати моральні дії з метою залучення всієї дійсності людини до здійснення добра.

Таким чином, в етиці й антропології П. Юркевича піднесено індивідуальність людини, її моральна свобода, унікальність духовного життя та долі. Очевидно, що попри всі заперечення раціоналістичній традиції, йому все-таки вдалось адекватно сприйняти та засвоїти вчення Фіхте про самість, з якого слідувало зважати при вивченні духовного життя на ставлення людської індивідуальності до світу в собі та навколо себе, а також до світу над собою в їх цілісності. Хоча «Юркевич не залишив нам закінченої філософічної системи. [...] Але ті основи, які він розвинув, є дивним зразком чистої і прозорої філософічної думки. І якщо ідеї платонізму і теософії був здібний розвинути в такій саме позитивній, обґрунтованій і кришталіно-прозорій формі, то... наша сучасність багато втратила б від того, що спадщина Юркевича так і залишилась під спудом філософічної некультурності»<sup>1</sup>.

Філософія в Україні перебуває в пошуках свого «Я». Творчий доробок П. Юркевича та досвід боротьби проти насильства над філософією може стати в пригоді, адже наслідки «партійності» в науці радянського періоду ще не подолано. «В ім'я цієї свободи він вмів знаходити і в своїх противників позитивні і цінні сторони, але вимагав такого ж визнання свободи і для себе. Він ясно бачив і розумів сенс того історичного процесу, який відбувався на його очах, усвідомлював його значення для всього філософського розвитку, бачив, в якому напрямі повинна йти філософія далі, але не міг примиритися з тими прийомами «інквізиції» і результатами нетерпимості, які обмежували ту

---

<sup>1</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Нью-Йорк, 1991. — С. 144—145.

свободу, яку він захищав»<sup>1</sup>. Будемо сподіватися, що ідеї П. Юркевича заживуть справжнім життям на ниві українського духу та культури.

### Рекомендована література

1. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — 669 с.
2. *Юркевич П. Д.* Вибране. — К.: Абрис, 1993 — 416 с.
3. *Вільчинська С. В.* Антропологічні розвідки П. Юркевича та С. К'єркегора: аналогії і паралелі // *Філософська думка*. — 1999. — № 1—2. — С. 161—187.
4. *Горський В. С.* Філософія в українській культурі: (методологія та історія). — *Філософські нариси*. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — 236 с.
5. *Закидальський Т.* Поняття серця в українській філософській думці // *Філософська і соціологічна думка*. — 1991. — № 8. — С. 127—137.
6. *Зеньковский В. В.* П. Д. Юркевич // *История русской философии*: в 2-х т. — Л.: ЭГО, 1991. — Т. I. — Ч. 2. — С. 117—119.
7. Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. — К.: КМ Academia; ТОВ Університетське видавництво «Пульсари», 2000. — С. 150—181.
8. *Кузьміна С.* Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича. — К.: Центр практичної філософії, 2002. — С. 8—51.
9. *Соловьев В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича // *Юркевич П. Д.* Философские произведения: Приложения. — М.: Правда, 1990. — С. 552—577.
10. *Тихолаз А. Г., Запорожець М. О.* Історичні уроки однієї суперечки: П. Юркевич проти М. Чернишевського // *Філософська і соціологічна думка*. — 1992. — № 7. — С. 124—147.
11. *Пітч Р.* Найголовніші елементи філософії П. Д. Юркевича // *Філософська і соціологічна думка*. — 1992. — № 9. — С. 86—94.
12. Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст: зб. наук. праць — К.: КМ Academia, 1995 — 307 с.
13. *Чижевський Д.* Нариси з історії на Україні. — Нью-Йорк, 1991. — С. 136—155.
14. *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича: (К сорокалетию со дня смерти) // *Юркевич П. Д.* Философские произведения: приложение. — М.: Правда, 1990. — С. 578—637.
15. *Ярмусь С.* Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина. — Вінніпег, 1979. — 76 с.

---

<sup>1</sup> *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти) // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 579.

*Питання й завдання для самоперевірки  
та контролю засвоєння знань*

1. Чому дослідники творчості П. Юркевича вважають його «найзначнішим представником київської релігійно-філософської школи»?
2. Чи можна утверджувати, що філософія П. Юркевича є продовженням традиції кордоцентризму в українській філософській думці?
3. Назвіть основні праці П. Юркевича. Які періоди виокремлюють дослідники в його творчості?
4. Як філософ визначав предмет філософії та її основні завдання?
5. Яке значення для теорії пізнання П. Юркевича мають ідеї Платона та Канта?
6. На ґрунті творчої спадщини П. Юркевича обговоріть проблему взаємозв'язку філософії та науки.

Розділ 14  
ОЛЕКСАНДР ПОТЕБНЯ: ФІЛОСОФІЯ МОВИ

*Логіка викладу. Філософія слова та міфа. Язичництво і християнство, віра та знання. Мова як духовна самостійність народу. Денаціоналізація. Що таке націоналізм і національна ідея? Від національної ідеї до права народу на самостійне існування і розвиток.*

Зі стислого автобіографічного листа дізнаємося, що Олександр Потебня (1835—1891) народився на хуторі Манева Роменського повіту Полтавської губернії та походив зі шляхетного роду. На сьогодні це єдине надійне джерело, яке подає відомості про особисте життя видатного українського мовознавця, етнолога, літературознавця, філософа, професора Харківського університету, член-кореспондента Петербурзької академії наук. Тут автор стверджує своє українське (за тодішньою термінологією «малоросійське») походження. Уже в молодому віці О. Потебня відчув потяг до народного слова. Необхідно пізнати свою рідну мову, українську пісню, писав він в одному з листів до свого приятеля, — бо все пізнання національного живе в українській пісні та його мові.

Середина позаминулого століття в Україні позначена різким піднесенням національної свідомості й духом демократії. То був період, коли після тривалої перерви почали дбати про поповнення університетів новими викладацькими кадрами. О. Потебня був серед перших, кого в 1862 році направили з Харківського університету на навчання за кордон. Загальна ситуація в суспільстві стимулювала звернення до народних джерел, сприяла захопленню фольклором.

У філософії та мовознавстві був особливо відчутний вплив Заходу: поширення німецького ідеалізму, переклад творів Вільгельма фон Гумбольдта (1767—1835) — фундатора теоретичного мовознавства, з його інтересом до культури як органічної цілості, до «духу» народів, які діють в історії. Останній мав величезний вплив на Потебню. Саме в цей час зародилася специфічна синтетичність і філософічність наукового знання, основу якого становить «вивчення напрямів народного мислення, зумовлених мовою»<sup>1</sup>. Одним із фундаторів цього напрямку був Потебня. Його головними працями є — «О некоторых символах в славянской

---

<sup>1</sup> Потебня А. А. О национализме // Мысль и язык. — 3-е изд. — Харьков, 1913. — С. 223.

народной поэзии» (1860), «Мысль и язык» (1862), «Из записок по теории словесности» (1874) і посмертна публікація — «Язык и народность» (1895).

Свої наукові розвідки вчений розпочав з пошуку відповіді на питання, які були поставлені в німецькій філософії й мовознавстві, зокрема Гумбольдтом. Головне з них — питання про *відношення мови до мислення*, яке, своєю чергою, ставить інше — про походження мови, і навпаки — підводить до того, що спроба усвідомити початок людської мови неможлива без з'ясування значення слова для думки та ступеня його зв'язку з душевним життям загалом.

Передусім Потебня доводив хибність теорій як свідомо-умисного створення мови, так і її божественного походження. Хибність цих теорій полягає в абсолютному нерозумінні прогресу; для теорії умисного створення прогрес мови неможливий, оскільки він відбувається лише тоді, коли вже не потрібний; для теорії божественного походження прогрес повинен бути регресом, а історія мови має бути історією її падіння. Усі згадані теорії розглядають мову як готову річ і тому не дають розуміння того, звідки вона взялася. Звідси випливає ще одна помилка: що думка створює слово.

Потебня цілком поділяв думку Гумбольдта про те, що мова — це не мертвий витвір, а діяльність, тобто сам процес виробництва, де мова є вічно повторюване зусилля (робота) духу зробити членороздільний звук виявленням думки. Це, точніше, визначення не мови, а мовлення, як воно щоразу промовляється; але, власне кажучи, тільки сукупність таких актів мовлення є мовою. У власному розумінні мова полягає в самому акті свого дійсного прояву<sup>1</sup>. Мова є сутністю мислення, вона є мисленням, яке не копіює це буття, але, за висловом І. Канта, у «трансцендентному співвідношенні із цим буттям» творить своє власне буття. Вона — енергія, а не *ergon* (робота) і тому, стверджував Гумбольдт, «завдяки взаємозалежності думки і слова є очевидним, що мови не є засобами вже доведеної правди, але значно більше, — засобами ще попередньо не відомої правди. Їхня відмінність є різницею не звуків і знаків, а світобачення»<sup>2</sup>.

«Назвати мову роботою духу (отже, діяльністю), — писав Гумбольдт, — буде правильно ще й тому, що саме існування духу

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Мысль и язык // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 39.

<sup>2</sup> Цит. за: Фізер І. Теорія Потебні — дериват «берлінської школи»? (До сторіччя з дня смерті) // Слово і час. — 1991. — № 12. — С. 4.

можна собі уявити тільки в діяльності і як діяльність»<sup>1</sup>. Визначення мови як роботи духу ще залишає неясним відношення слова до думки. Ця неясність усувається положенням, що лежить в основі нового напрямку, даного мовознавству Гумбольдтом: «Мова є орган, що утворює думку»<sup>2</sup>. Думка, діяльність цілком внутрішня та суб'єктивна, у слові вона стає чимось зовнішнім і відчутним, стає об'єктом, зовнішнім предметом для самої себе, через слух уже як об'єкт повертається до свого джерела. При цьому думка не втрачає своєї суб'єктивності, тому «проголошене мною слово залишається моїм». Таким чином, уже при самому народженні слова в ньому виявляється протилежність об'єктивності й суб'єктивності, а з іншого боку — протилежність мовлення та розуміння.

Мова постає як необхідна передумова думки окремої людини навіть тоді, коли вона перебуває в повному відлюдді, оскільки поняття утворюються тільки через слово, а без поняття неможливе дійсне мислення. Однак відомо, що мова розвивається лише в суспільстві й не просто тому, що людина завжди є частиною цілого, до якого належить, а й тому, що вона розуміє саму себе, тільки випробувавши на інших зрозумілість своїх слів. Взаємозв'язок мовлення і розуміння поглиблює протилежність об'єктивності і суб'єктивності у цьому процесі: об'єктивність посилюється, коли той, хто говорить, чує з чужих вуст своє слово, а суб'єктивність при цьому не тільки не втрачається, а навпаки, підноситься, адже думка у слові перестає належати тільки одній особі, тут відбувається, так би мовити, розширення суб'єкта — моя думка стає надбанням інших. Якщо з боку протилежності мовлення й розуміння мова є посередником між людьми й сприяє досягненню істини в суто суб'єктивному колі людської думки, то водночас вона слугує середньою ланкою між світом предметів, що пізнаються, і тим, хто пізнає, і в цьому сенсі поєднує в собі об'єктивність і суб'єктивність.

Із зазначеного вище Потебня зробив фундаментальний висновок: «Мова — це засіб не стільки виражати готову істину, як відкривати, раніше невідому; стосовно того, хто пізнає, вона становить щось об'єктивне, а стосовно світу, що пізнаємо — суб'єктивне»<sup>3</sup>. Евристична функція мови полягає у тому, що вона є одним із наймогутніших засобів наближення думки до об'єктив-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Потебня А. А. Мысль и язык // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 39.

<sup>2</sup> Потебня А. А. Мысль и язык // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 39.

<sup>3</sup> Там само. — С. 42.

ності та досягнення істини. Об'єктивність (узгодження думки з її предметом) залишається постійною метою домагань людини, не тільки тому, що вона веде до пізнання світу, а й до пізнання самої себе. І те й інше перебуває у взаємозалежності.

Далі Потебня перейшов до вирішення питання про походження мови та її відношення до думки. Спираючись на Гумбольдта, він констатував безсумнівний зв'язок мови з думкою. Але якщо Гумбольдт стверджував тотожність (хай навіть і вищу) мови і духу і намагався вийти з кола: «без мови немає духу і, навпаки, без духу немає мови», то Потебня прямо вказував, що таке рішення заступає шлях будь-якому подальшому дослідженню, ототожнюючи питання про походження мови й духу. Потебня в цьому питанні пішов далі, він стверджував, що «царина мови далеко не збігається з цариною думки. В середині людського розвитку думка може бути пов'язана зі словом, але на початку вона, певно, ще не доросла до нього, а на вищому ступені абстрактності покидає його, як те, що не задовольняє її вимогам»<sup>1</sup>. Слово потрібне для перетворення нижчих форм думки у поняття й відповідно з'являється тоді, коли в душі вже є матеріали, які передбачені цим перетворенням. Мова є необхідне удосконалення (доповнення) мислення та природний розвиток здібностей, які властиві тільки людині. Отже, духу без мови не буває, бо витворюється він за допомогою мови, і саме вона є перша за часом подія.

Мова не є щось готове, говорив Гумбольдт, вона завжди перебуває у творенні, це відбувається так, що закони, за якими вона створюється, визначені, а обсяг і навіть рід творення залишаються невизначеними. На цій підставі Потебня доходив висновку, що закони душевної діяльності одні для всіх часів і народів, не в цих законах різниця між нами та первісними людьми, а в результатах їхніх дій, бо прогрес припускає двох виробників, із яких один, а саме закон душевної діяльності, постає величиною постійною, а другий — результати цієї діяльності — змінною<sup>2</sup>.

Таким чином, в історії мови, у психологічних спостереженнях сучасних нам процесів мовлення — ключ до того, як здійснювалися ці процеси на початку життя людства. Тому той порядок у науці, який обрав дослідник, передбачає повагу до народностей як необхідне і законне явище і не репрезентує їх як повтор, що обов'язково впливає з принципу логічної граматики. Потебня підводив нас до висновку, що для мовознавства думка про порів-

---

<sup>1</sup> Потебня А. А. Мысль и язык // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 51.

<sup>2</sup> Там само. — С. 53.

няння всіх мов є таке саме велике відкриття, як ідея людства — для історії. Перебіг історичного розвитку породжує думку про єдність людства. Ця думка не дається ні фізіологією, ні анатомією, ні будь-якою іншою наукою такою мірою, як мовознавством, і тим фактом, що кожна людина, як і я, бере участь у будівництві системи мов, як і я, прагне до однієї і тієї ж великої мети пізнання. Варварів і не-варварів немає, як немає для ботаніка бур'яну та корисних рослин<sup>1</sup>.

Розглядаючи мовну одиницю (слово) як акт думки, в якому мовна форма постає покликанням на значення, О. Потебня в праці «Мысль и язык» обґрунтовував вчення про внутрішню форму слова. «Внутрішня форма слова, — зазначав учений, — є відношення змісту думки до свідомості; вона показує, як уявляється людині її власна думка. Цим тільки можна пояснити, чому в одній і тій самій мові може бути багато слів на означення одного і того ж предмета і, навпаки, одне слово у цілковитій відповідності з вимогами мови, може означати різні предмети»<sup>2</sup>. Внутрішня суперечливість між такими чуттєвими образами та абстрактними значеннями визначає, на думку Потебні, генезу мовно-розумової діяльності.

Отже, внутрішня форма слова — це те центральне зображення, довкола якого гуртуються всі інші часткові зображення, які й дають нам повний образ певного явища. Саме у слові Потебня вирізняє, крім звукової зовнішньої форми та значення слова (комплекс прикмет названого явища), ще й внутрішню форму, тобто найближче етимологічне значення, яке репрезентує весь зміст слова.

Слово, узятє загалом як сукупність внутрішньої форми та звуку, — указував Потебня, — є насамперед засіб розуміти того, хто говорить, тобто, апперципувати зміст його думки. Апперцепція є участь відомої маси уявлень в утворенні нових думок. Інакше кажучи, апперцепція в слові постає як передумова самосвідомості. Думки того, хто говорить, і того, хто його розуміє, збігаються тільки у слові. У слові людина знаходить новий для себе зміст, не зовнішній і не чужий своїй душі. Через слово вона відкриває інше ество з такими ж потребами, як сама. Таким чином, слово є настільки засіб розуміти іншого, наскільки воно само є засобом розуміти себе. Тому воно стає посередником між людьми, уста-

---

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Психология поэтического и прозаического мышления // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 205.

<sup>2</sup> Потебня А. А. Мысль и язык // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 98.

новлюючи між ними розумний зв'язок. Сила людської думки виявляється не в тому, що слово викликає (збуджує) у свідомості попередні сприйняття (це можливо, як свідчив Потебня, і без слів), а в тому, як воно змушує людину користуватися скарбами минулого досвіду.

Слово однаковою мірою належить і мовцєві, і слухачєві, і значення його полягає не в тому, що воно має певний смисл для мовця, а в тому, що здатне мати смисл узагалі. Смисл узагалі — це, очевидно, певна об'єктивна основа, яка породила слово, що її означає.

Слово не є зовнішній додаток до готової вже в людській душі ідеї необхідності. Воно є засіб, що впливає з глибини людської природи створювати цю ідею, оскільки за допомогою слова відбувається розклад думки. У слові вперше людина усвідомлює свою думку, і в ньому ж передовсім бачить ту визначеність, яку потім переносить на світ. Думка, виплекана словом, починає стосуватися безпосередньо до самих понять і у них знаходить шукає значення. Одним твердженням можна висловити значення слова для думки: «Мова об'єктивує думку»<sup>1</sup>. Розгортаючи цю тезу, Потебня доводив, що наша думка за змістом є або образ, або поняття: третього, середнього між тим і тим, немає.

Наприклад, взаємовідношення поезії та науки склалися так, що поезія неодноразово у минулому слугувала джерелом знання, а воно, своєю чергою, жило нову поетичну творчість. І так буде доти, доки живуть люди. У науці відсутній образ і почуття можуть мати місце тільки як предмет дослідження. Єдиним, так би мовити, будівельним матеріалом науки є поняття, що витворене з об'єктивованих уже в слові ознак образу. Якщо мистецтво є процес об'єктивування первісних даних душевного життя, то наука є процес, об'єктивування мистецтва. Напочатку у слові й поезії було зосереджене все естетичне життя народу. Є підстави стверджувати, що всі різновиди мистецтва служили якщо не тільки, то переважно релігії. Як міфи вбирають у себе твердження науки, так і наука не виганяє ні поезії, ні віри, а існує разом, хоч і змагається з ними за свої межі.

Таким чином, слово може бути знаряддям, з одного боку, розкладу, а з іншого — *згущення думки*, тільки тому, що воно є уявлення, тобто не образ, а образ образу як стверджував Потебня. Якщо образ є акт свідомості, то уявлення є пізнання цієї свідомо-

---

<sup>1</sup> Потебня А. А. Из записок по теории словесности: Фрагменты // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 237.

сті. Оскільки проста свідомість є діяльністю, що не створена для нас, а відбувається в нас, зумовлена нашою сутністю, то свідомість становить або те, що ми називаємо самосвідомістю, або те, що кладе їй початок<sup>1</sup>.

Отже, робимо такий висновок: однією з фундаментальних ідей філософії слова Потебні є думка про те, що мова становить особливу форму людської діяльності. У праці «Мысль и язык» він розкривав евристичну функцію мови: «Мова є засіб не виражати готову думку, а створювати її ... вона не відображення світоспоглядання, що склалося, а діяльність, яка його складає»<sup>2</sup>. Щоб спіймати рух своєї душі, щоб осмислити свої зовнішні сприйняття, людина змушена кожне з них об'єктивувати у слові і слово це привести у зв'язок з іншими, тобто творити образ, розвивати науку, вірити, а отже, здійснювати рух душі, а не виконувати ритуал.

Інша плідна думка Потебні — про вплив мови на міфологічну свідомість. Міфологічне мислення відрізняється від наступних форм тим, що в ньому не відбулося, відокремлення образу предмета від самого предмета, об'єктивного від суб'єктивного, внутрішнього від зовнішнього. Міфологія, зауважує Потебня, є історія міфологічного світоспоглядання, в чому б воно не виявлялося: у слові й сказанні, чи в матеріальному пам'ятникові, звичай, обряді.

Міф для вченого — це насамперед *особливе слово*. Створення нового міфу відбувається в результаті подвійної процедури мислення: спочатку земні предмети та явища послужили відповіддю на питання про небесний устрій, і лише згодом виникає питання про самі земні об'єкти. Відповіддю на нього постає уявлення про небесний світ.

У своїх наукових дослідженнях Потебня, який не міг обійти положення німецького філолога М. Мюллера (1823—1900) про те, що «міфологія — хвороба мови», зазначав: «Міфологія є тільки фаза, причому неминуха, в розвитку мови». Цей стан мови «можна по правді назвати дитячою хворобою, яку рано чи пізно повинен подолати найміцніший організм... Це мова в стані самозабуття». При цьому Потебня особливо наголошував на тому, що Мюллер ніколи не говорив, що «вся міфологія є лише хворобливий процес мови». «Міфологія неминуха, доконечність міститься в самій мові, якщо в мові ми визнаємо форму думки. Словом, міфологія є тінь, яка падає від мови на думку, тінь, яка не зникає

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Мысль и язык // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 152—153.

<sup>2</sup> Там само. — С. 156.

доти, доки мова не зрівняється цілком з думкою, чого ніколи не може статися ... Міфологія у вищому сенсі слова є влада мови над думкою у найрізноманітніших сферах духовної діяльності»<sup>1</sup>.

У результаті наукового студіювання Потебня доходив висновку, що міфологічне мислення на певному шаблі розвитку — єдино можливе, необхідне, розумне; воно властиве не одному якомусь часові, а людям усіх часів, які стоять на певному шаблі розвитку думки; воно формальне, тобто не виключає жодного змісту: ні релігійного, ні філософського, ні наукового<sup>2</sup>.

Мова є головний і першообразний засіб міфічного мислення. Коли людина створює міф? Тоді, коли всі інші пояснення певних явищ для неї не існують. Коли міф може бути засвоєний народом? Тоді, коли заповнює відому прогалину в системі знань. Де є наукові дані, там немає місця для міфотворчості.

Теорія міфа Потебні є частиною загальної концепції мови та мислення. Міф — вихідний пункт, початок усієї подальшої еволюції духовності: міф → поезія → проза (наука). Тому в широкому сенсі міф цілковито належить поезії і будь-який поетичний твір є певною мірою відповіддю на відоме питання думки, є також додатком до раніше пізнаваного. Отже, міф складається з образу та значення, зв'язок між якими не обґрунтовують, як у науці, а сприймають і переживають, як таке *слово*, що не вимагає доказів. Міф як результат, як продукт, що містить у собі акт свідомості, відрізняється від нього вже тим, що відбувається цей акт у людині без її відома. Первісно міф є словесним твором, тобто за часом він завжди передує живописному або пластичному зображенню міфологічного образу. «Правда й те, — каже Потебня, — що не вся думка, доступна людині, висловлюється або може висловитися словом. Є цілі ділянки людського мислення, які стоять поза межами мови чи понад нею, як, наприклад, задум, план, ідея митця чи ремісника, які можуть бути виражені лише певним сполученням форм, кольорів, звуків. Але і ця ділянка — невиразима в мові, — підготовлюється мовою»<sup>3</sup>.

Вплив мови на міфічну свідомість стає особливо відчутним при перетині різних мовних і міфологічних систем, як це сталося під час «накладення» християнства на язичництво східних слов'ян. Звідси і постає питання про причини довговічності язич-

<sup>1</sup> Потебня А. А. Из записок по теории словесности: Фрагменты // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 251—252.

<sup>2</sup> Там само. — С. 260.

<sup>3</sup> Цит. за: Чехович К. Філософія мови у Олександра Потебні // Науковий збірник У.В.У. — Прага, 1930. — Т. 2. — С. 54.

ництва. Сама церква сприяла збереженню його, оскільки не завжди вдавалося знайти межу між язичництвом і християнством. Християнські свята не без старання церкви збігаються з язичницькими. Церкви зводились на місцях повалених ідолів, які народ зазвичай відвідував. Іноді самі стіни поганських храмів перетворювалися на церкви. Деякі звичаї і там, і там доволі схожі. Так, окроплення водою немовляти нагадує хрещення.

Християнство принесло тільки віру в єдиного Бога Христа, який постраждав за гріхи людства, і не дуже складне богослужіння. Але воно взагалі виключало природу, не давало пояснення багатьом її явищам. Християнство могло дещо обмежити, але не могло зовсім усунути тієї частини язичництва, яка звернена до природи. Єдинобожжя, відірване від свого коріння й перенесене на чужий ґрунт, говорив Потебня, не містить у собі знання природи. Перевага християнства перед язичництвом полягає в тому, що воно ставить Божество як кінцеву причину поза світом і дає можливість пояснити явища природи механічною взаємодією частин<sup>1</sup>. Язичницький пантеїзм східних слов'ян, навпаки, розміщував богів усередині природи, ближче до людини і тим змушував частіше шукати пояснення явищ у кінцевих причинах, у рішеннях Божества. «Язичництво є таке світоспоглядання, в якому кінцеві причини в більшій або меншій кількості розміщені в самому світі»<sup>2</sup>. Для єврейсько-християнського єдинобожжя світ за винятком душі людини — це матерія, яка належним чином упорядкована Божеством. Для язичницького багатобожжя світ — це саме Божество або сукупність божеств. Така перевага тільки полегшує пізнання природи, але не вміщує його в собі. Язичництво бере верх доти, доки єдинобожність змушена відповідати на будь-яке наукове питання: «Так хоче Бог». Отже, перемогу над язичництвом християнство могло здобути тільки за сприяння науки, яка вийшла з лона церкви.

Яке ж ставлення науки до християнства? Або, як ставив питання Потебня, що є віра та що є знання? Межа між знанням і вірою залежить від ступеня освіченості, тобто від того, як далеко може зайти наша думка й не загубитись у невизначеному горизонті. Тому весь зміст думки вичерпується тим, що ми знаємо, і тим, у що ми віримо. Проблема знання та віри залежить від розв'язання іншої: чи має які-небудь особливі засоби наша думка

---

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Из записок по теории словесности: Фрагменты // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 277.

<sup>2</sup> Там само. — С. 282.

для засвоєння предметів віри? Якщо ж думка, що вірує, і думка, яка пізнає ті самі засоби, якщо знання і віра збудовані з одного й того ж самого матеріалу, то різниця між ними полягає тільки в їх ступені. Віра стає неправдою та нісенітницею, коли силкується зберегти панування там, де може дати відповідь знання. Всюди вихідним пунктом є певні знання і кінцевою метою — знання. Віра потрібна для розуміння і сама до певної міри є розумінням. Але є і суттєва різниця між знанням і вірою. Знання — це «те пізнане нами, що не змінюється в наших очах при подальших відкриттях, і, навпаки, все мінливе в нашій думці є віра»<sup>1</sup>. Межа між знанням і вірою стає все чіткішою з накопиченням у науці незаперечних фактів. Але чи можна з цього робити висновок, що настане час, коли віра зовсім буде замінена наукою? Близькі до віри наукові здогадки і припущення завжди матимуть місце, тому ми не можемо уявити собі часу, який так збіднів би завданнями, що тоді не було б чого робити. Ще важче собі уявити наукову споруду, яка була б завершена раз і назавжди. Якщо віра в Бога перестане задовольняти думку, цей верховний початок заміниться іншим, так само тимчасовим.

Досліджуючи філософську концепцію Потебні, науковці рідко звертають увагу на те, що, крім категорій «мова» і «мислення», для нього першорядне значення мають і такі, як «народ», «народність», «національний» і «націоналізм». Народ творить мову. Мова народжує народний дух, народний дух → національну ідею, національна ідея → національне хотіння, національне хотіння → національну волю та дію. Сама народна стихія стає готовим матеріалом цього процесу. Мова — не тільки одна зі стихій народності, а й її найдосконаліше єство. Тому сформульована ученим проблема «мова і народ» має виняткове значення для розвою української державності як єдиної підвалини в здійсненні національної ідеї.

Слово «народ» перейшло від абстрактного значення народження до збірного значення чисельності людей. Що таке народ? Найкоротша відповідь, і вона буде правильна: народ — це мова, а мова є домівкою буття народу<sup>2</sup>. Народ є те, чим він відрізняється від іншого. Але чому ж конкретну сукупність населення ми вважаємо народом?

Поняття «народ» О. Потебня пов'язував не з державною приналежністю чи державною незалежністю, а з певним вищим са-

---

<sup>1</sup> Потебня А. А. Из записок по теории словесности: Фрагменты // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 280.

<sup>2</sup> Див.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 314.

мостійним національним і культурним життям. Не за єдністю походження і не за зовнішньою схожістю типів, наголошував він, ми називаємо народ народом. Народна єдність, вочевидь, визначається не географічною єдністю території, не державною чи релігійною єдністю, не схожістю зовнішнього способу життя, їжі, одягу, характеру осель, побуту та звичаїв, не ступенем економічного, юридичного, наукового й художнього розвитку. Найкращим доведенням цього може бути покликання на відсутність усіх цих єдностей у будь-якого з великих народів. Якщо це так, то єдиною ознакою, за якою ми визначаємо народ, і водночас єдиною, нічим не замінною ознакою та обов'язковою умовою існування народу є єдність мови, або мовна єдність.

Мову можна розглядати як зміст лише щодо абстрактної думки, але вона є формою того, що нею може бути позначене. Сама по собі вона утримує лише уявлення, тобто натяки на думку, її символи, вихідні пункти, а не її зміст. Вона є знаряддя національної свідомості й елементарної думки і як знаряддя зумовлює способи розумової роботи, а також, до певної міри, її досконалість. Здебільшого ми лише *apriori* припускаємо залежність розумової продуктивності від мови, але не можемо її «піймати». Тому народність, стверджував Потебня, тобто те, що робить певний народ народом, полягає не в тому, що висловлюється, а в тому, як висловлюється<sup>1</sup>.

Народна єдність є великим історичним рушієм, оскільки слугує засобом утворення єдності інших зв'язків між членами одного й того самого народу: єдність віри, освіченості тощо. Національна специфіка або народність є стимулом, який діє з появою людського суспільства, причому незалежно від того, усвідомлюються чи ні особливості, що її розмежовують. Потебня вчив, що людині для досягнення незліченної кількості цілей достатньо тільки відчувати себе частиною свого народу і користуватися цим.

Поняття «нація» Потебня аналізує з двох боків: а) як зовнішні прояви нації і б) як «містичне ядро нації». Зовнішніми атрибутами нації є: спільна мова, спільна територія, спільність історико-культурних переживань, бажань і мрій. Аналіз свідчить, що це не вичерпує основного змісту поняття «нація», не розгадує самої сутності національної своєрідності, не дає відповіді на ті невидимі сили, ті невидимі підвалини, на яких виростають різні зовнішні прояви національного життя. Ядро нації — це щось

---

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. О национализме // Мысль и язык. 3-е изд. — Харьков, 1913. — С. 222.

об'єктивно дане, що живе в підсвідомих глибинах етносу, а його розвиток — це вже завдання свідомих зусиль окремих осіб. Через активні зусилля воно виходить на поверхню і може стати керманічем усіх національних змагань у різних ділянках життя. Ті, що від цього ядра відпадають, і ті, що з іншої національності до нього пристають, творять лише побічне й другорядне явище в житті нації, стримуючи або прискорюючи її розвиток. Об'єктивна національна своєрідність народу може вийти з темних глибин підсвідомих бажань і мрій і стати на шлях свідомих зусиль народної волі у формі пізнання власної національної своєрідності, у формі ясної культурної та політичної програми.

Потебня підкреслював, що духовний розвиток людини нерозривно пов'язаний із розвитком її мовних здібностей, причому в кожному віці можна визначити своєрідні вимоги, занедбувати які означає грішити проти гігієни духу й тіла, а коли це робиться з широким розмахом (під виглядом, наприклад, інтернаціоналізації) — призводить до повільної деградації цілої нації.

Коли б мови були тільки засобами для означення готової вже думки, що утворилася поза ними, як про це думали колись, то їх відмінності щодо думки можна було б порівняти хіба що з відмінностями почерків і шрифтів однієї й тієї самої азбуки: нам було б однаково, яким почерком написана та надрукована книга, аби можна було розібрати, *так само було б байдуже для думки, якою мовою її висловлювати*<sup>1</sup>. Великою помилкою буде вважати, що різниця між мовами — лише у звичці, позбавлена глибоких підстав. У такому разі люди почали б міняти мови так легко, як міняють сьогодні квартири й одяг. Мови тільки тому слугують за позначення думки, що вони є засобами перетворення первісних домовних елементів думки і тому можуть бути названі засобами її створення. Мови, зазначав О. Потебня, відмінні не тільки ступенем своєї зручності для думки, але і якісно, тобто так, що дві мови, які порівнюються, можуть мати однаковий ступінь досконалості за глибокої відмінності своєї будови.

Розглядаючи мови як глибоко відмінні системи прийомів мислення, Потебня застерігав нас, що пропонована в майбутньому заміна різних мов однією загальнолюдською призведе лише до зниження рівня думки. Якщо доступна для людини істина є лише стремління, то зведення різних напрямів стремління до одного не є виграшем ... Мову можна порівняти із зором. Подібно до того,

---

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 258.

як найменша заміна в будові ока та діяльності зорових нервів неминуче дає інші сприйняття й цим впливає на все світобачення людини, так кожна дрібниця в устрої мови повинна давати без нашого відома свої особливі комбінації елементів думки. Вплив будь-якої дрібниці мови на думку в своєму роді єдиний і нічим не замінний ... Люди зазвичай добровільно не відмовляються від своєї мови, до речі, через позасвідомий страх перед спустошенням свідомості<sup>1</sup>. Отже, мова — це не лише дана система засобів пізнання. Вона так само, як і пізнання, не відокремлена від інших сторін людського життя. Те, що пізнаємо, впливає на нас естетично й морально. Мова — це рівночасно шлях витворення естетичних і моральних ідеалів<sup>2</sup>.

Нормальний розвиток мови як одного з найголовніших елементів національності — одна з основних передумов здорового розвитку цілої нації. Мова є своєрідним синтезом усього національного світу, фокусом його бачення. Мова оживляє світ, концентрує енергію світу. І тому розслаблення чи активізація національного організму відбувається через мову, яку П. Мовчан порівнює з «п'ятою ефірною стихією світу»<sup>3</sup>.

Ті нації, які втрачають рідну мову й приймають чужу, не мають духовної самостійності, цієї необхідної умови духовного й матеріального поступу загалом. Такі нації не мають душевної бадьорості, виявляють апатію та млявість, вони не нездатні обстоювати своє право на розвиток і тому самим процесом життя приречені на смерть. Тоді нація перетворюється на населення регіонів або електорат зі своїми специфічними проблемами та інтесами.

Якщо вплив у спілкуванні однієї особистості на іншу полягає не у витісненні цієї останньої, а в спонуканні її до нової плідної діяльності, адже «за допомогою слова, — зазначав Потебня, — неможливо передати іншому своєї думки, а можна тільки пробудити в ньому його власну»<sup>4</sup>, тоді спілкування народів припускає не асиміляцію, а лише взаємне пристосування. Його Потебня порівнює з тим «заохоченням», яке виникає між квітами, що живлять комах, і комахами, які їх запилюють.

Що ж тоді є денационалізація? Мова — це не тільки одна зі стихій народності, а й найдосконаліша її подоба, і тому різні об-

---

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 259.

<sup>2</sup> Там само. — С. 256.

<sup>3</sup> Див.: Мовчан П. Світло слова // Радянське літературознавство. — 1989. — № 10. — С. 3.

<sup>4</sup> Потебня А. А. Мысль и язык // Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — С. 167.

меження прав мови призводять до того, що вона згасає, зсовується на нижчу сходинку, стаючи непридатною для вищих культурних цілей. Учений рішуче протестував проти Емського указу (1876), внаслідок якого українська мова, отже, і українська нація, опинилась під тягарем смертного присуду. Денаціоналізація, писав Потебня, полягає в такій зміні народного життя, коли традиція народу, закладена передусім у мові, переривається або послаблюється до такого рівня, що постає лише другорядним чинником перетворення<sup>1</sup>.

Цілковита денаціоналізація може бути тільки в житті окремих осіб, яких ще немовлятами перенесли в середовище іншого народу. Стосовно цілих народів, які складаються з осіб різного віку, це неможливо. Зазвичай денаціоналізація постає як «ослаблення традицій між дорослими і підростаючим поколінням, тобто відлученням його від впливу родини»<sup>2</sup>. Тут йдеться лише про мовну денаціоналізацію. Денаціоналізація цілого загалу завжди є поверхневою, тобто на рівні слова, а не духу, на рівні мови, а не колективної ментальності як своєрідної біологічно зумовленої константи (Ж. Лефевр). Навіть якщо втрата рідної мови окремим індивідом відбулася нібито «природно» (нагадаємо: «добровільно не відмовляються від своєї мови») і непомітно для себе, він мусить знати, що, перейшовши у сферу іншої мови, він навряд чи так само успішно перейшов у сферу іншої національної психології, іншого національного мислення, іншого світобачення, національного характеру та культури.

Пізнавальна орієнтація або світогляд, що формується на підставі аналізу мови, свідчить про те, що для денаціоналізованого народу цілком «природно» витворюються погані умови існування як наслідок розумової підлеглості, яка буде тим значнішою, чим менше пригноблений народ готовий до засвоєння мови гнобителів. За такого надлому на місці витіснених форм свідомості доконечно постане відраз пустки й займатиме це місце так довго, доки мова, що витісняє, не стане «своєю», і не пристосується до нового народу.

Чуже, не рідне слово спотворюється, оскільки витісняється не дух, а слово. Слово переможців у чужому етнічному організмі стає кволим, воно нездатне бути носієм енергії, адже в мові відбувається, як стверджує Г. Гачев, переплетення Космосу і Ло-

---

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 207.

<sup>2</sup> Там само. — С. 256.

госу, — де звуки матеріальні, а смисли — духовні. Російська «звезда» і українська «зірка» — це не те саме, оскільки зірка це є зір, і зрак, і жар, і зримо, як не одне й те саме — «уголек» і «жарина», перше — усе, що залишилося від вогню, друге — те, що буває причиною вогню. Очевидно, що тут зі слів вивітрилась їх душа, їх космічна енергія. Перекладені слова завжди брешуть, а тексти — тільки тоді, коли перекладач кепський (Г. Вайнріх).

Ще Гумбольдт зазначав, що жодний народ не міг би оживити й запліднити своїм духом чужої мови, не перетворюючи її одночасно на іншу. Іншими словами пояснював цю думку Олександр Потебня: народність, проковтувана другою, після безмірної затрати своїх сил, усе ж зрештою призводить цю другу до розпаду. Російська літературна мова, зазначав учений, може зберігати свою релятивну єдність лише доти, доки вона є органом незначної меншості. Стаючи справді загальноросійською, вона рівночасно розпалася б на діалекти<sup>1</sup>. Тому численне «російськомовне населення» на колишніх просторах не може бути інобуттям «живого великорусского языка», а лише знаряддям для просування так званого «русского мира». Можна стверджувати, що за недовгий лінгвістичний відтинок часу відбулося спрощення насамперед російської мови, — її спотворення, уніфікація, домінування негативного словника над позитивним, кострубатого над вишуканим, хамовитого над дотепним. Уже тоді був створений спільний для всіх країн і спрощений для вжитку номенклатури словник російської мови, щось на кшталт «новояза» Дж. Оруелла, що з року в рік не розширювався, а скорочувався. Ось така плата за «перемогу». Потебня також ставив під сумнів ідею про майбутнє безнаціональне суспільство, так би мовити, у всесвітньому масштабі: «Якби об'єднання людства за мовою і взагалі за народністю і стало можливим, то воно обернулося б загибеллю для людської думки, як заміна багатьох почуттів одним»<sup>2</sup>.

Отже, денационалізація несе із собою погане виховання, моральну хворобу. Вона прирікає народ на неповне користування готовими засобами виховання, засвоєння та впливу, на ослаблення енергії думки, на гидоту порожнечі на місці витіснених, але нічим не заміщених форм свідомості; на ослаблення зв'язку підростаючих поколінь з дорослими, який заступається слабким зв'язком з чужими; на дезорганізацію суспільства, аморальність, зви-

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Рецензия на сборник «Народные песни Галицкой и Угорский Руси, собранные Я. Ф. Головацким»: Фрагменты // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 227.

<sup>2</sup> Там само. — С. 229.

родніння. Навіть коли гнобителі дуже близькі до гноблених і останніх не позбавляють силою майна та не обертають у рабство в брутальних формах, усе ж денаціоналізація призводить до економічної й розумової залежності і стає джерелом страждань<sup>1</sup>.

Тісний зв'язок мови з душевним життям людини змушував ученого замислитися над значенням рідної мови для розвитку одиниць і цілого народу, а далі — над значенням *багатомовності* та впливом чужомовної школи.

Денаціоналізації найбільше «сприяє» те, що підростаючому поколінню замість родинного виховання підсовують кращий з виховних сурогатів — школу. Особливо, якщо це іншомовна школа. Бо чужомовна школа зі свідомості учнів готує рід палімпсеста, причому, як говорив Потебня, її учні за однакових інших умов залишаються позаду тих, кому в школі не треба забувати попереднє, а лише вчитись, тобто прикладати шкільні додатки до поза- і передшкільних його запасів. Це породжує зневагу, яка випливає з позірнього уявлення, що у школі йому судилося пасти задніх. Такою є доля зденаціоналізованого народу, для якого вже сама умова і моральна підлеглість витворює цілу низку непридатних умов існування.

Аналізуючи питання, чи добре вчити дітей змалку чужій мові, Потебня доходить висновку, що це для загального розвитку надзвичайно шкідливо: «Знання двох мов у ранньому віці — це не є опанування двох систем висловлювання одного і того самого кола думок, лише роздвоєння цього кола, що стає на заваді формування одноцільного світогляду та перешкоджає науковій абстракції»<sup>2</sup>.

Дитина, що каже батькам і гувернантці *«du pain»* і (нишком) *«хлібця»* прислужі, має два різних поняття про хліб. Приклад Пушкіна, Тютчева та інших, які в ранньому віці розмовляли кількома мовами, не є винятком. Тютчев, який складав вірші лише російською мовою, а листи й статті писав лише французькою, був для Потебні найкращим прикладом того, як вживання тієї чи іншої мови надає самій думці певний напрям, або навпаки, вчуваючи відповідний напрям, людина переходить на ту чи ту мову. Він, продовжував Потебня, зробив би більше, якби, маючи цей талант, з такою самою працею опанував тільки одну мову, а інші

---

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Рецензия на сборник «Народные песни Галицкой и Угорский Руси, собранные Я. Ф. Головацким»: Фрагменты // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 231.

<sup>2</sup> Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 263.

знав лише по-вченому настільки, наскільки це треба для розбудження і нуртування думки, що йде колією рідної мови<sup>1</sup>.

Палке прагнення дворян навчати своїх дітей іноземних мов викликає засудження не саме по собі, а своїми негідними мотивами. Вони дивляться на знання іноземних мов як на засіб піднятися над посполитими та засіб взаємин з іноземцями. У цих взаєминах вони не шукають повагу іноземців, а намагаються говорити, по-їхньому. У мові вбачають тільки звук, а не думку, а тому заради чистоти вимови починають вивчати іноземну мову майже з пелюшок. Як на підтвердження загального правила про шкідливість багатомовності в дитячому віці, Потебня вказував на велику кількість тупоумних серед дворянських дітей, яких уже змалку приневолювали вивчати кілька мов, роблячи з них «живі пам'ятники безглузда і душевного рабства родичів».

Потебня дійшов висновку, що *двомовність* гальмує поступ дитини в шкільній науці, оскільки здорове засвоєння чужих мов повинне впливати з потреб практичних (наприклад, торговельні відносини) або з потреб поширення меж застосування думки. Таких цілей у ранньому віці немає, і тоді чуже слово, яке здобуває собі місце поміж рідних, не додає нічого до знання, а, подібно до чужого тіла в організмі, існує та пеє його діяльність.

Останнім часом у центрі уваги соціолінгвістів гостро постала проблема *білінгвізму*. Білінгвізм в Україні? Це досягнення, цим можна пишатися? Чи це свідомо підміна понять, коли етнічну маргінальну диглосію називають білінгвізмом. Етнічний маргінал завжди стоїть на межі двох культур і не сприймається жодною з них як повноцінний учасник. Зовнішнім проявом українського маргіналізму є диглосія, якою підміняється білінгвізм. Обидва терміни є дефініціями двомовності, але різниця полягає в тому, що *диглосія* — це вживання тієї чи іншої мови залежно від певної ситуації в середовищі. Коли, наприклад, у сфері публічної життєдіяльності людина перебуває під тиском очікувань середовища, тоді мова спілкування обирається відповідно до панівних цінностей і стандартів мовленнєвої поведінки, а не індивідуального вибору людини. Унаслідок жорсткої конкуренції з іншою мовою диглосія сьогодні вже соціальний фактор, а точніше, — мовна шизофренія<sup>2</sup>, особливо на телебаченні, коли футбольний матч одночасно коментують різними мовами.

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 267.

<sup>2</sup> Шизофренія — від грец. *schizo* — розсікаю + *phren* — серце, душу, розум тощо.

Отже, ефект диглосії спрацьовує в умовах, за яких домінантним є очікування саме російськомовної поведінки. Утім, той факт, що людина певною мірою соромиться вживати свою рідну мову, свідчить про наявність комплексу меншовартості — ще однієї ознаки культурного маргінала.

Питання про багатомовність — це питання про гігієну думки, тому мати повинна з дитиною багато говорити рідною мовою. Це, як зазначав Потебня, буде найліпша підготовка до життя, найраціональніша підготовка мислителя, вченого чи практичного діяча. Розумовий розвій неможливий без розвитку мови. Ступінь опанування мовою є показником, хоч і не найважливішим, розумового розвитку і дітей, і дорослих. Чим швидше ми думаємо (тобто, говоримо із собою), тим ширші кола можемо обіймати думкою. А тепер подумаймо: наскільки нерозумним буде той, хто, бажаючи з дитини зробити віртуоза, учитиме її грати на п'яти інструментах одночасно? Різні мови — це різні інструменти. Такі міркування висловлював О. Потебня про двомовність, вплив якої, на думку вченого, на широкі маси населення і майже на весь загаль так само несприятливий<sup>1</sup>.

Тепер ми перейдемо до аналізу таких понять, як «націоналізм» і «національна ідея». Поняття «*націоналізм*» у власному розумінні створене для визначення такого світогляду, який національну розмаїтість людства вважає за щось цілком природне і корисне для розвитку культури. Воно походить від поняття «нація», яке сьогодні вживаємо виключно для сфери політичних змагань, опертих на примат національних інтересів.

Націоналістів, тобто свідомих провідників, теоретиків та організаторів життя цілої нації, Потебня поділяв на два роди: одних (А) він називає проковтуючими, а інших (Б) — проковтуваними. Моральності, правда, більше на боці останніх, про першу (себто групу гнобителів, додав Потебня) можна з переважним правом сказати: «Може ти, москалю, і добрий чоловік, та шинелія (*respective* — теорія) твоя злодій»<sup>2</sup>. А докоряють Б — провідникам нижчих класів, — буцімто вони хочуть отупити простий народ, усуваючи його від користування мовою панівних класів. А докоряють Б тим, що віддають перевагу «провінційному жаргону», а не мові освічених, панівних класів і тим нібито звужують кругозір, думки народу.

---

<sup>1</sup> Див.: Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 267.

<sup>2</sup> Потебня А. А. Рецензия на сборник «Народные песни Галицкой и Угорский Руси, собранные Я. Ф. Головацким»: Фрагменты // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 230.

Нас звинувачують у намаганні «нав'язати суспільству смертельно небезпечну для нього ідею національної винятковості», у «проповіді зверхності національних інтересів над класовими», у «штучному звеличенні своєї нації, протиставленні її іншим». Насправді це лише усвідомлення своєї власної національної своєрідності, свідоме змагання в усіх ділянках життя й невизнання «своєї тотожності з оточуючою нас Москвою» (Потебня). Нам довго втовмачували, що будь-який націоналізм є антиподом інтернаціоналізму. Потебня це заперечував. «Послідовний націоналізм є інтернаціоналізм»<sup>1</sup>. Ось його формула, яка є квінтесенцією національних відносин. Це є формула необхідності розвитку національних своєрідностей не тільки для добра окремих націй, а й добра всього людства, оскільки «послідовний націоналізм не хоче влади, підтримуваної насильством і тому не має зацікавленості в збереженні невігластва й убогства, у недопущенні людей до джерел знань. Він хоче зберігати основну педагогічну засаду: не ігнорувати наявних засобів учнів, а користуватися цими засобами і розвивати їх»<sup>2</sup>.

Недугою нашої нації Потебня називав *брак національної ідеї* в самих українців, брак свідомої праці тих людей, які себе називають українцями. Це — внутрішня причина безсилля та непродуктивності цілої нації, що є не менш небезпечним для її подальшого існування, ніж тиск денаціоналізації ззовні. В національній ідеї Потебня вбачає ту силу, яка може підняти Україну з руїни та вивести на шлях нового життя. Тому він відверто говорив, що «ідея національності завжди є рід месіанізму»<sup>3</sup>.

Від національної ідеї О. Потебня йшов далі, він висував «право національних культур, тобто право народів на самостійне співіснування і розвиток»<sup>4</sup>. Це вже ідея суверенності, адже тільки народ може бути сувереном, тобто носієм невід'ємних прав. Учений застерігав від небезпеки того, що ми, шукаючи свою національну окремішність, будемо знаходити не те, що є, а те, чого собі бажаємо.

Національна ідея прагне до самореалізації, а відтак — веде до національного відродження. Процес національного відродження — це, власне, пробудження в членів певної нації тих психологічних

---

<sup>1</sup> Потебня А. А. Рецензия на сборник «Народные песни Галицкой и Угорский Руси, собранные Я. Ф. Головацким»: Фрагменты // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 229.

<sup>2</sup> Там само. — С. 231.

<sup>3</sup> Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 274.

<sup>4</sup> Там само. — С. 279.

сил, які можна назвати свідомим національним прагненням. Це — непохитне прагнення, що виростає з усебічного й глибокого усвідомлення своєї національної відмінності та пов'язаної з цим сильною віри у власну (хоча б лише потенціальну) рівноцінність. Плекання національної ідеї зусиллями одиниць, зрештою, приводить цілу націю до консолідації її внутрішніх сил, пробуджує волю, скеровує дії. Могутність цілої нації може постати як результат зусиль окремих одиниць. Олександр Потебня добре бачив, у якій сфері людської душі закладені потенційні можливості розв'язання таких питань, як право народів на самостійне співіснування та розвиток. Він вірив, що народ, як і його мова, живе. Живе і тим самим не дає трактувати себе як «етнографічний матеріал», що його із Заходу прагнуть переробити на поляків, а зі Сходу — на малоросів.

### *Рекомендована література*

1. *Потебня А. А.* Слово и миф. — М.: Правда, 1989. — 622 с.
2. *Потебня А. А.* Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 252—285.
3. *Потебня А. А.* О национализме // Язык и мысль. — 3-е изд. — Харьков, 1913. — С. 221—225.
4. *Вільчинський Ю. М.* Олександр Потебня як філософ. — Львів, Львів. ун-т, 1995. — 128 с.
5. *Франчук В. Ю.* Змагання учня з учителем: про «Відповідь» Потебні Лавровському // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 2. — С. 86—89.
6. *Фізер І.* Теорія Потебні — дериват «берлінської школи»? // Слово і час. — 1991. — № 12. — С. 3—8.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Хто з німецьких мислителів XVIII—XIX ст. мав вирішальний вплив на творчість О. Потебні?
2. Покажіть взаємозв'язок мови і мислення в концепції О. Потебні.
3. Що таке «внутрішня форма слова»?
4. Що писав О. Потебня про евристичну функцію мови?
5. Що таке «нація», «націоналізм», «національна ідея» з погляду О. Потебні?
6. У чому, на Вашу гадку, полягає небезпека денаціоналізації?

Розділ 15  
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ  
МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА: ІСТОРІЯ ТА СЬОГОДЕННЯ

*Логіка викладу. Ідея поступу. Русофілство та безбожництво. Чи можлива національна автономія без державної відрубності? Банкрутство «общерусизму на українському ґрунті». За походженням українець, а за національністю росіянин. Від романтичної позиції кирило-мефодіївців до філософії позитивізму. Пошуки всесвітньої правди.*

Атмосфера, в якій народився та виховувався Михайло Драгоманов (1841—1895), була українська, але значною мірою його оточувала помосковлена інтелігенція Лівобережної України. Це було середовище, в якому давня козацька традиція «зрослася» з ліберальними ідеями Західної Європи. Був там і французький республікалізм, з його розподілом влади, були залишки козацького автономізму з нехиттю до московської централізації. Найменше в тій сфері було українського націоналізму, цебто політичних змагань, опертих на примат національних інтересів і скерованих на національну ідею.

По закінченню Київського університету в 1863 році М. Драгоманов з 1864 року працював при ньому як приват-доцент, а з 1873 — як штатний доцент на кафедрі античної історії. Водночас Драгоманов був поряд з В. Антоновичем, лідером київської Громади (згодом названої «Старою») і брав активну участь в її діяльності. Під впливом Драгоманова гурт студентської молоді у Львові, що єднався біля московського часопису «Друг» у 1875—1876-х роках перейшов на український національний та демократичний ґрунт. Серед російського громадянства Драгоманов звернув на себе увагу журнальними статтями у «Вестнику Европы», що з'ясовували ставлення українства до внутрішньої та зовнішньої політики Російської імперії.

Через цю діяльність Драгоманов став однією з перших жертв хвилі репресій проти українського руху, що знайшла завершення в Емському указі (1876). За особистим наказом Олександра II в 1875 році М. Драгоманова звільнили з Київського університету, і він був змушений емігрувати. Оселившись у 1876 році в Женеві, він почав видавати збірник «Громада» (з 1878 по 1882 рік вийшло п'ять томів). Це був перший модерний український суспільно-політичний журнал, а ще й серії різних позацензурних брошур і книг українською, російською і західноєвропейськими мовами, ці останні мали на меті інформувати європейську громадськість про

українську проблему. Найближчими співробітниками Драгоманова були С. Подолинський та М. Павлик. «Женевський гурток» Драгоманова став першим зародком українського соціалістичного руху.

З 1886 року між Драгомановим і Старою громадою, що відмовилася від подальшого фінансування його діяльності, стався розрив. У цьому поступовому наростанні ізоляції Драгоманов дедалі більше відмежовувався від російського революційного світу, викриваючи шовіністично-великодержавні та диктаторсько-макіавеллістичні нахили цього середовища. Через матеріальну скруту, що стала наслідком цього, Драгоманов у 1889 році прийняв запрошення обійняти посаду професора новозаснованої Вищої школи (згодом університету) в Софії. Помер Михайло Драгоманов у Софії в 1895 році й був похований на католицькому кладовищі.

Ця історична постать є однією з найсуперечливіших в інтелектуальній історії нашого народу: для одних він взірць усякої досконалості, для інших — символ духовної руїни; для одних він «ідеолог Вільної України», для інших — ідеолог українського соціалізму; для одних — «визначний учений і вільнодумний поступовець», «великий європеєць» і «Розум України», для інших — отрута «для всякої живої думки і живого почуття, і відважного чину»; для одних Драгоманов — український соціаліст-федераліст, для інших — «національна небезпечність» України.

В основі світогляду М. Драгоманова лежить ідея поступу, яку він уважав найвищим здобутком європейської науки. У своєму творі «Шевченко, українофіли й соціалізм» Драгоманов чітко показував, погляди яких саме представників європейської науки він прийняв за свої. Це Сен-Сімон, Прудон, Конт — творець позитивізму, а далі Л. Фейєрбах, це імена тих, кого сам Драгоманов вважає своїми духовними провідниками. Всі вони разом із всесвітньою історією ведуть, на думку Драгоманова, до висновку про «безупинний поступ громадський». Отже, він був палким прихильником такого світогляду, який керує всією наукою, такого світогляду, що не визнає на світі нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки зміну (еволюцію), рух (динаміку)<sup>1</sup>.

Метою поступу є здійснення ідеалів лібералізму та соціалізму, а найвищим ідеалом, якого все людство має прагнути, є, на його думку, — у сфері суспільно-політичній — анархічний лад, «без-

---

<sup>1</sup> Див.: Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 558.

начальство», тобто добровільна асоціація гармонійно розвинутих осіб, з обмеженням до мінімуму елементів примусу в суспільному житті. Шлях до цього ідеалу — федералізм з властивою йому децентралізацією та самоуправою громад та областей. Звідси — негативне ставлення Драгоманова до централістського республіканства «якобінського» типу, його симпатії повністю на боці Швейцарській конфедерації.

Таким чином, під впливом Прудона та крайніх представників англійського лібералізму кінцевий суспільний ідеал Драгоманов вбачав у теоретичній концепції анархії («безначальство»), тобто бездержавному федералізмі осіб і колективів, згуртованих на засадах суто господарських інтересів, а також комунізмі у сфері суспільно-економічній, вочевидь, разом із безбожництвом у царині духовній.

Поклавши орієнтацію на наукові факти й матеріалізм в основу свого світогляду, Драгоманов цілком послідовно заперечував Бога та відкидав релігію як щось ретроградне, щось, що, на його думку, гальмує всесвітній «поступ». Повз його увагу пройшло те, що на терені християнства вперше з'явилося поняття історії та її розуміння (Аврелій Августин), що на місці ідеї вічного кругообігу формувалась ідея тривимірності часу — минуле, сучасне, майбутнє, що християнство виробило ідею векторного розвитку від «створення світу» до «кінця світу», де людська історія поділиться на дві пори: дохристиянську, як передісторію, і християнську, власне історію; що з приходом християнства сформувалося поняття творчості, без якого немислимий справжній поступ, де творцем є суб'єкт, а не античний колектив (поліс), у якому людина настільки творить, наскільки розчиняється в цьому колективі; що місце впорядкування (гармонізації) космосу посідає ідея творення з нічого, що місце творення, як слідування космосу, заступає творення як свобода.

Драгоманов різко виступав проти тих, хто намагався довести моральну цінність релігії. Розвиток науки, уважав він, ставить людину перед дилемою визнання чогось одного — «або астрономія, або Ісус Навін, або геологія, або Мойсей, або фізика, або ходіння по водах, або фізіологія, або воскресіння мертвих, або порівняльна фізіологія і історія — або визначення відверто будь-якої релігійної системи...»<sup>1</sup>. Тому, завершуючи свої роздуми, він доходить висновку, що в передових людей в Європі «порвалась»

---

<sup>1</sup> Драгоманов М. П. Три листи до редакції «Друга» // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: у 2 т. — К.: Наукова думка, 1970. — Т. 1. — С. 418.

віра християнська та виробилася думка про природний безупинний поступ в історії.

У сфері суспільно-політичній Драгоманов слідував за французьким теоретиком соціалізму Прудоном. На думках Прудона про децентралізацію — і російське підґрунтя, як говорив Іван Франко, Драгоманов «силкується на тім соціалістичнім анархізмі покласти підвалини нового українського руху».

Драгоманов сам називав себе та своїх однодумців — «громадянци-безначальники» (так звані соціалісти-анархісти) і, узявши думки Прудона за свої, вірить, що через ступеневу децентралізацію держава цілком природно завмиратиме, поступаючись місцем анархії, так званому бездержавному ладу, або, як зазначав Драгоманов, — «федерації». Соціалісти, зауважував він, на державу дивляться як на фортецю для оборони панування багатих і тому мусять боротися до повного знищення державності. Тому його гаслом є: «в культурі — раціоналізм, у політиці — федералізм, у соціальних справах — демократизм».

Як бачимо, на тому тлі постають і борються різні напрями: західництво та слов'янофільство. І тут і там йдеться головним чином про масу, і то тільки селянську, питання про націю для нього майже не існує. «Головне діло, — писав М. Драгоманов, — поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб...»<sup>1</sup>.

Проте інша частина інтелігенції більше звертала увагу на народ і його мову. Загальна вимога — надання масі хоча б елементарної освіти — висунула питання про право народної мови в школі. Але для таких умів, як Михайло Драгоманов, вихованих у сфері доктрин (за своєю суттю централістських, а до того ще й проповідуваних російською мовою), було чимось диким і неможливим зрікатися тієї «ідейної» московщини на користь виключного вживання української мови в усіх школах<sup>2</sup>. Запозичивши думки німецьких педагогів щодо права народної мови, різноманітних німецьких діалектів в елементарній школі, вони (драгомановці-поступовці) створили власну «теорію про права української мови в елементарній школі», але розуміли ці права тільки як посередницькі для вивчення українськими дітьми «вищої» в освітньому та ідейному сенсі російської мови. Ось з представниками таких поглядів дебютував Драгоманов і його послідовники.

<sup>1</sup> Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 558.

<sup>2</sup> Див.: Франко І. Соціально-політичні погляди М. Драгоманова // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 45.

Ця мішанина двох ідейних кіл, не злучених в одну вищу, органічну цілість кола (поступових європейських ідей і кола спеціально російського хлопофільства), на думку Івана Франка, є головним ключем до розуміння світогляду та діяльності Драгоманова. Останній був соціалістом і в основу свого вчення поклав мужикофільство, що прагнуло винайти такий суспільний лад, у якому кривда була б зведена до мінімуму. Основною одиницею своєї будови поклав громаду, якнайменшу, на думку Драгоманова, суспільно-політичну організацію спільноти. Тому свій соціалізм він називав громадівством, тобто організацією, що спирається на автономії у федеральній злуці громад. Засадами формування та реформування тих відносин, на думку Драгоманова, повинні бути передусім основні права людини — свобода думки й слова, зборів і коаліцій, толерації політичних та релігійних переконань, як він висловлювався, віри й безвірства.

Основною хибною соціал-демократичної доктрини майбутнього суспільного ладу, яку Драгоманов не поділяв, була регламентація та бюрократизація всього життя, супроти якої він висував волю людини, а особливо волю громади як самостійної соціальної одиниці, яка найкраще може знати потреби та здібності кожного свого члена. На тому містичному ґрунті простали різні паростки слов'янофільства з його вірою в призначену слов'янству, а спеціально — Росії місію відродження та оновлення всього людства.

Як противагу будь-якому слов'янофільському містицизму і соціал-демократичному фаталізму М. Драгоманов поклав принцип культурності й освіти. З цих позицій він виступив проти утопічної теорії загальної соціальної революції, що мала одним ударом перевернути існуючий тоді лад і запровадити здійснення соціалістичного ідеалу на землі. Найбільшими прихильниками цієї теорії були російські соціалісти. Супроти неї Драгоманов висунув твердження, що будь-яка революція має головним чином політичний характер, змінює політичні форми панування, але не має сили витворити новий лад суспільного життя.

На публіцистичному терені він виступив як ідеолог, що в різнонаціональній державі визнавав духовне та політичне верховенство однієї нації, а прагнення інших націй міряв потребами й інтересами всієї держави. Принцип етнографічний і національний він відкидав як застарілий і невігідний, висуваючи на противагу йому своє поняття «економічних басейнів». На його думку, поділ Росії на області згідно з етнографічною картою й витворення для кожної з них своєрідного центрального представництва, був би

занадто доктринерський, особливо, коли взяти до уваги, що національні кордони не всюди збігаються з границями економічних районів.

Національність для нього не більше як форма, спосіб висловлення, контур, що повинен бути заповнений одним інтернаціональним змістом. В основу майбутнього державного будівництва він не наважився покласти національний принцип, а намагався замаскувати його принципом обласних автономій, хоча йому добре було відомо, що автономія області (за територіальної цілісності) нерівнозначна автономії національності і національної держави. Саме тому, напевне, Драгоманов погодився укласти та видрукувати в 1884 році нарис російської конституції без покладення в її основу принципу національної автономії, що не вважав це принциповим питанням і гадав, що можна обійтися без нього. «Огляд історії і теперішньої практики європейських народів показує, — писав Драгоманов, — що автономія політична і національна можлива й без державної відрубності. От через те і я, не бачачи ґрунту для державного сепаратизму українського, бачу повну можливість політичної і національної автономії української на ґрунті земської автономії»<sup>1</sup>. Це нагадує до болю знайомий «союз непокрушений».

Сьогодні не варто завуальовувати суперечність між Драгомановим та українськими націоналістами, «котрі, як він вважав, засиділись на старих думках про національність»<sup>2</sup>. Термін «націоналізм» ми вживаємо суто до сфери політичних змагань, що виявляють примат національних інтересів. Націоналізм — це змагання недержавного народу за власну державність і за щире єдність між своїми членами. Отже, українські націоналісти — це всі українці незалежно від партійної приналежності, які працюють для становлення української держави й борються за рівність, справедливість між самими українцями (бо без того не буде єдності). Усі вони є добрі «патріоти», тобто оборонці своєї батьківщини. З цього випливає, що для націоналізму немає ґрунту в тих народів, що вже мають свою державність. Коли ж члени таких народів, які вже мають свою державу, хочуть поширити своє панування ще й на землі інших народів, то хоч би вони таке своє ставлення називали націоналізмом (чи більш милозвучним інтернаціоналізмом), однак це вже є імперіалізм, або загарбання чу-

---

<sup>1</sup> Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: у 2 т. — К.: Наукова думка, 1970. — Т. 1. — С. 472.

<sup>2</sup> Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 482.

жих земель. Імперіалісти завжди прагнуть до економічного, політичного й духовного визиску чужих країн.

М. Драгоманов не вірив у практичну здійсненність сепаратизму для України, він радив боротися за демократизацію та федералізацію існуючих на той час держав-імперій Російської та Австро-Угорської у такий спосіб, щоб українство могло в них «вільно» розвиватись бо «національна ідея сама по собі не є ліком на всі лиха громадські»<sup>1</sup>. Він був переконаний, що доки в Росії не буде політичної волі, доти український рух не матиме серйозного ґрунту. Політична ж воля в Росії не може бути досягнута інакше, як спільною акцією всіх її освічених народів. Щодо перспектив Галичини, то тут М. Драгоманов стояв на тому, що для неї «один рятунок — соціалізм». Головними питаннями, які найбільше хвилюють людей, є соціально-культурні, і їх слід розв'язувати всім пригнобленим спільно. Драгоманов твердив, що всі народи повинні будувати майбутню федеративну державу, яка є вищою формою державного устрою. У цьому полягає суть драгомановського федералізму, до якого він прагнув при ігноруванні основної його підстави — автономії національностей.

Ідеал бездержавності цілком послідовно завів Драгоманова до відкидання ідеалу української національно-політичної самостійності. Як історик і публіцист, про минулі часи він виказував думку, що для всесвітнього «поступу» українська держава, може, була б і корисна; зараз створення української держави неможливе й непотрібне. А на майбутнє державний лад, згідно з його концепцією, має бути заступлений анархією. З цього Драгоманов робив цілком послідовний висновок, що ідеал української самостійної держави на майбутнє не потрібний, а для загального «поступу» навіть шкідливий.

Водночас Драгоманов намагався щонайтісніше пов'язати українську справу з російськими процесами, реалізуючи принцип: *«неразделимо, но и не смесимо»*, тобто не відриватися від Росії ані в політиці, ані в науці, ані в літературі. Такі думки з'являлись у Драгоманова не тільки через служіння ідеям соціалізму та анархізму, а й від своєрідного розуміння української нації як нації плебейської, органічно підпорядкованої більшій великоросійській політичній цілісності.

Отже, у теорії Михайло Драгоманов є так званим космополітом, а в практиці — він патріот російської культури, як він сам

---

<sup>1</sup> Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. — К., 1991. — С. 483.

говорив: «космополітизм в ідеях та цілях, національність у ґрунті та формах», тобто національність, що підтримувала експансію російської літератури і всієї російської культури на українських землях. Те, що він завжди виступав проти російського царату та роялізму черні, не заперечує його послідовного «поступового» русофільства. Таке модерне русофільство було тим небезпечнішим від старого, що було замасковане щирою пошаною до української мови та літератури як явищ регіональних, викликаючи в деякого ілюзію шанобливого ставлення до української справи.

Описуючи факт, що українці, урешті, відмовили Драгоманову в підмозі й «признали його діяльність непотрібною для України», Іван Франко влучно зауважував, що цей розрив був зовсім природний, це було банкрутство «общерусизму на українському ґрунті».

Чим був милий український народ професору Драгоманову? А тим, що, на його думку, український мужик носить у собі найчистішу форму соціалізму з елементами децентралізації та анархізму, у тому вбачав він усеросійську та світову місію України. Аналізуючи пісні українського народу, Драгоманов намагався довести, ніби соціальна ненависть до держави (без жодного бажання творити власну національну державу) — це основний зміст світогляду українських мужиків. Такий світогляд, на думку Драгоманова, повинна взяти за свій вся українська інтелігенція.

Ще одне треба мати на увазі — той оригінальний і зовсім не науковий демократизм, на якому український «народ» — це лише мужики та розбійники, *plebs*, що розмовляють українською мовою. Коли б уся наша інтелігенція перейнялася такими думками, зазначав Іван Франко, «то над нами як над нацією, була б виписана могила»<sup>1</sup>. Як політик Драгоманов до кінця життя залишився тим, ким був при виїзді з Росії, — за походженням українець, а за національністю — росіянин<sup>2</sup>.

Таким чином, ми усвідомлюємо, що від ступеня зрілості самої еліти залежить і те, кого вона репрезентує — окрему модерну націю чи простий етнографічний матеріал, який, з одного боку, польська культура прагне переробити на поляків, а, з іншого, російська — на малоросів.

А тепер подивимося на діяльність і світогляд Драгоманова трохи з іншого погляду. Згадаймо, що політична ситуація та становище України в XVIII і XX ст. різко відрізняються. Щодо

---

<sup>1</sup> Франко І. Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 437.

<sup>2</sup> Там само. — С. 430.

України Росія послідовно вела політику, чітко викладену в листі Катерини II до генерал-прокурора Вяземського: «Мала Россия, Лифляндия и Финляндия... суть провинции, которые правятся конфирмованными им привилегиями; нарушают оныя отрешением всех вдруг весьма непристойно б было, однако ж и называть их чужестранными и обходиться с ними на таком же основании, есть больше нежели ошибка, а можно назвать с достоверностью — глупостию. Сии провинции, также и Смоленскую, надлежит легчайшими способами привести к тому, чтоб они обрусели и перестали бы смотреть, как волки к лесу. К тому приступ весьма легкий, если разумные люди избранны будут начальниками в тех провинциях; когда же в Малоросии гетьмана не будет, то должно стараться, чтоб век и имя гетьманов исчезло, не токмо б персона какая была произведена в оное достоинство»<sup>1</sup>.

У свідомості українців другої половини XIX ст. Україна була лише провінцією Росії, і перше практичне завдання, що постало перед національно-свідомою інтелігенцією, — домогтися національно-культурної автономії в межах російської держави або федерації слов'янських народів.

Завдання як кожної людини, так і народу, — у пізнанні себе як одиниці, як елемента в системі людських зв'язків, а нації — у системі міжнаціональних зв'язків, бо завдання як людини, так і нації, на погляд Драгоманова, — йти до цивілізації й разом з цивілізацією. Пізнання себе вимагає передусім високої національної самосвідомості й уміння довести своє право на існування серед інших народів. На думку Драгоманова, рівень цивілізованості народу за таких умов був настільки низький, що не давав йому змоги піднятися до самосвідомості, а отже, й до прагнення повернути свободу. Усе це вимагало чітких практичних кроків. Найважливіший з них — довести до свідомості народу, хто ми, що ми є, чого ми хочемо? Для цього інтелігенції слід описати національні особливості з таких боків: фізіологічний, філогенетичний, побутовий, економічний, правовий, релігійний тощо. На цій позиції стояли й інші українофіли того часу<sup>2</sup>. Як і романтики, українофіли глибоко вивчали фольклор, особливості побуту, культури народу (І. Радченко досліджував чумацькі пісні, видав «Думи і козацькі пісні» тощо. «Чим я можу слугувати народові? Стану я вивчати його по творах його — і поділюся цим з людьми», — писав І. Радченко).

<sup>1</sup> Цит. за: Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 533.

<sup>2</sup> Див.: Лотоцький О. До світогляду старого українофільства // Праці Укр. Наук. ін-ту в Варшаві. — 1938. — Т. 18.

Такий світогляд виражав культурницькі риси, з одного боку, а з іншого — стимулював появу соціально-політичних ідей, що викристалізувалися в програмах і світогляді українських політичних партій. Це особливо видно на еволюції світогляду М. Драгоманова: від романтичної позиції кирило-мефодіївців до філософії позитивізму. Він уважав, що «українці або обходяться без усякої філософії, або держать себе в якомусь вузькому, провінційному та до того зовсім неясному, плаксивому романтизмі, перед котрим людині, що не має сама охоти пускатись у довгі наукові досліді, застається тільки сказати: було колись, та що з того?»<sup>1</sup>. Спенсерівську ідею поступу Драгоманов трактував так: в основі всього актуально існуючого лежать розвиток (еволюція) і рух (динаміка). Крізь призму цих початків світу М. Драгоманов дивився на світ, аналізував його й творив. Питання, чи хоче він політичної волі для народу й чи українська нація повинна здобути державність, у вченого невіддільні від його соціалізму й анархізму і, власне, розчиняються в ньому. Та все ж діяльність Драгоманова прямувала саме до цієї мети (державності), хоча цю мету й не сформульовано. Він писав: «Сама по собі думка про національність ще не може довести людей до волі й правди для всіх і навіть не може дати ради для впорядкування навіть державних справ. Треба пошукати чогось іншого, такого, що б стало вище над усіма національностями та й мирило і їх, коли вони підуть одна проти другої. Треба шукати всесвітньої правди, котра б була спільною всім національностям»<sup>2</sup>.

У практичній діяльності Михайло Драгоманов спирався тільки на конкретні факти, реалії дня, тверезе врахування ситуації, моральні й матеріальні інтереси: «так то сталося, що Московщина, буди слабішою від України культурою масовою, стала вище від України культурою передніх рядів громади, і через те перетягла до себе й передні ряди українські. Ось де історична правда, а разом і велика наука для нас! *Коли ми хочемо хоч зрівнятись тепер з Московщиною, то напружимося, щоб хоч де в чому випередити її передні ряди*; тепер, коли література російська здавлена цензурою, а наша в Галичині може мати велику вільність, саме час для такого напруження»<sup>3</sup>.

Щоденну культурницьку роботу, діяльність з піднесення національної свідомості Драгоманов вважає актуальною й доконечною. Це перші кроки в загальному поступі як окремої людини, так і всієї

<sup>1</sup> Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 482.

<sup>2</sup> Там само. — С. 469.

<sup>3</sup> Там само. — С. 537.

спільноти. «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 добробуту й просвіті нашого народу, а вкупі з ним й його національності: охороні й зростові того, що в ній є доброго»<sup>1</sup>.

Якщо ми, з одного боку, закидаємо Драгоманову, що він не був борцем за створення української національної держави, то, з іншого, зважимо на те, що як прибічник позитивізму (він не є романтиком) він шукає реальні політичні сили для здійснення цього завдання й робить висновок: «Нігде не бачу сили, ґрунту для політики державного відриву (сепаратизму) України від Росії»<sup>2</sup>. Отож учений констатував, що поки що в Україні немає політичних сил для створення незалежної держави, але з цього не випливає, що і в майбутньому таких сил не буде. Тому реальним політичним завданням є разом з росіянами зламати ту політично-адміністративну систему, що призвела Україну до руїни: «Коли ми признаємо, що ми стратили свої національні права через брак свідомості нашої національності і не можемо дійти до них через певну політично-адміністративну систему, то нам може бути інтересним тільки: 1) щоб національна свідомість росла серед наших власних земляків, а 2) щоб великоруси помагали нам, а не перешкождали ламати ту політично-адміністративну систему»<sup>3</sup>.

Отже, стоячи на філософській основі позитивізму й поділяючи соціально-політичні позиції прудонівського соціалізму, Драгоманов не просто прагнув, а й робив усе можливе, щоб в Україну прийшла справжня освіта й європейська освіченість та культура. А тому й докладав усіх зусиль, щоб збудити в народі «розуміння політичних і соціальних справ, біжучої політики, котра доторкає й народ». Уся діяльність М. Драгоманова була вагомим внеском у пізнання та збагачення української духовної культури, зміцнення соціальної справедливості та утвердження ідеї невід'ємних прав людини як найвищої цінності в світі.

### Рекомендована література

1. Драгоманов М. П. Автобиографическая заметка // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: у 2 т. — К.: Либідь, 1970. — Т. 1. — С. 39—68.

---

<sup>1</sup> Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 558.

<sup>2</sup> Там само. — С. 540.

<sup>3</sup> Там само. — С. 543.

2. Драгоманов М. П. Шевченко, українофіли й соціалізм // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: у 2 т. — К.: Либідь, 1970. — Т. 2. — С. 7—133.

3. Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 461—558.

4. Донцов Д. Шевченко і Драгоманов // Дві літератури нашої доби. — Львів, 1991. — С. 28—46.

5. Лісовий В. Драгоманов і Донцов // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 9. — С. 83—101.

6. Франко І. Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 423—438.

### ***Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань***

1. На яких засадах формувався світогляд М. Драгоманова?
2. Що означає поняття «поступ» у творчості М. Драгоманова?
3. Що таке «русофільство»? Поміркуйте на прикладі поглядів М. Драгоманова.
4. Які ідеї М. Драгоманова піддав критиці Іван Франко?
5. Назвіть основні праці М. Драгоманова. Які з його філософських ідей вам імпонують?

Розділ 16  
ІВАН ФРАНКО: СВІТОГЛЯД, ФІЛОСОФСЬКІ  
ТА СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПОГЛЯДИ

*Логіка викладу. Позитивна наука та її місце в суспільному житті. Франко і філософія позитивізму. Ставлення до марксизму. Позитивна філософія та світоглядний раціоналізм Франка. Соціально-політична концепція. Ставлення до «народної держави» як політичного інституту. Фактор мови в формуванні національної свідомості. Місце етичних та естетичних поглядів у світогляді Франка.*

Друга половина XIX ст. для української духовної еліти відмітна орієнтацією на популярні в той час раціоналістичні філософські течії. Нагадаємо, що українська філософія, виражаючи національну духовно-культурну традицію, носить практичний характер і спрямована на етичну, естетичну, соціально-філософську та соціально-політичну інтерпретацію смислів буття. Започатковане романтизмом історисофське осмислення долі нації знайшло своє продовження в низці концепцій, що ґрунтувалися на консервативній, соціал-демократичній, федералістсько-соціалістичній, націоналістичній ідеологіях.

На європейському терені заявили про себе такі потужні раціоналістичні філософські та соціально-політичні доктрини, що мали значний вплив на світогляд української духовної еліти, як консерватизм, позитивізм, марксизм, анархізм. Філософські, соціально-політичні погляди Івана Франка (1856—1916), одного з найвизначніших духовних провідників нації, еволюціонували від студентського захоплення соціалізмом і марксизмом до розчарування в цій «новій релігії», від громадянсько-політичного радикалізму (політичні поезії — «Каменярі», «Вічний революціонер», «Не пора...», повість «Борислав сміється») до націонал-демократизму. Співпрацюючи впродовж багатьох років з М. Драгомановим, Франко зрештою пішов на розрив співпраці з ним, позаяк не погоджувався з поглядами на соціалізм і питання політичної самодостатності України. Йому імпонували: ідея еволюції Дарвіна й Геккеля, ідеї соціальної філософії Конта й Спенсера, поступ природничо-наукового знання.

Основу розвитку філософії, яку Франко розумів як сукупність знань про світ, становлять емпіричні факти, їх систематизація та узагальнення. На цьому він наголошував у статті «Наука і її взаємини з працюючими класами», в якій порівнює рівень знань про світ досократівської філософії з сучасним йому станом природ-

ничої науки та філософії позитивізму. Так, він зазначав: «Чи ті природничі науки, які виростили з неточних і розрізнених досліджень грецьких натуральних філософів і александрійських учених, можуть витримати порівняння з громадям теперішніх природничих знань, з докладністю і точністю теперішніх досліджень, з добросовісністю і логікою теперішнього наукового аналізу? Чи спекулятивна грецька філософія Платона і системи Аристотеля, яким на кожному кроці бракує фактів, спостережень, описів, — чи можуть вони йти в порівняння з сучасним розвитком позитивної філософії, — вони, що містять у собі заледве слабкі її зародки?»<sup>1</sup> Таке раціоналістично-натуралістичне розуміння філософії він бере за критерій оцінки ідеалістичних та ірраціоналістичних учень: «Справжня наука не має нічого спільного — із жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, — і жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом. Вона має лише справу зі світом зовнішнім, з природою, — розуміючи ту природу якнайширше, тобто включаючи до неї все, що тільки підпадає під наше пізнання: також і люди з їх поступом, історією, релігіями, і всі ті незлічені світи, що заповнюють простір. Сама людина є тільки одним з нескінченних створінь природи. Тільки природа дає людині засоби до життя, до задоволення своїх потреб, до розкоші і щастя. Природа є для людини всім. Поза природою нема пізнання, нема істини. І лише природа є тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з нею може з'явитися для людини блаженна правда»<sup>2</sup>. З погляду І. Франка, «нігілізм Шопенгауера», а також Гартмана «є власне, запереченням всякої здорової, розумної науки»<sup>3</sup>. Тож, І. Франко як філософ скептично ставився до філософської системи Гегеля, вчень Шопенгауера, Ніцше та ін., уважаючи їх суто розумовими конструкціями, які не ґрунтуються на наукових фактах, емпіричних дослідженнях.

Природничі науки, за Франком, мають бути основою підходів до розуміння людини, яка є «витвором природи». Тож, «все, що вона зробила і що може зробити, мусить бути зроблене на підставі вроджених сил»<sup>4</sup>. Саме на цій основі формуються «властивості духовні»: «Досягнувши зрілого віку, людина стає громадянином

<sup>1</sup> Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 30.

<sup>2</sup> Там само. — С. 32.

<sup>3</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 81.

<sup>4</sup> Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 35.

країни, ...стає активним членом суспільства і відчуває всі суспільні зв'язки, які перед тим хоча і впливали на неї, але не так сильно і не прямо»<sup>1</sup>.

Найбільш вагомим для людини суспільним зв'язком, що чинить на неї істотний вплив, Іван Франко називав економічні відносини, а науку, що їх вивчає — «суспільну економію», — вважав найважливішою з усіх наук. Він переймався дослідженнями в сфері економічної теорії та в ранній молодості (1881 р.) позитивно сприймав марксизм: «вчені люди, Енгельс і Маркс, ясно і науково показали, як виробився теперішній несправедливий порядок межі людьми, на чім полягає його несправедливість»<sup>2</sup>. Проте Франко розглядав Маркса не як філософа, а з позиції «позитивної науки» як соціолога й економіста, який дослідив економічні основи капіталістичного суспільства, виділивши в ньому істотний предметний зв'язок — економічні відносини.

І. Франко не сприймав висновки Маркса, що визначальним фактором розвитку суспільства є матеріальне виробництво, а наголошує, коли йдеться про рушійні сили історії, на факторі духовному, зокрема, політичному. «Коли ж ідеал — життя індивідуального — треба прийняти головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкрить, пошукань, надсильної праці, служби, спілок і т. д., то не менше, а більше значення має ідеал у сфері суспільного і політичного життя»<sup>3</sup>.

Єдиним авторитетом для Франка в царині філософії була «позитивна філософія, що базується на найновішому природничому знанні»<sup>4</sup>. На його погляд, основою розвитку суспільних наук є природничі науки: «Науки суспільні ніяким світом не можуть відриватися від ґрунту загального природознавства»<sup>5</sup>.

Отже, для Франка науково важливим є тільки фактичне знання, яке й дає практичні результати. Саме в цьому полягає суспільна роль науки. Філософуванню ж піддається все, що є в межах досвіду й розуміння. Ця позиція вказує на близькість Франка до позитивізму Г. Спенсера, а не до матеріалізму К. Маркса. Щодо

---

<sup>1</sup> Франко І. Наука її взаємини з працюючими класами // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 39.

<sup>2</sup> Франко І. Чого хоче галицька робітницька громада // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 157.

<sup>3</sup> Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 284.

<sup>4</sup> Франко І. Наука її взаємини з працюючими класами // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 30.

<sup>5</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 83.

розуміння Франком матерії, то можна стверджувати, що він сприймав її у природодослідницькому ключі, як фізичний зміст речовини. К. Маркс справляв вплив на І. Франка не філософським матеріалізмом, а аналізом економічних відносин, у результаті чого Франко визнавав економічні відносини рушієм суспільного життя, але не головним, не визначальним<sup>1</sup>.

Цінуючи Маркса за конкретний аналіз економічного життя капіталістичного суспільства, Франко ставив його в один ряд з Боклем, Леббоком, Меном, Спенсером, Мак-Леннаном, Леккі. Проте це не означає, що Франко прагнув зблизитися з позицією марксизму й філософського матеріалізму. Навпаки, він обстоював погляд, що матеріалістичний світогляд «у розвої людськості бачить лише ділання несвідомих матеріальних сил»<sup>2</sup>, а в соціально-політичному сенсі був переконаний, що «марксистський соціал-демократизм і з погляду на свої наукові основи, і з погляду на свою політику як партія в Європі близький банкрутства, ... соціал-демократизм стає ворожо як проти усяких обов'язків суспільної свідомості, ... так само і проти національного українського руху, ... соціал-демократизм краде душі, напоює їх пустими і фальшивими доктринами і відвертає від праці на рідному ґрунті»<sup>3</sup>.

Які ж філософські переконання мав Франко? Яким є його філософський світогляд? Відповідаючи на це запитання, слід зазначити, що немає підстав заперечувати Франкові в тому пункті, де він визначає свою світоглядну позицію як раціоналізм. Раціоналізм, говорив І. Франко, «се є змагання — керуватися розумом, просвітою»<sup>4</sup>. Він вживав цей термін не в тому значенні, у якому послуговувався ним марксизм — як учення, що в основу буття, пізнання, моралі ставить розум. У Франка раціоналізм, як і в філософії позитивізму, означає такий підхід до речей, явищ дійсності, який за достатню основу їх існування і розвитку бере факти позитивних наук, описані, досліджені розумом. Таке тлумачення раціоналізму оминало протиставлення матеріалізм — ідеалізм. Так, у сфері суспільного життя для І. Франка рушієм певною мірою постають як матеріальні інтереси, матеріальне життя людей, так і суспільні ідеали, ідеї<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Див.: *Франко І.* Мислі о еволюції в історії людськості // *Франко І. Зібрання творів: у 50 т.* — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 78.

<sup>2</sup> *Франко І.* Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова // *Франко І. Зібрання творів: у 50 т.* — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 431.

<sup>3</sup> *Франко І.* Рецензія на працю А. Фаресова «Народники и марксисты». С.-Петербург, 1899 // *Франко І. Зібрання творів: у 50 т.* — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 272.

<sup>4</sup> Там само. — С. 271.

<sup>5</sup> *Франко І.* Поза межами можливого // *Франко І. Зібрання творів: у 50 т.* — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 283—284.

Викладаючи своє розуміння розвитку людського суспільства, Франко взяв за основу «загальні закони еволюції в органічній природі»; «треба, — зазначав він, — пізнати її двигачучі причини і головні форми, в яких вона проявляється»<sup>1</sup>. Загальні закони еволюції, стверджував І. Франко, відкрили Дарвін і Спенсер. Останній «вказав, що в цілій природі розвиток іде від розрізних а однородних часток до скуплених а різнорідних»<sup>2</sup>. Дарвін показав, продовжує Франко, що рушійною силою еволюції в органічному світі є боротьба за існування<sup>3</sup>. Отже, Франко тут поділяє погляди Спенсера і Дарвіна.

К. Маркс, вважав Франко, в аналізі економічного життя капіталістичного суспільства виходить з висновків концепції загальної еволюції Г. Спенсера та концепту «боротьби за існування» Ч. Дарвіна: «опираючись на теорії еволюційній і признаючи, що движучою причиною в розвитку людськості є боротьба за існування (т. є. кожочасові обставини економічні народу), прийняв-ся вислідити одну фазу того розвитку — початок і розвиток порядку капіталістичного»<sup>4</sup>.

Згідно з Франком, боротьба за існування в суспільстві відбувається в двох формах — «єдиничній» і «дружній», що є наслідком «здруження одиниць» і «спільності праці»<sup>5</sup>. Ч. Дарвін недобачив другої форми, а саме вона становить основу будь-якої культури. Зазначимо, що до виникнення свідомості як передумови соціального життя Франко підходив з позиції психології та припускав, що свідомість людської одиниці передує колективній свідомості (здруженню).

На суспільсний поступ в цілому Іван Франко дивився з позиції позитивізму Спенсера, а розвиток капіталістичного суспільства розумів, спираючись на Маркса. Розглядаючи тенденцію розвитку суспільства, він схилявся до думки, що її визначають природні закони еволюції. Останні вказують, що на зміну капіталізму має прийти соціалізм. Клас робітників виражає ідеали цього суспільного ладу. Таким чином, за своєю соціально-політичною спрямованістю Франко — соціаліст, тобто його соціальний ідеал — соціалізм. Проте його розуміння соціалізму не збігаються зі змістом «наукового соціалізму» Маркса, Енгельса, Леніна, хоча Франко й

---

<sup>1</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 82.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. — С. 89.

<sup>5</sup> Там само. — С. 94—95.

цінує Маркса за піднесення теорії соціалізму «до значення позитивної науки»<sup>1</sup>.

Важливо, що соціалізм як суспільний ідеал Івана Франка ґрунтувався, *по-перше*, не на класових цінностях, як у Маркса, а на загальнолюдських. Це ті принципи, «на котрих ґрунтується робітницький ідеал майбутнього ладу, а тільки поняті широко, в цілій чистоті. Всі вони якнайтісніше в'яжуться з собою, обумовлюються взаємно»<sup>2</sup>.

*По-друге*, соціалізм, як майбутній устрій, за Франком, «буде базуватися на якнайширшій самоуправлінні общин, повітів і країв, складених із кількох людей і поєднаних між собою вільною федерацією, що ґрунтується на солідарності інтересів»<sup>3</sup>, а не на державі «диктатури пролетаріату», як у марксизмі. При цьому Франко категорично відкидав існування так званої народної держави Енгельса за соціалізму: вона «не може мати місця в майбутньому суспільному ладі»<sup>4</sup>.

Функціонування такої народної держави передбачає наявність у ній привілейованого прошарку управлінців, які неодмінно узурпують владу в суспільстві, поставлять себе, над рештою народу й замість декларованої рівності в суспільстві знову запанує нерівність (*згадаймо компартійну номенклатуру радянських часів*). «І стара біда — нерівність, вигнана дверима, вернула би вікном: не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманичів — усе одно, чи родовитих, чи вибраних — над мільйонами членів народної держави. А маючи в руках таку необмежену владу хоч би лише на короткий час, як легко могли би ті керманичі захопити її назавсідги! І як легко при таких порядках підняти серед людності корінь усякого поступу й розвою і, довівши весь загал до певного ступеня загального насичення зупинити його на тій ступені на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільності, що пхають наперед, роблять певний заколот, будять невдоволення з того що є, і шукають чогось нового»<sup>5</sup>.

Франко надзвичайно обережно підходив до шляхів реалізації соціалізму як суспільного ідеалу. Він категорично виступав проти його штучного насадження. Таке насаджування гальмує роз-

---

<sup>1</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 135.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Франко І. Програма галицьких соціалістів // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 452.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 342.

виток соціальних процесів у формуванні демократичного цивілізованого суспільства. Воно обертається для народу тяжкими соціально-політичними, економічними і духовними втратами. Те, що тут Франко мав рацію, свідчить більш як 70-річна історія існування Радянського Союзу.

Формування суспільного ідеалу у Франка слід розглядати в контексті всього суспільного, політичного й духовного життя України, спадкоємності ідей, культурного життя. У цьому сенсі передусім слід віддати належне його вчителю М. Драгоманову — видатному громадсько-політичному діячеві та вченому. Його вплив на І. Франка безперечний. Щоправда, у радянський період зазвичай применшували цей вплив. Так, тодішні дослідники, заперечуючи значення ідей Драгоманова в становленні соціально-політичних поглядів Франка, зазначали: «такі перебільшені епітети стосовно М. Драгоманова нічим не обґрунтовані, але можуть ввести в оману необізнаного читача. Слід пам'ятати, що в XIX — на початку XX ст. в нашій країні йшло утвердження капіталізму, відбувався процес формування буржуазії і пролетаріату»<sup>1</sup>. Такий класовий підхід до суспільно-політичної та філософської думки минулого виключав право на варіантність мислення в дослідженні й вимагав оцінки, яка була офіційною та увійшла в енциклопедичні довідники.

Торкаючись конкретних питань у реалізації соціального ідеалу, Франко сформулював соціальне завдання як «народне відродження»: «Перед українською інтелігенцією, — пише мислитель, — відкривається тепер при свобідніших формах життя в Росії, величезна дійова задача — витворити з величезної етнічної маси українського народу *українську націю*, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися»<sup>2</sup>.

Переломлюючи ідеал на дійсність, потреби дня, І. Франко чітко виділяв в житті народу основні етапи його втілення. Сюди насамперед входять завдання загальнокультурного розвитку народу, пробудження самосвідомості.

<sup>1</sup> Буцевіцький В. С. та ін. Михайло Драгоманов: революціонер демократ чи буржуазний ліберал? // Літературна Україна. — 1988. — № 31.

<sup>2</sup> Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 404.

Характеризуючи світогляд Франка, зазначимо, що його соціально-політичні погляди невіддільні від морально-етичних, він не мислив себе поза народом. Тому природно, що в його світоглядній позиції відображений як соціально-економічний, так і культурно-політичний статус народу. Але в умовах соціального й національного гноблення інших народів Австрією та царською Росією він разом зі змаганнями за соціально-економічні й політичні права спрямовував свою діяльність на підвищення національної самосвідомості народу. Франко хотів бачити Україну серед розвинутих висококультурних країн Європи. Безумовно, що в кожний історичний період України, а отже, й наприкінці XIX — на початку XX ст. швидкий розвиток культурного життя неможливий «без власних шкіл», «без виробленої освітньої традиції», «без популярного і вищого письменства», «без преси, яка могла б ясно держати і систематично боронити стяг національності»<sup>1</sup>. Розвиток національної культури, вважав Франко, неможливий без «плекання мови, письменства, народної освіти і т. п.»<sup>2</sup>.

У культурному розвитку нації І. Франко особливо наголошував на факторі мови: «Для успішного розвитку потрібні інституції національні і передусім національна мова, без якої виховання народу не може зробити бажаного поступу, разом із втіленням нашого суспільного ідеалу та мета буде досягнута сама собою»<sup>3</sup>.

Виходячи з дійсності соціального ідеалу, з умови берегти самобутність і далі розвивати національну культуру народу, Франко стояв перед вибором: із ким, з якими політичними силами йти в майбутнє. Політична сила, з якою Франко рішуче не хотів співпрацювати в досягненні суспільного ідеалу, — це марксизм. Він не сприймав марксизм насамперед через те, що в Росії останній надавав національному питанню другорядного значення, а саме, за словами Франка, «виступає проти національного українського руху і з того погляду являється для українства далеко гіршим ворогом, ніж російське самодержавіє і російська цензура»<sup>4</sup>.

Надаючи великої ваги національному питанню в розвитку суспільства, І. Франко намагався розв'язати його, виходячи з демократичних засад. Так, у жодній із його праць немає натяку на

---

<sup>1</sup> Франко І. Одвертий лист до галицької української молодечі // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 404.

<sup>2</sup> Франко І. Поза межами можливого Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 281.

<sup>3</sup> Франко І. Програма галицьких соціалістів // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 462.

<sup>4</sup> Франко І. Рецензія на працю А. Фаресов. «Народники и марксисты». С.-Петербург. 1899 // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 272.

протиставлення української нації іншим, на якусь її «винятковість». Зауважимо, що всі європейські історіософські концепції, зокрема й українські, відкидали романтичну ідею щодо «історичної місії» того чи іншого народу: «Немає бо вищих і нижчих: усі є рівними і мають рівне право на вільний розвиток»<sup>1</sup>. Піклування Франка про розвиток національної культури, прагнення вивести її на рівень передових культур Європи, турбота про освіту, спілкування рідною мовою, її статус серед інших мов, мораль суголосні тим соціально-політичним умовам, які склалися в Україні на межі ХІХ—ХХ ст.

Для досягнення суспільного ідеалу в найближчій перспективі актуальним, уважав Франко, є розвиток соціально-політичного, економічного та культурного життя в Україні. Для цієї мети він активізував «всі прогресивні сили нації й сам трудився за ціле покоління як мислитель, вчений і громадський діяч». Такий розвиток потребує глибокого засвоєння найновіших досягнень природничих і суспільних наук, світової культури, «аби наука і культура були власністю всіх людей, прояснювали їх розум і звеселяли життя»<sup>2</sup>.

Щоб наука, мистецтво, культура проникли в народні глибини, треба, за Франком, «зробити популярний виклад усіх позитивних наук для народу в формі популярних енциклопедій»<sup>3</sup>.

Для більш повного висвітлення світоглядної позиції І. Франка розглянемо його ставлення до етики як науки, адже він уважав її однією з головних наук про людську культуру й суспільство: «Етика вчить людину жити по-людськи — вона керує завжди і всюди її кроками: вона змінює тварин у природу людини і облагороджує, — і в такий спосіб робить її здатною до сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній, любові»<sup>4</sup>. *Людина, її щастя й свобода* були для І. Франка найвищими цінностями. Його моральний ідеал — всебічно вихована особистість<sup>5</sup>, її повна свобода. Франко обстоював ліквідацію

<sup>1</sup> Франко І. Що таке соціалізм? // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 45.

<sup>2</sup> Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 345.

<sup>3</sup> Франко І. Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людські видавництва // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 197—198.

<sup>4</sup> Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 40.

<sup>5</sup> Франко І. Програма галицьких соціалістів // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 452.

«всякого панування над людьми, всякої влади людини над людиною»<sup>1</sup>, природне прагнення людини до добра, любов між людьми: «се те чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми»<sup>2</sup>. Моральний ідеал вільної особистості «заземлює», надає реального життя соціальному ідеалу.

Зміст Франкового ідеалу свідчить, що визначальними моральними принципами його світогляду є гуманізм і солідарність людей. Змістом солідарності, за Франком, є «здруження», що історично розвивається внаслідок дії природних законів і, зрештою, веде до утворення людської культури.

Етичні погляди Франка ґрунтувалися на еволюційній теорії. Він стверджував, що архаїчна людина початково живе поза колективом і є усамітненою істотою: «Краще буде разом з Контом відмовити первісному чоловікові тої товариськості й прийняти, що жив він, ховаючись по скалах та печерах, поєдинично, а зглядно в хвиливих товариствах, оскільки сього потрібно було для розплоду»<sup>3</sup>.

Наступний історичний етап людської історії є «наслідком асоціації (спілки, здруження єдинців)» і кооперації (спільної праці), що зрештою і розвинуло «духовні спосібності, саму основу всякої культури»<sup>4</sup>. Вищою формою асоціації в живій природі Франко вважав «спілку продуктивну», «яку стрічаємо у пчіл, мурашок, а також у людей»<sup>5</sup>. Такий підхід Франка до історії людства підтверджує значний вплив на його етичні погляди ідей Спенсера як основоположника еволюційної теорії моралі. За Франком, така суспільна якість, як людяність, поступово нагромаджувалась і розвивалась з тих інстинктів тварин, серед яких виживання роду стоїть на першому місці, і «в ім'я» цього окрема тварина йде на смерть, а вид продовжує жити<sup>6</sup>.

Отже, розвиток моралі жодним чином не можна відривати від розвитку суспільства, бо моральність, яка ґрунтується на науковій основі, може існувати лише як прояв свободи волі особи зокрема. А це буде тоді, вважав Франко, «коли високий розвиток

---

<sup>1</sup> Франко І. Програма галицьких соціалістів // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 451.

<sup>2</sup> Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 346.

<sup>3</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 103.

<sup>4</sup> Там само. — С. 95.

<sup>5</sup> Там само. — С. 99.

<sup>6</sup> Див.: Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 348.

культури навчить людей бути чесними не під впливом кари й нагороди, а заради самого добра»<sup>1</sup>.

Щоб наблизитися до цілісного уявлення про філософські позиції та світогляд І. Франка, слід спинитися і на його естетичних поглядах. Нагадаємо, що в основі підходів І. Франка до аналізу суспільства, моралі, культури, мистецтва лежать найновіші досягнення тогочасної науки. Саме з позиції науки він обґрунтовував естетичний аналіз. Своїм завданням він ставив переклад мови чуттів при сприйнятті як твору мистецтва, так і дійсності на мову розуму<sup>2</sup>. Естетика, за Франком, є строгою наукою, а вона «не має нічого спільного з якимись надприродними, вродженими ідеями, з жадними внутрішніми світами, що нібито керують зовнішнім світом»<sup>3</sup>.

В естетичному ставленні людини до світу він виокремлював естетичне переживання та процес поетичного творення. А отже, естетика для нього була наукою «про почування, спеціально про відчуження артистичної краси, значить, є частиною психології». Звідси він робив висновок, що методи наукового дослідження, якими послуговується естетика, є методами психології. По суті, як і в позитивізмі, вони, за Франком, є методами природничих наук. Формуючи основи своїх естетичних поглядів, він робить поклик на культурно-історичну школу, методологічною основою якої була філософія позитивізму, і поділяє її принципи та методи.

І. Франко своєрідно трактував популярний на той час метод реалізму: «Щодо самого реалізму. Штука хитра, але далеко не позитивна»<sup>4</sup>. Якщо порівняти різноманітні прояви реалізму, які розглядав Іван Франко, то поняття «позитивний» він уживав у значенні «суспільна цінність». Аналізуючи погляди «реальних критиків» на кшталт Добролюбова, Франко зазначав, що реалізм полягає не в простому копіюванні дійсності, суть реалізму не в тому, чи можливо зображену в художньому творі людину знайти як аналог у дійсності, а в тому, щоб засобами мистецтва через одиничне проникати в загальне. Для «реальної критики», зазначав Франко, «твір штуки має таке саме значення, як явище дійсного життя, отже артистичне оповідання буде так само цінне, як

<sup>1</sup> Франко І. Лукіан і його епоха // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 16.

<sup>2</sup> Франко І. Слово про критику // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 215—218.

<sup>3</sup> Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 32.

<sup>4</sup> Франко І. Лист до М. І. Павлика від 12 листопада 1882 р. // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 48. — С. 331.

газетярська новинка»<sup>1</sup>. Протиставляючи «реальній критиці» поезію Т. Шевченка, він наголошував на єдності окремого, індивідуального та загальнолюдського, суспільного: «Свобідне життя, всесторонній, нічим не опутаний розвій одиниці і цілої суспільності цілого народу, — се ідеал Шевченка, котрому він був вірним ціле життя»<sup>2</sup>. З'ясувати зміст того методу, який І. Франко називав реалізмом, допомагає розуміння письменника основного завдання твору мистецтва: «Персоніфікація й індивідуалізація мертвих речей — ось єдиний поетичний спосіб показати нам владу цих речей і їхні впливи на людину, це єдиний спосіб уловити ті тонкі нитки з мертвим, на перший погляд, оточенням»<sup>3</sup>. Такий спосіб проникання в речі дає змогу митцеві осягти «думки, змагання, боротьбу». І тут, вважав Франко, реалізм як метод поєднується з ідеалізмом «яко змістом». У цьому контексті під ідеалізмом Франко розумів «представлення людей з їх добримі і злими боками, а головне, представлення типів, котрі б уособлювали у собі думки і змагання даної доби — представлення розвитку суспільності»<sup>4</sup>.

Отже, мистецтво має виражати ідеї, ідеали, думки людей і через них впливати на розвиток суспільства. Твір мистецтва не повинен відриватися «від суспільності і суспільного життя», «життя і його відносини, а не що інше становлять найвищу ціль штуки і науки»<sup>5</sup>.

З Франкового розуміння методу реалізму зрозуміло, що для нього художній твір є естетичною формою змалювання дійсності, цінність твору він визначав тим, як через одиничне митець проникає у загальне, яке виявляє себе загальнолюдським, бо репрезентує загальнолюдські цінності. У статті «Темне царство» він зазначав, що не лише «в літературі, але також у філософії та інших науках із початком сорокових років завважуємо загальне змагання до реалізму, до опирання загальних висновків на факти, на досвіді, на статистиці»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Франко І. Вступні уваги про критику // Франко І. Із секретів поетичної творчості. К., 1969. — С. 52.

<sup>2</sup> Франко І. Староруські оповідання // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1980. — Т. 28: Літературно-критичні праці (1890—1892). — С. 122.

<sup>3</sup> Франко І. Влада землі в сучасному романі // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1980. — Т. 28: Літературно-критичні праці (1890—1892). — С. 183.

<sup>4</sup> Франко І. Лист до М. І. Павлика від 12 листопада 1882 р. // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 48. — С. 331.

<sup>5</sup> Франко І. Літературні листи // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1980. — Т. 26. — С. 26.

<sup>6</sup> Франко І. Темне царство // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1980. — Т. 26. — С. 133.

З Франкового визначення естетики випливає, що для нього вона є не самостійною світоглядною наукою, а частиною позитивного знання, яка входить у психологію. А звідси стає зрозумілим, що психологія виконує в естетиці загальнометодологічну функцію. Тут можна зробити висновок, що Франко тяжів до поглядів естетики позитивізму. Сприймаючи позитивізм як передову філософію, що спирається на конкретні наукові дослідження, Франко, як зазначалося вище, погоджувався з вихідними основами культурно-історичної школи, позаяк у працях її репрезентантів використовувалась велика кількість фактичного матеріалу. Аналіз фактичного матеріалу для Франка повинен бути підпорядкований такому підходу, який націлював би дослідника на розгляд конкретних фактів, виходячи з «природної причиновості», «внутрішньої діалектики розвитку»: «От тої-то діалектичної методи, тої єдності в погляді на природу і світ хибує ще й досі найбільший часті наших учених учителів»<sup>1</sup>.

У підході до гуманітарного знання Франкові близький позитивізм своїм раціоналізмом, увагою до наукових фактів у формі найновіших даних природничих наук, застосуванням методів природничих наук до пояснення явищ суспільного життя. Так, аналізуючи праці Г. Спенсера, а також Д.-Ф. Мак-Леннана, В.-Е.-Г. Леккі, Франко зазначав, що ці праці, «хоч і як багато в них згромаджено і використано матеріалу, хоч і як багато в них важних та повчальних висновків, все-таки більше вказують не обробленого ще поля, не тиканих питань, аніж самі надають позитивних добутоків»<sup>2</sup>. Ці слова Франко відносить і до «Капіталу» К. Маркса.

Розгляд філософських, соціально-політичних, етичних та естетичних поглядів І. Франка показує, що вони ґрунтувалися на раціоналістичному підході до новітніх наукових фактів, використанні ідей представників позитивізму, концептів теорії анархізму П. Прудона, антропологічного напрямку в теорії культури, ідей американського економіста Генрі Джорджа, економічних ідей Маркса та програми галицьких соціалістів.

Отже, світогляд І. Франка можна означити як природничий раціоналізм, який до розуміння суспільного життя та його поступу підходить з позиції тогочасної науки. Реалізація суспільного ідеалу, а ним він уважав соціалізм, можлива не насадженням шля-

<sup>1</sup> Франко І. Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людські видавництва. // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 188.

<sup>2</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. — К.: Наукова думка, 1986. — Т. 45. — С. 79.

хом революцій, а як природний процес. Шлях до соціалізму в кожного народу свій, самобутній. Найпершим завданням у тогочасній Україні було, на його думку, сформувати націю як соціально-культурний організм, здатний протистояти асиміляційній роботі інших націй. Як бачимо, світоглядну позицію І. Франка, як і М. Драгоманова, не можна назвати логічним продовженням філософських і соціально-політичних поглядів українських романтиків. На зламі XIX—XX ст. та на початку XX ст. нові умови життя України покликали раціоналістичний підхід до аналізу питань економіки, політики й культури. Якщо в XVII—XVIII ст. раціоналізм в Україні існував у формі аристотелізму, то зараз — у формі позитивізму та соціально-політичних ідей соціалізму.

### *Рекомендована література*

1. Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій. — К.: Наукова думка, 1996. — 286 с.
2. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії: підручник. — К.: Либідь, 2004. — 488 с.
3. Історія української філософії: Хрестоматія / упоряд. Кашуба М. В. — Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — 354 с.
4. Рижак Л. Філософія як рефлексія духу: навч. посіб. — Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. — 537 с.
5. Русин М. Ю., Огородник І. В. та ін. Історія української філософії: навч. посіб. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2008. — 591 с.
6. Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії. — К.: Україна, 2000. — 510 с.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Як Іван Франко визначав свою філософську позицію?
2. Ідеї якої європейської філософії поклав І. Франко в основу своїх суспільно-політичних поглядів?
3. Яким є центральне поняття концепції соціального розвитку І. Франка і який зміст воно виражає?
4. Як інтерпретує соціальний інститут держави І. Франко у праці «Що таке поступ»?
5. Які важливі чинники формування української національної свідомості називає Франко?
6. Яким було ставлення Франка до марксизму в процесі його (Франка) світоглядної еволюції?

Розділ 17  
**ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СВІТУ  
УКРАЇНСЬКИМ МОДЕРНІЗМОМ У ЛІТЕРАТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ  
КІНЦЯ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ СТ.**

*Логіка викладу. Універсалії культури як ментальні енергетичні центри українського життєвого світу. Особливості українського модернізму: дві філософсько-світоглядні орієнтації. Мистецтво й література як філософія межових універсалій: М. Семенко, П. Карманський, В. Поліщук. Філософічність поезії Б. І. Антонича. Б. Лепкий — філософ і поет життя. Символізм і лаконізм прози В. Стефаника. М. Куліш: безмовна Україна на роздоріжжі цивілізації.*

Розуміння спільнотою буття світу в кожний історичний час відбувається через змістове наповнення й специфічне сприймання світоглядних універсалій культури, як-от: простір, час, рух, причина, наслідок, закономірність, правда, справедливість, свобода тощо. Вони як духовні енергетичні центри буття нації періодично збурюють життєвий світ людей і корегують їхній життєвий вектор. Так, сприймання дійсності в християнську добу істотно відрізняється від зодіакально-циклічного світогляду доби язичництва. Ментальні збурення в українській нації, які знайшли вияв у зміні ціннісних орієнтацій, відбувалися в часи романтизму, українського модернізму (кінець ХІХ — перша чверть ХХ ст.), у рухові шестидесятників, у перші роки незалежності. Світоглядно-культурні універсалії, що виражені в свідомості категоріями (поняттями, які мають найвищу міру загальності), проймають собою всі аспекти сприйняття й ставлення людини до світу. До них насамперед належать: «космос — хаос» (порядок — безлад), «особа — суспільство», «чоловік — жінка», «життя — смерть», «традиція — цивілізація», «оновлення», «соціальна структура», «центр — периферія», «нація», «державна», «свобода», «добро — зло», «справедливість» тощо.

Міфообрази та символи текстів культури своїм філософським змістом у різні історичні періоди виражають етичну, етико-релігійну, естетичну, соціально-політичну спрямованість. Витлумачення смислів існування торкається того пласта українського сприйняття дійсності, моральних, соціальних засад життя, який виходить з переконання народу, що основою впорядкованості світу є Вища сила (П. Куліш), яка все утримує та всім править. Таке світовідчуття певним чином зумовлює відповідну інтерпретацію стрижневих універсалій буття нації, які в різні історичні часи задають їй вектор поступу.

Характерною рисою мислення української інтелектуальної еліти цього періоду є орієнтація на засвоєння провідних ідей тогочасної європейської філософської думки. Проте таке звернення до європейської філософії не стало для митців копіюванням ідей, притаманних європейському модернізму, а було стимулом до відтворення в стилі модерн реалій і прагнень українського світу. Так, попри те, що опозиція універсалій «космос — хаос» є спільною для європейського та українського модерну, усе ж, зазначають дослідники: «тут є й суттєва відмінність. Для свідомості західноєвропейських суспільств стан хаосу притаманний світові як такому. Натомість в Україні, що впродовж багатьох століть була змушена протистояти зовнішнім ворогам, відчуття хаосу пов'язане із вторгненням зовнішніх ворогів у межі «свого світу». Особливість українського модерну полягає в тому, що у витворенні цілісного середовища в ньому на першому плані стоїть розмежування «свого» та «чужого» світу за допомогою внесення у нього системи знаків національної символіки як специфічних орієнтирів»<sup>1</sup>.

Намагання відтворити цілісно впорядковане, структуроване середовище знайшло вияв в українському модерні через звернення до архаїчного сприйняття просторово-часового континууму. У М. Бойчука та його школи воно реалізувалося в художній мові іконопису: «Використання художньо-пластичної мови ікони було оптимальним для вираження «священності» часу, подій та персоналій». Елементи сакралізованого підходу, зазначають дослідники, присутні в образах жінки як Матері-Батьківщини, Березини-Заступниці, в образі «базової» особистості на зразок національного Вашингтона. Так, М. Бойчук звертається до портретів Шевченка, Шептицького, Грушевського, П. Холодний зображує старшин української армії, О. Новаківський — А. Шептицького в образі Мойсея, малює портрети українських князів<sup>2</sup>.

Інтерес до індивідуальності, неповторності внутрішнього світу людини в митців модерну суголосний представникам романтизму. І тим, і тим властиве звернення до міфологічного сприйняття світу, наголошення на єдності людини з природою як світоглядної риси українців. Це особливо випукло представлено низкою графічних робіт О. Кульчицької: «Жертва Світовидові» (1910), «В обороні богів» (1924), «Мелодія гір» (1936), «Лісовик» (1936), «Головач» (1940) тощо. Як і романтики, митці модерну

<sup>1</sup> Скринник-Миська Д. М. Еволюція світоглядно-філософських засад українського образотворчого мистецтва на рубежі XIX—XX ст.: Автореф. дис. ... канд. філос. наук. — Львів, 2009. — С. 11.

<sup>2</sup> Там само.

виявляли виняткову зацікавленість переживаннями, враженнями, потаємними закутками душі окремої людини. В їхніх творах соціальні проблеми переломлювалися через духовний світ людини, а узагальнена філософська інтерпретація суспільних явищ, осмислення людиною «вічних» проблем свого життя починали відігравати провідну роль. Митець виражає світовідчуття через сплетіння настрою, почуттів і життєвої ситуації. Художник акцентує увагу на зміні «світла і тіні», які кидає особа на оточуючі обставини, залежно від того, «чи вона весела, чи сумна» (І. Франко). Зосередження уваги на душевних переживаннях, духовному світі особи потребувало нових художніх засобів їх відтворення. Поява мистецтва модерну стала відповіддю на нові потреби в духовності та культурі Європи на зламі XIX—XX ст.

В українській ментальності модерн як мистецький стиль знайшов вияв у пошуку нових художніх форм вираження, у прагненні до «діалогу з традицією», що стало викликом академічному каноно (Д. Бурлюк) і сприймалось як *бунт* у мистецтві. В українському модерні простежуються дві протилежні філософсько-світоглядні орієнтації. Перша в опозиції «космос — хаос» виокремлювала насамперед момент раціональної впорядкованості буття, наголошувала на радості та утвердженні життя. Тоді як друга, навпаки, була занурена в «хаос», безвихідь, наголошувала на пориві до смерті, ірраціональному занепаді. Ці протилежні світоглядні орієнтації модерну знайшли «художнє втілення, з одного боку, в конструктивному модерні, а з іншого — декоративному». Проте мотив небуття, смерті присутній і в речників оптимістичної філософсько-світоглядної орієнтації як алегоричний відгук на історичні події (О. Новаківський «Ангел смерті», О. Кульчицька «За колючим дротом» та ін.). Мотив минулості, швидкоплинності життя влучно схоплює робота Ф. Кричевського «Три віки».

У текстах українських митців песимістичної орієнтації виразно проступає почуття занедбаності, страху й безнадії, зануреності у свій внутрішній світ, відчуженість від проблем дійсності і прагнення злитись зі світом природи. Ідеї песимізму яскраво ілюструє поезія П. Карманського, одного з визначних поетів мистецького гуртка «Молода муза», що виник на початку XX ст. Знаючи добре європейську поезію, особливо італійську, П. Карманський робив усе, щоб українська поезія стала на вищий щабель сучасної йому європейської поезії. Він творив не за схемою, зразком, а самостійно, нікого не наслідуючи. Його поезії властива оригінальність образів, думок. У пізніший час творчість Карманського була пройнята яскраво вираженою національною ідеєю, його поезія

наскрізно песимістична, а екзотичні твори навіюють сум, розпук, нарікання на долю:

*«Безмежний сум снуєсь за мною / І мов та сирота квилить».*

Підкреслюючи майстерність Карманського у відтворенні внутрішньої туги, безвиході, відчаю, дослідник його творчості зазначав: «Він у цій ділянці справжній митець і багато з його любовних поезій залишаються перлинами нашої літератури»<sup>1</sup>.

П. Карманський бачить у чорних барвах як своє життя, так і життя українського народу й навіть природу:

*«Весь світ, здається, чорне трумно, / А ми вмерці з вогнем душі».*

Образи домовини, могили, хреста підносяться до символів забуття, безсенсовності життя:

*«Все пусте — святий лиш людський біль».*

Так само сумна з присмаком безнадії й патріотична лірика Карманського:

*«Не має сили вдруге закипіти? / І ми, сп'янілі на старих могилах, / Навіки будем плакати, скорбіти? / Невже кров Гонти в наших рабських жилах?»<sup>2</sup>.*

Формування українського модерну відбувалося в річищі зв'язків української інтелектуальної еліти з європейською філософією, мистецтвом, літературою. У цьому контексті відзначимо вплив періоду розвитку польського модернізму «Молода Польща», і зокрема Станіслава Пішибишевського, а також норвезького письменника-модерніста, лауреата Нобелівської премії Кнута Гамсуна (1859—1952), твори якого видавалися в Україні з 1889 року (Львів) по 1928 рік. Особливості модерністського світосприйняття досить чітко схоплює в етюді «Кнут Гамсун» український футурист М. Семенко: «Нема на світі нічого сталого — і це добре. Людина є вільна, бо вона усуває всі межі і всі умовності, навіть свого внутрішнього світу. Логіка? Ах, це така нудна річ. Ви подивіться як тече вільна думка, позбавлена своїх тісних норм. ...Люди — невольники своєї свободи. ...Я рішуче відсунув від себе ґрунт і почуваю себе безважним — я почуваю себе тільки собою... Я милуюсь своєю нудьгою, я впиваюсь своєю нудьгою, я впиваюсь своєю мукою, кокетую своїм божевіллям»<sup>3</sup>.

На зламі ХІХ—ХХ ст. замість популярного в філософії та літературі другої половини ХІХ ст. природничо-позитивістського

<sup>1</sup> Грицак Є. Петро Карманський — його творчість і мова // Де сріблястий Сян пливе: Альманах. — Перемишль, 1938. — С. 103.

<sup>2</sup> Карманський П. За честь і волю: поезії. — Прудентопіль-Парана, 1923.

<sup>3</sup> Кнут Гамсун. Відлуння самотності: Кнут Гамсун та контекст українського модернізму / упоряд. Ю. Ємець-Доброносова. — К.: Факт, 2003. — С. 376—377.

світорозуміння в середовище літературної богеми приходять пантеїстичне світовідчуження, що й становить основу модерністського світосприйняття.

На зміну оптимістичному сциентизму прийшла зневіра в майбутнє, а почуття тривогості життєвого світу змінилося його плинністю: «Нема на світі нічого сталого». Така втрата сталого світоглядного ґрунту парадоксально сприймалася модерністами як вчуження особистої свободи, яка стала переважно свободою насолоди власною зневірою в раціональності самого життя: «впиваюсь своєю нудьгою» (М. Семенко) і безсилям щось змінити в житті. У такий спосіб актуалізувалися екзистенційні параметри буття, переживання межових ситуацій і втеча в самотність. Акцент на почутті «самотності», яке є провідним у творах Кнута Гамсуна виразно проглядається в текстах Михайла Семенка, Максима Рильського, Євгена Маланюка, Василя Стефаника, Михайла Коцюбинського, Ольги Кобилянської, Леоніда Пахаревського.

Творчість українського футуриста М. Семенка (1892—1937) і засновника літературної організації «Авангард» В. Поліщука (1897—1942) є яскравим прикладом українського мистецького бунту. Пропаганду ідей нового мистецтва, позбавленого кайданів, якими буцімто є мистецькі традиції, активно вела у 20-х роках заснована М. Семенком «Асоціація пан-футуристів». Поетичні проби членів асоціації стимулювали підхід до поезії в незвичному ракурсі (поезія як поезомалярство). Нова поетична форма давала нестандартні вирази й емоційно насичені образи:

*«Блимно і крапно / блиск лініями / тремтіння фігурами / сунуть / лізуть / повзуть / пересуваються / симетричність / німим пересувань / обганяннями / міняються в руках / безшумними серіями / міняються силуетами / таємничими вогниками / вирізують окреслами / вигнутими тінями / засліплюються рисами / диференційована геометрія / химерних кутів і будов»* (М. Семенко. Місто)<sup>1</sup>.

Розрив з мистецькими традиціями є розривом із усталеним національним світосприйняттям, символікою національної культури. Проте вже в самому строї мови закладені віками конструкти цілком певного світосприйняття. Уживання національної мови імпліцитно зумовлювало прийняття закладених парадигм світобачення. Мистецький бунт модерну породив непевність, зневіру в сталість реальності, в абсолютний характер загальнолюдських цінностей, а звідси — внутрішню тривожність, незатишок і пустку:

---

<sup>1</sup> Семенко М. Поезії. — К.: Радянський письменник, 1985.

*«Вітер обскрібує спини гір / Вітер забиває віддих. / Вітер нас, зблідлих, / оскелює — хижий звір. / Вітер осклянив будинки. / Вітер серце проймив. / Вітер станув навишпиньки / І нас забив. / Вітере, замкнув мені дух ти! / Обкрижанив ограду. / Розсипав між нами зраду... / Вітер окайданив бухту...»* (М. Семенко. Вітер).

Бунту мистецькому імпонував бунт соціальний. Бунтівна душа шукала зрідненості як у природі, так і в людськості:

*«У піни долоні в сметані, / Що яро за скелі хватають, / І кожна секунда — повстання / І кожна мить — бунт»* (В. Поліщук. Прибій на морі)<sup>1</sup>.

Бунтівна душа у М. Поліщука є елементом світового творчого потоку й саме тому безсмертна. Вона — частка світової енергії:

*«Коли енергія — мій творчий дух, / Він житиме, як жив, / не починаючись, безмежний плин віків: / Душа моя не вмере»* (В. Поліщук. Питання).

Революцію в Росії 1917 року В. Поліщук сприйняв як сплеск світової життєвої сили. Революційні комуністичні гасла знаходили відгук у його душевному нурті. Його соціальним ідеалом є людина як громадянин світу. Отже, вважав В. Поліщук, чим ближча хвиля світової революції, тим швидше на ділі зреалізується соціальний ідеал:

*«До комуни світової / Рушай прибоєм вільних рот / Міжнародним запеклим боєм / Світ насильства побороть»* (В. Поліщук. Інтернаціонал комуністичний).

Зазначимо, що парадокс поетичного бунту поета футуристичного спрямування М. Семенка в тому, що, відкидаючи набуті людством вартості, він разом із тим їх стверджує:

*«Люди, ви страждаєте. / А який близький і істотний вихід / То ви мучитесь, що нічого не маєте, / То вам досить крихіт. / Ах, я знаю слово, магічне слово... / Воно ясніше сонця і чорніше тьми. / Люди! Щастя з вами, і як мало для цього мови: / Будьте людьми!»* (М. Семенко. «Шукачам щастя»).

Властивий українським митцям цього періоду імпресіонізм виявлявся в психологізмі у змалюванні персонажів, для них уваги варті порухи людської душі, її біль. Нюанси в зміні настрою, сильні життєві враження передаються через певну гаму відтінків у самій дійсності. Увага концентрується на кольорах, звуках, яскравих деталях (М. Бурачек, В. і Ф. Кричевські). Проза лаконічна й ритмічна. Соціальний аналіз в імпресіонізмі втрачав сенс, факти об'єктивної дійсності мали для людини особистісну значу-

---

<sup>1</sup> Поліщук В. Вибране. — К.: Дніпро, 1987.

щість, їх суспільна значущість стала для неї нецікавою. Тому й зміни в об'єктивній дійсності, напрям руху подій, а отже, й сюжет твору для імпресіоністів втрачали цінність (М. Коцюбинський, О. Олесь). Світ об'єктивної дійсності та внутрішні переживання особи протиставлені як одвічні антагоністи. Це передовсім твори першого періоду П. Карманського, поезії М. Семенка, творчі прийоми В. Стефаника. «Стефаник як Матерлінк відкидає не тільки декорацію, етнографію, будь-які інші ознаки, але й розвій акції, плутанину, колізію. Навпаки, він прагне до найбільшої простоти, інколи аж до примітиву»<sup>1</sup>. Лаконізм його прози стає одним із засобів, за допомогою якого він розкривав перебіг почуттів героя та передавав їх читачеві. Внутрішній світ персонажів дістав вияв у емоційно насиченому монолозі, «майже не контрольованому свідомістю»<sup>2</sup>. Внутрішній світ розкривався не через оточення, а через сукупність асоціативних образів, що імпліцитно включають у себе і його оцінку. Оточення інтерпретується героєм через гаму душевних переживань, у результаті чого «зовнішнє» включається у внутрішній світ як його органічний елемент.

В експресіонізмі методом дослідження людського життя стали «інтроспекція (рефлексія, самоаналіз), вчування (внесення думок людини в предмети) й інтерпретація особистих почуттів і переживань поза зв'язком особистості з явищами дійсності»<sup>3</sup>. У літературі, малярстві цей метод реалізувався через надмірно перебільшену емоційну викривленість образів і — як специфічний художній прийом — зображення жахів. Образи узагальнювалися до символів (О. Новаківський, А. Петрицький, В. Поліщук, М. Куліш). Як наслідок — входження автора в образ — предмет зображення деформується, «корчиться» під тиском емоцій. Тому світ і його події сприймаються крізь призму відчаю й страху, а не за законами причини та наслідку, логічне обґрунтування особою своїх вчинків відкидається. Для експресіоністів сприйняття світу — це виникнення неусвідомлених асоціацій, пов'язаних з почуттям самотності й покинутості. Суб'єктивний світ протиставлявся світові об'єктивному, а останній набирив забарвлення чужого й ворожого. Отож і виходить, що єдиною цінністю залишався власний духовний світ людини, для розкриття певних сторін якого експресіоністи використовували межову ситуацію.

---

<sup>1</sup> Лук'янович Д. Нова фаза творчості Стефаника // Василь Стефаник у критиці та спогадах. — К.: Дніпро, 1970. — С. 87.

<sup>2</sup> Калениченко Н. Л. Українська література кінця XIX — початку XX ст.: Напрямки течії. — К.: Наукова думка, 1983. — С. 126.

<sup>3</sup> Куликова И. С. Экспрессионизм в искусстве. — М.: Наука, 1978. — С. 87.

Указані прийоми зображення властиві представникам української літературної богеми. Так, загостреність образів (образ, що нагадує крик відчаю), уповільнення подій (розтягнення миті у «вічність»), персоніфікація, відсторонення, примітивізація таких форм вираження, як діалог і внутрішній монолог, характерні для новел В. Стефаника. Ці зображувально-виражальні засоби дали йому змогу досягти надзвичайної сили експресії (скажімо, в «Синах»).

Одним із наріжних постулатів песимістичної орієнтації митців модернізму є уявлення про абсурдність життя. У новелах Стефаника життя також не має сенсу, але не має сенсу для конкретних людей — мужиків. Стефаник, розкриваючи абсурдність життя українського селянина, не поширював її на буття в цілому. Незважаючи на абсурдність існування, вони прагнуть бути самодостатніми людьми, бо вони ті, «котрі смерті не бояться», ті, хто встояв, зберіг себе як культурно-національну цілість, «хоть пройшли над ними бурі світові». У творах В. Стефаника справжність існування людини проступає як гармонія «малого» і «великого» світів, де символом «великого світу» є саме земля. Адже для селянина вона є колискою всього сутнього — і домівка, і мати-годувальниця, і гордість, і батьківщина. Без рідної землі для нього немає життя, він без неї, ніби той птах без гнізда. Стара селянка буквально німіє, коли її змушують покинути землю, на якій вона прожила все життя. «Вона лишила слова свої на вікнах та на золотих образах в своїй хаті, то вони, як пташечки, б'ються на порожній хаті, як сироти». Заговорила аж тоді, коли взнала, що повертається додому» (Вона — земля). Порушення гармонії двох світів переживається персонажами Стефаника як неправдивість існування, яка нерідко рівнозначна смерті. «Письменник буквально перевтілюється у своїх персонажів і як власні сприймає їх страждання»<sup>1</sup>. Про це ж говорить і сам автор: «Кажда моя дрібниця, яку я пишу, граничить із божевіллям, і я нікого в світі так не боюся, як самого себе, коли я творю»<sup>2</sup>.

Художні прийоми модерну дали змогу митцям проїняти свої твори символами, яскраво вираженою філософічністю. Чи не найфілософічнішим з українських поетів 20-х — початку 30-х років був Богдан-Ігор Антонович (1909—1937). «Його життя було коротке й високе, як міст над вузьенькою штольнею гірської безодні»

<sup>1</sup> Лесин В. М. Творчість Василя Стефаника. — Львів, 1965. — 63.

<sup>2</sup> Цит. за: Возняк М. Із статті «Слово про Василя Стефаника» // Василь Стефаник у критиці та спогадах. — К.: Дніпро, 1970. — С. 225.

(Д. Павличко). Особливість поезії Антонича в тому, що вона йде в річищі традицій української поезії, започаткованої Шевченком. «В цій традиції, — писав Антонич, — поет почуває себе одним дробним тоном (малим хрущем), але зате вросли в неї глибоко й органічно, начеб сягав корінням ще Шевченківських часів»:

*Антонич був хрущем і жив колись на вишнях, / на вишнях тих, що їх оспівував Шевченко»... («Вишні»)<sup>1</sup>.*

Для Антонича життя було нуртом, проте не бунтом. Воно не лякало, а притягувало до себе, запрошувало злитися з ним в одному танку та вчило вічності й свободи:

*І вітер віє від століть, / крилатий, вільний і неспинний / і вчить свободи, туги вчить / за чимсь незнаним і нестримним («Вітер століть»).*

Якщо для футуристів в особі М. Семенка батьківщина — це весь світ, то для Антонича батьківщина — це і мова, і Шевченко, і хрущі, і вишні, й соловейко:

*Моя країно зоряна, біблійна й пишна, / квітчаста батьківщина вишні й соловейка! («Вишні»).*

Якщо за світобаченням Антонич і М. Семенко діаметрально протилежні, то близькі вони за пошуком нових форм передачі настрою, думки, підсвідомих поривань:

*П'яне піано на таніні трав вітер заграв. / Спіють дні все менші, нерівні, / піють по півночі півні / і / ості, осокови, / рій ос / і ось / вже осінь / і / о / осінь / інь / нь («Осінь»).*

Тут поєднуються ритм, мелодія і графічне зображення вірша. Те саме подибуємо й у М. Семенка (Місто). Антонич був співцем життя. Його найвищу вартість він помічав у всьому великому й малому. Все навколишнє проймає Антонича, а Антонич собою проймає усі речі, тварин і рослин. Усе є у всьому. Коли вони зливаються в одне — це й є мить вічності, а отже, невмирущості життя. Життя і смерть зливаються в єдиному пориванні, яке є подихом вічності:

*Лисиці, леви, ластівки і люди, / зеленої зорі черва і листя / матерії законам піддані незмінним, / як небо понад нами синє і сріблясте! / Я розумію вас, звірята і рослини, / я чую, як шумлять комети і зростають трави. / Антонич теж звіря сумне і кучеряве («До істот з зеленої зорі»).*

Ідею найвищої вартості життя можна передати або через філософію, або через поезію. «Філософ, який спробує на це, —

---

<sup>1</sup> Антонич Б.-І. Пісня про незнищенність матерії: Поезії. — К.: Радянський письменник, 1967.

поет, а поет, який спрямовує досвідчену й пристрасну уяву до всезагального порядку речей, — філософ»<sup>1</sup>. У поезії це можна передати тільки засобами поезії, головним чином — через символіку й асоціації:

*«Росте Антонич і росте трава, / і зеленіють кучеряві вільхи. / Ой, нахилися, нахилися тільки / почувши найтайніші слова. / З усіх найдивніша мова гайова: / в рушницю ночі вклав хтось зорі-кулі, / на вільхах місяць розкляють зозулі, / росте Антонич і росте трава».*

Як у всій поезії модернізму, так і в Антоничевій, є сум, що часом доходить до відчаю. Але відчай тут не від безсмысловості життя, безвиході, а від гостроти переживання, що життєві форми аж надто короткочасні на тлі невинного нурту життя та незнищенності матерії:

*«Рослиних рік підноситься зелена повінь, / годин, комет і листя безперервний лопіт. / Залле мене потоп, розчавить білим сонцем, / і тіло стане вуглем, з пісні буде попіл. / Прокотяться, як лава, тисячні століття, / де ми жили, ростимуть без наймення пальми / і вугіль з наших тіл цвістиме чорним квіттем, / задзвонять в моє серце джагани в копальні»* («Пісня про незнищенність матерії»).

У вічності немає ні минулого, ні майбутнього, ні теперішнього, ні світу уяви, ні реальності, а лише плін буття:

*«Плоский горбок, золотолускі рибоньки плюскають в рові. / Де є дійсності грань, де уяви є світ non est centrum / в Тускуллюм добрий Горацій на рундуку мармуровім / пише поему до грації і слушає... радіоконцерт»* («Ідилія»).

Яскравим представником української літературної богеми початку ХХ ст. був Богдан Лепкий. Народився в 1872 році, закінчив 1895 року філософський факультет Львівського університету. Студіюючи філософію, захоплювався творами Ф. Ніцше. Ідеалом творчості вважав культурну свободу, повагу до переконань ближнього. З осені 1889 року працював у Кракові як учитель української мови в тамошніх гімназіях. Живучи в центрі польської культури й спілкуючись з такими визначними поляками, як Вишинський, Станіславський, Ірناк, Міцинський, Фельдман та іншими, Лепкий не лише не потонував у польській культурі, а й визрів як видний речник української духовності. У Кракові Б. Лепкий познайомився з В. Стефаником, М. Коцюбинським, О. Коби-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Плотніков С. Між Дон Кіхотом і Санчо Пансою // Сантаяна Джордж. Витлумачення поезії та релігії. — Львів: Ініціатива, 2003. — С. 10.

лянською, приятелював з Вячеславом Липинським. Характеризуючи творчість Б. Лепкого, слід поміркувати над словами її дослідників: «На творчості Лепкого маємо один з кращих доказів того, з якою легкістю досягається гармонія там, де покликані до співпраці — талан і мистецька культура». Б. Лепкий є малярем життя, співцем його невпинності:

*«Життя як той потік / А час, мов океан, / Як крапля чоловік, / Життя слуга і — пан»<sup>1</sup>.*

Життя не можна розірвати на минуле, теперішнє і майбутнє, воно цілісне і єдине:

*«Ти кріпко вір, бо віра чуда діє, / Без неї скрізь пустир і суєта. / Угору дух, хоч серце пада й мліє / Минуле, річ свята!».*

Життя окремої людської одиниці є найціннішим на землі, хоч воно непевне, нетривке й невагоме, як нитка павутини:

*«Минає літо. Шелестить / Пожовкла бадиллина, / А понад скибами летить / Срібляста павутина. / Отак і молодість моя / В літах, як скибах, гине, / Лиш спомини лишаються, / Мов пасма павутини».*

Філософське узагальнення, символіка, злободенність і гротеск виокремлюють з грона літературного авангарду України 20-х років твори Миколи Куліша. Поява М. Куліша (1892—1937) в українській культурі — закономірна відповідь національної духовності на попит глядача бачити на сцені нові форми, актуальність, філософічність театрального дійства. Режисер харківського театру «Березіль» Лесь Курбас охарактеризував твори М. Куліша як «експресивний реалізм». Експресіонізм та актуальність порушених проблем, абсурдна дійсність нової соціальної системи й нестримне прагнення до її вдосконалення, моральна чистота людини й моральна потворність системи — це типові риси Кулішевих п'єс.

Найбільшу дискусію в пресі викликала п'єса М. Куліша «Народний Малахій». Малахій Стаканчик, мешканець провінційного містечка Вчорашнього, замурувавшись у комірчині, протягом двох років читав більшовицькі книжечки, аби зрозуміти, що то є соціалізм, після чого, фанатично пройнявшись ідеями соціалізму, захотів жити згідно з ними. Він зробив відкриття, що і його сім'я, і кум, і мешканці містечка мають шкурницьке мислення й живуть за його законами, а не за ідеями соціалізму. Малахій Стаканчик вирішив відкрити людям очі на соціалізм. Але люди як міста, так і села мають душі зі старого суспільства, й тому не розуміють притягальної сили нових ідей соціалізму. Отож, нові ідеї сприйме як свої, вважав Малахій,

---

<sup>1</sup> Лепкий Б. Золота липа. — Берлін, 1921.

лише нова людина. Тому, на його думку, слід негайно реформувати саму людину. Для цього треба видати в Україні спеціальний декрет. Тільки оновлена «голуба» людина може зрозуміти ідеї соціалізму й збудувати його. Щоб реалізувати цю мету, Малахій покинув родину й подався до столиці України Харкова, щоб довести урядові республіки доконечність такої реформи. Але місто жило своїм життям, кожний мешканець утягнутий у його вир і байдужий до соціалізму. Пророк «голубих далей соціалізму» намарне намагався знайти бодай одну людину, яка в цю мить думала б про соціалізм: «Думав про жінку одну», — відповідав йому перехожий.

Так само в Харкові вперто шукала дорогу до Єрусалима стара Агапія, їхні шляхи переплелися: в обох була блакитна мрія — соціалізм і Єрусалим, і обоє не знали до них дорогу, обоє натикалися на жорстоку нелюдяну дійсність, де говорять одне, роблять інше, де моральні закони і норми пропагують, а чинять аморально, «нарости ростуть на прекрасній конституції: тюрми, божевільні, шинки». У Раднаркомі плакат забороняє палити, а коменданти діють навпаки. У Харкові замість уряду Малахій потрапив у психічну лікарню на Сабурову дачу. Дуже символічно, що саме в божевільні Малахій узяв собі ім'я Народного Комісара Малахія. Навколишня дійсність і божевільня переплелися настільки, що, здається, божевільня — це світ нормальних взаємин людей, а дійсність, що так поспішає в соціалізм, — божевільня. Якщо ж у цю машину дійсності потрапляє Краса, Добро, Любов, вона їх знищує або перероблює на підлість, зраду, зло. У п'єсі Малахій — це символ одуреного, одурманеного «голубою ідеєю соціалізму» народу, що хоче людського життя. Історія цього народу є історією надій і сподівань на кращу долю, та всі його прагнення виявилися на ділі тільки «голубими» мріями, а духовні провідники — зацькованими невдахами.

Жіночі образи Агапії, Олі, доньки Малахія Люби символізують Україну. Старчиха Агапія, яка шукає дорогу до Єрусалима, — це Україна з її прагненнями увійти в європейську цивілізацію. Ця країна «дядьків і перекладачів» стоїть старчихою на роздоріжжі цивілізації з усім своїм скарбом, торбою, в якій погойдується її добро, що складається з «Кобзаря» та Грінченкового словника. Коли ж Україна питається дороги до цивілізації, її навіть не розуміють, бо вона в лихоліттях втратила мову. Тому Малахій у своїй промові особливо наголошував, щоб у майбутньому справедливому житті не забули українську мову. «Чи знаєте, що наша мова віки біля порогу вистояла? Бог забув за неї, коли змішав мови на Вавілонській вежі. Окрім того, дух святий зійшов на апостолів усіма мовами, забув тільки нашу українську мову» (Народний Малахій).

І все ж можна зробити щасливим один народ, але не всі народи, як і не можна бути патріотом усіх народів. Любов до Батьківщини за своєю моральною чистотою у «Народному Малахії» підноситься до любові між батьком і дитиною. Трагедія батька, який втрачає доньку, яку перед її смертю згвалтовано, у п'єсі означає трагедію народу, що втратив Україну, одурену й зганьблену.

Своєрідність інтерпретації українським модернізмом буття особи та нації зумовлена як загальним станом кризи європейської культури кінця XIX ст., так і прагненням української еліти до національного самоствердження. Таким чином, модернізм, актуалізуючи зміст стрижневих національно-культурних універсалій, у символічно-образній формі виражає пантеїстичне світовідчуження, екзистенціали буття особи і нації, протиставлення «свого» й «чужого» світів, переживання єдності життя і смерті, питання сенсу життя та його субстанційного стрижня, проблему «героя» нації як «базової» особистості, питання національної ідентичності та майбутньої долі народу, його мови і батьківщини.

### *Рекомендована література*

1. *Антонич Б.-І.* Пісня про незнищенність матерії: Поезії. — К.: Радянський письменник, 1967.
2. *Гльницький О.* Український футуризм (1914—1930) / Перекл. з англ. Р. Тхорук. — Львів: Літопис, 2003.
3. *Калениченко Н. Л.* Українська література кінця XIX — початку XX ст.: Напрямки течії. — К.: Наукова думка, 1983.
4. *Поліщук В.* Вибране. — К.: Дніпро, 1987.
5. *Семенко М.* Поезії. — К.: Радянський письменник, 1985.
6. *Стефаник В.* Кленові листки: Новели. — К.: Дніпро, 1966.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Які світоглядні ідеї європейського та українського модернізму були провідними на зламі XIX—XX ст.?
2. Які відмінності в інтерпретації світоглядної опозиції «космос-хаос» українськими та європейськими митцями?
3. Які дві світоглядно протилежні позиції наявні в українському модернізмі?
4. У якій формі «соціальний бунт» знаходить вираз у мистецтві?
5. У який спосіб у поезії та літературі модернізму виражена філософічність творів (напр., поезія Б.-І. Антонича, новели В. Стефаника тощо)?

## ВОЛОДИМИР ВЕРНАДСЬКИЙ: ПОШУКИ ІСТИНИ

*Логіка викладу. Філософські роздуми про життя, всесвіт, ноосферу. Інваріант Російської імперії та три можливі рішення. Соціально-політичні погляди: лібералізм і автономізм. Український народ і російська влада.*

Володимир Вернадський народився 28 лютого (12 березня за н. ст.) 1863 року в українській родині. Дитинство його минуло в Харкові. Навчався в гімназії легко й охоче, але не так заповзятливо, як того вимагали вчителі, дуже багато читав і любив розмірковувати про все на світі. Величезний вплив на розвиток сина мав його батько — професор політичної економії, який дуже ретельно і послідовно займався вихованням й освітою. Саме він прищепив Володимиру інтерес і любов до українського народу, його історії та культури. Про українство В. Вернадського свідчить уже те, що сімнадцятирічним юнаком він написав, мабуть, чи не єдиний у своєму житті вірш і присвятив його Україні й «своєму рідному краю»:

*«Украина, родная моя сторона,  
Века ты уже погибаешь...  
Но борешься, бьешься, бедняжка, одна,  
И в этой борьбе изнываешь.*

*В минуту гибели крайней твоей  
Детей твоих дух пробуждался,  
Старался свободу найти от цепей  
И ум их тобой восхищался.*

*Но дела вести до конца не могли  
И вновь начинались раздоры...  
Врагам твоим снова они помогли  
И вновь появились кондоры.*

*Кондоры-враги разрывали тебя,  
И дети врагами являлись,  
Немногие, верно до гроба любя,  
Течению волн покорялись,*

*Но в этих немногих вся сила твоя —  
Они втихомолку старались,  
И в годину бедствий, родная моя,  
Враги твои вновь изгонялись...*

*Опять начинались раздоры, борьба,  
Враги твои снова являлись,  
Такая, родная, твоя уж судьба...  
Судьбе мы всегда покорялись»<sup>1</sup>*

Цей вірш, мабуть, далекий від поетичної досконалості, свідчить лише про те, що з найглибших глибин духу Вернадського било українське джерело.

Родинне виховання, спілкування з друзями сприяли формуванню його духовності й морального ідеалу, який учений називав «ідеалом особистої святості». Цей ідеал полягав у тому, щоб зробити якомога більше хорошого, чесного, високого, щоб, умираючи, можна було сказати: «Я зробив все, що міг. Я не заподіяв нікому лиха. Я постарався, щоб після моєї смерті, на моє місце стало багато таких самих, ні — кращих діячів, ніж колись був я, які йдуть до тої мети».

Будучи вже професором, В. Вернадський на знак протесту проти антидемократичних дій уряду і реакції, що все зростала в Росії, разом з іншими професорами залишив Московський університет (1911). Більшовицький режим (спочатку арешт кадєтів — членів Установчих зборів, потім декрет від 28 листопада 1917 року, який оголошував кадєтів ворогами народу і фактично поставив членів цієї партії поза законом) змусив Вернадського податися в Україну, де він узяв активну участь у створенні Української академії наук, а згодом став першим її президентом. Володимир Вернадський — український філософ, природознавець, мислитель, основоположник геохімії, біогеохімії та радіогеології, космізму, засновник першої наукової бібліотеки в Україні (нині названої його ім'ям). Він збагатив науку глибокими ідеями, що лягли в основу нових провідних напрямів сучасної мінералогії, геології, гідрогеології, визначив роль організмів у геохімічних процесах. Для його діяльності характерні широта інтересів, постановка кардинальних наукових проблем, наукове передбачення. Організатор і директор Радієвого інституту (1922—1939),

---

<sup>1</sup> Цит. за: Апанович О. «Українське відродження завжди було мені дороге» // Розбудова держави, 1992. — № 3. — С. 53.

Біохімічної лабораторії (1929), зараз це Інститут геохімії та аналітичної хімії ім. Вернадського — один з найбільших інститутів Російської академії наук. Дійсний член НТШ та низки інших академій (Паризької, Чеської).

Вернадський багато зробив для організації народної освіти, добився самостійності для деяких університетів. У 1920—1921 рр. професор Вернадський — ректор Таврійського університету в Сімферополі. Пізніше, через політичні реалії, що склалися 1922 року в Криму, учений з радістю прийняв запрошення ректора Сорбонни на читання циклу лекцій (1922—1925). Відтак почалося фактично еміграційне життя професора. Слухачами його знаменитих сорбонських лекцій були майбутні відомі філософи: Тейяр де Шарден (1881—1955) і Е. Леруа (1870—1954). Тоді Вернадський вперше ввів у науковий ужиток поняття *ноосфери* (від грец. *ноос* — розум і *сфера* — куля), в основу якого поклав ідею про гармонійне входження людини та її господарської діяльності у біогенний колообіг речовин.

В. Вернадський спробував відповісти на запитання: у чому полягають реальні умови або передумови утворення ноосфери, що вже існують або створюються в процесі історичного розвитку людства? Назвемо ці передумови.

1. Людство стало єдиним цілим. Історичний процес на наших очах докорінно змінюється. Уперше в історії людства інтереси народних мас — усіх і кожного — і вільної думки особистості визначають життя людства, стають мірилом його уявлень про справедливість. Людство загалом стає потужною геологічною силою. Перед ним постає завдання перебудови біосфери в інтересах людства як єдиного цілого, що вільно мислить.

2. Перетворення засобів зв'язку та обміну, у якому людство повинно стати єдиним в економічному та інформаційному відношенні. Ноосфера — явище загальнопланетарне. Прагнення до мирного зв'язку людства на ґрунті економічного життя та обміну інформації.

3. Відкриття нових джерел енергії.

4. Піднесення добробуту населення.

5. Рівність усіх людей, тому людство повинно прийти до повної рівності рас, народів, незалежно від кольору шкіри та віросповідання.

6. Виключення війни з життя суспільства<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Див.: Вернадський В. И. Философские мысли натуралиста. — М.: Наука, 1988. — С. 509.

Ноосфера, на думку Вернадського, — це нова геологічна оболонка Землі, яка створюється на наукових засадах. «Наукова думка, — писав він, — охоплює всю планету, всі держави, що на ній розташовані. Повсюди створювались численні центри наукової думки і наукового пошуку. Це перша основна передумова переходу біосфери в ноосферу»<sup>1</sup>.

Загалом можна стверджувати, що вчення про перехід біосфери в ноосферу — вершина філософської і наукової творчості Вернадського. Воно включає узагальнення величезного світоглядного значення ролі людства в еволюції біосфери, єдності людства і біосфери<sup>2</sup>.

Уся суспільна діяльність Вернадського була скерована в напрямі організації науки та академічної роботи. Немає потреби перелічувати ті науки, наукові концепції, напрями, до розробки яких був причетний учений. Справа полягає не стільки в кількості, скільки в якості: це передусім науки фундаментальні, які сприяють усвідомленню навколишнього світу і нас самих, отже, впливають на наш світогляд. Науку Вернадський розумів і як систему знань, і як спосіб діяльності, і як соціальний інститут. Його спадщина має велику гуманітарну цінність тому, що він був не тільки теоретиком, мислителем, філософом, а й практиком у широкому сенсі. Це була людина дії, яка керувалася принципами альтруїзму, свободи, істини та сумніву.

Уже замолоду Вернадського хвилювали вічні питання — про співвідношення релігії та філософії, філософії і науки. Вернадський доходив висновку, що «визнання безсмертя душі можливе і при атеїзмі. Воно потрібніше для людини, ніж визнання існування Бога». «По суті, для повного вдоволення людини важливе одне питання — питання не про божество, а про безсмертя особистості»<sup>3</sup>. Інакше кажучи, людина шукає такого сенсу життя, у якому скінчення не поглиналося б нескінченням, а навпаки, переходило в нього. Вона шукає неперервності існування, особистої вічності й безсмертя. Без особистої вічності вічність Бога та всесвіту не є для людини цінністю. Отже, найістотнішим у релігії є віра в особисте безсмертя, яка може бути зреалізованою й через віру в Бога.

<sup>1</sup> Вернадський В. И. Философские мысли натуралиста. — М.: Наука, 1988. — С. 500—501.

<sup>2</sup> Докладно про це див.: Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. — М.: Наука, 1988. — С. 456—513; Кузнецов М. А. Учение В. И. Вернадского о ноосфере: перспективы развития человечества // Вопросы философии. — 1988. — № 3. — С. 38—48.

<sup>3</sup> Вернадский В. И. Основа жизни — искание истины // Новый мир. — 1988. — № 3. — С. 208, 214.

В історії людської думки, зазначав В. Вернадський, філософія відігравала й відіграє величезну роль: вона виходить із сили людського розуму та людської особистості й протиставляє їх тому захлому елементу віри й авторитету, який малює нам будь-яка релігія. Одна є спробою з особистого дійти до сутнього, друга — бере поняття, що історично склалися, та історично вироблені бажання й звички, і до них свідомість, як Прокруст до ложа, прикладає людську особистість<sup>1</sup>.

Наука як прояв духу не суперечить релігії, вона так само мало заперечує божественне єство Христа, неіснування християнського Бога, як і спростовує існування Аполлона або Венери. Жахає те, що вона, як система раціональна, не дає опори для їх існування в царині того світу, який вона охоплює.

Живий, невпинний, молодий дух охопив наукове мислення на початку XX ст. Під його впливом, говорив Вернадський, гнеться і тремтить, руйнується та змінюється сучасний науковий світогляд. Цей історичний перелом повинен бути пережитий сміливою та вільною думкою. Треба далеко відкинути від себе старі «істини», які на наших очах перетворюються в старі забобони.

Цей великий рух, який тепер розгортається в царині наукового мислення, не може не вплинути на інші сторони людської свідомості. Отже, і філософська думка, й релігійна творчість, суспільне життя й створення мистецтва якнайтісніше та нерозривно пов'язані з науковим світоглядом.

Особливо близькими й тісними є сфери філософського мислення та наукової думки. Взаємний вплив їх є однією з найцікавіших сторінок історії людської свідомості.

Наука в розвитку філософії може бути елементом прогресу та пробудження, але вона може й гальмувати філософську думку, викликати в ній застій та розлад. Вона змушена мати справу не тільки, або не стільки з реальним матеріалом наукового знання, скільки з можливим та ймовірним, тому що тільки за такої умови вона буде значною мірою вільна від підпорядкування тимчасовому стану науки та зможе передбачати подальший розвиток думки, тільки тоді можлива теорія пізнання. Такого висновку доходив учений.

Загалом вплив науки найкраще можна характеризувати як стримувальний, або гальмівний. Він не розширює горизонти й простір філософського мислення, а обмежує його. Уже в зарод-

---

<sup>1</sup> Див.: *Вернадский В. И. Основа жизни — искание истины* // Новый мир. — 1988. — № 3. — С. 225.

женні сучасного наукового світогляду в XV ст. перед найпершими натуралістами постала інша мета наукового пошуку, крім з'ясування істини, — здобути владу над Природою, для використання цієї влади, цього знання на користь людства. Ця мета проймає всю історію точного знання.

Таким чином, робив висновок В. Вернадський, з двох боків мислячий і свідомо працюючий натураліст неминуче підходить до вічних філософських питань — добра та зла, блага і шкоди тощо. По суті, свідомо вони не можуть вирішуватись однією наукою, ще менше — природознавством, і тому перед ученими неминуче постає проблема ознайомитися з філософськими вченнями. Звісно, таке ознайомлення можливе лише за систематичної роботи, а не за допомогою вибору того чи того вчення, тієї чи іншої філософської доктрини.

За розквіту німецької філософії ми мали такий злет людської творчості, який пов'язаний з гармонійним рухом наукового та філософського мислення. У всі інші періоди останнім притаманні колізії, бо наука обмежувала царину філософського мислення, а філософія знецінювала значення наукового пізнання.

Є ще одна обставина, на яку вказував учений і яка не набула ще чіткого вираження, але вже вимальовалася на той час. Це — інтернаціоналізація науки, її прагнення до свободи та усвідомлення моральної відповідальності вчених за використання наукових відкриттів і наукової роботи для руйнації, що суперечить ідеї ноосфери. Тому наука, за Вернадським, аж ніяк не є апаратом як логічною побудовою, що займається пошуком істини. Неможливо пізнати наукову істину логікою — лише життям. Характерною рисою наукової думки є чин<sup>1</sup>.

Сковородинський ідеал — шукання істини — був основою життя Володимира Вернадського, який завжди намагався висловити її без жодних поступок. Це, на думку вченого, і є найважливішим запереченням будь-якого лицемірства та фарисейства, що становить основну силу його вчення. Тут найбільше виявляється його особистість, її соціальна спрямованість. «Я впевнений, — писав Вернадський, — що все вирішує людська особистість, а не колектив, *elite* країни, а не демос і значною мірою її відродження залежить від невідомих нам законів появи великих особистостей... Звичайно, що нічого не зробить з цим соціалістична схоластика, як не зробило царське самодержавство і православний си-

---

<sup>1</sup> Див.: *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетарное явление // *Философские мысли натуралиста.* — М.: Наука, 1988. — С. 54.

нод. В силу вільної думки я вірю як в єдину реальну силу, більш могутню, ніж це ми думаємо в наших політичних розрахунках»<sup>1</sup>. У цьому він убачав головну умову відродження людини й країни.

Вільній думці протистоїть соціалістична схоластика, людській особистості — колектив, демократії — соціалізм. В. Вернадський ніколи не був у захваті від соціалізму. В ньому він убачав прояв насильства над людською особистістю, тому у Вернадського й гадки не було хоч якось поєднатись у діях із соціалістичною партійністю або із соціалістичною за своєю суттю юрбою. «“Демократія” соціалізму і “демократія” — суть поняття різні. Пошанування людської особистості немає і не може її бути за якобінізму»<sup>2</sup>.

Учений добре розумів варваризацію, яку вносив соціалізм у життя суспільства. На його очах відбувалося нищення вищих шкіл: на так звані робфаки набирали непідготовлену молодь, яка основний свій час проводила в комуністичних клубах, де місце загальної освіти посідала партійна пропаганда, що видавалася за істину. Рівень вимог надзвичайно знизився — університети перетворилися на прикладну школу. Такі процеси називалися «демократизацією». Моральний рівень нового студентства нечуваний: винюхування і доноси. Студенти повинні як доносити на професорів, так і стежити за своїми товаришами — таємницю держава гарантує. Жіноча й чоловіча комуністична молодь перебувала в тимчасових шлюбах (так звані «комсомольські сім'ї»), які весь час змінювалися. У всій країні закривалися наукові товариства.

Дуже постраждали університети, а в Україні — і зовсім були зруйновані в результаті шовіністичної політики більшовиків. Замість університетів утворили Інститути Народної Освіти, що проіснували до 1933 року. Російська академія наук — єдина установа, в якій нічого не порушено. Вона залишилась у старому вигляді, з повною свободою всередині. Звісно, ця свобода відносна, як і будь-які свободи в тоталітарній державі. Матеріальне життя вчених дещо поліпшувалось, але утиски в науковій сфері посилювалися.

В. Вернадський уважав, що головною силою, яка зрештою подолає цей гнітючий стан, є вільна думка та розумова творчість за співдії науки, філософії, релігії, мистецтва.

Повага й визнання цінності людської особистості не давали йому йти в політичній боротьбі шляхом якобінства. Суспільний

---

<sup>1</sup> Вернадський В. И. Я верю в силу свободной мысли // Новый мир. — 1989. — № 12. — С. 214.

<sup>2</sup> Там само. — С. 209.

розквіт унаслідок революції, а особливо такої, як комуністична, був, на думку Вернадського, неможливим. Комуністична революція подібна до хімічної реакції, де результат віддзеркалює весь процес. Коріння комунізму сягає старої російської державності і чину цілих поколінь російської інтелігенції, яка підготувала (з гідною подиву енергією та запалом) цей лад. Вернадський доходив висновку, що не тільки комуністи, а й усі соціалісти — вороги свободи, тому що для них людська особистість никне перед цілим<sup>1</sup>.

Починаючи принаймні з епохи петровських реформ, а то й раніше, і до наших днів, за всіх соціальних перетворень прослідковується загальна закономірність — жодне з цих перетворень не змогло не те що зруйнувати, а навіть серйозно розхитати певну соціальну надструктуру, якусь авторитарну, елітарно-бюрократичну за своєю природою суперсистему, що неначе велетенський обруч стягує суспільство. У результаті консервативне гігантське «ціле» буквально розплющило маленьку людину». Суперсистема, що проникла в усі пори суспільства, відіграла й відіграє своєрідну роль інваріанта російської історії, її усталеність, опірність зовнішнім впливам виявилася просто разючою: зазнавали поразки класи й верстви, партії й держави, армії та особистості — вона залишалась і залишається непереможною, хоч і підбитою. Тому надзавданням є знищення інваріанта Російської імперії, зруйнування її ментальності. Це й означатиме, що в свідомості відбулася докорінна переоцінка цінностей.

Добу, коли державна машина розлагоджується, коли окремі її частини діють незалежно від цілого, російська історіографія називає періодом «смути й анархії». Перед особистістю постають питання етичного характеру: що робити? як чинити за тих чи інших обставин? Ці питання стають головними, і відповіді на них життя вимагає на кожному кроці й від вирішення їх нікого не звільняє.

Для одних вихід з кризи полягає в ідеалізації минулого. Країна повернеться до спокою, життя розвиватиметься нормально, коли вгамується революційна буря, коли порушене державне життя відновиться. Попередні цілі й завдання держави повинні зберегти своє значення: зовнішня могутність, сильні армія і флот, розширення державних територій, надання урядові щонайбільше важелів влади. Політика розширення території та неухильного

---

<sup>1</sup> Див.: *Вернадский В. И.* Я верю в силу свободной мысли // *Новый мир.* — 1989. — № 12. — С. 213.

перетворення в єдине ціле захоплених племен і народів повинна давати роботу державній машині. Держава, що ототожнюється з урядом, має бути визнана тим благом, у жертву якому слід віддати все. Вікова традиція створення одноманітного цілого, яку започаткував ще Іван Калита й за якою так довго розвивалась Російська імперія, повинна й надалі бути непорушною. Інтереси народу і людських особистостей розчиняються в інтересах держави та уряду. Благо держави — велика ідея «єдиної й неделимої» — дає їм виправдання. Вони пускають у хід війська, поліцію, цензуру, бюрократію, державну релігію. Лиш одне питання будить їхнє громадське почуття: чи достатньо цих засобів для такого розвитку? Поряд зі старими бюрократичними державними інститутами їм допомагає моторна патріотична організація громадян, захисників старого. Створюються чорні сотні. «Внутрішні» патріотичні сили охороняють російську територію, яка ще залишилась, мріють про відтворення втраченого та бояться подальшого дроблення. «Зовнішні» — вважають за краще вирвати її у більшовиків.

Ідеологи минулого — якщо вони хочуть його повернути — неминуче стають на шлях терору. Це логічно вмотивовано і морально виправдано з позиції традиційної імперської політики.

Інші, на думку Вернадського, шукають практичних політичних рішень, виходячи з тих чи інших форм імовірного майбутнього. Крайні ліві партії відкрили перед народом привабливі картини найкращого майбутнього. Вони посіяли віру в те, що можна досягти справедливого розподілу матеріальних і духовних благ, у можливість повного здійснення цього за кілька років або місяців. За новим суспільним ідеалом завдання державної політики — це добробут основної маси населення. Щоб утілити цей ідеал у життя, потрібно, на думку «соціалістичних» партій, захопити владу і, як практично необхідний період при переході до світлого майбутнього, встановити тимчасову диктатуру тих класів, в інтересах яких здійснюється державний переворот. А досягти цього, як і будь-якої диктатури, можна тільки силою, шляхом збройного повстання або терору. Вони вважають, що для врятування країни й умиротворення суспільства потрібна повна реконструкція суспільних відносин на принципах соціалізму, їх наміри розбилися об відсутність державної думки, державної творчості в середовищі носіїв цих ідей, що чітко виявилось у відновленні старої імперської державності з її армією, політикою, поліцією, цензурою, соцбюрократією та державною церквою. Результат — триумф темних сил реакції в нових шатах.

Зрештою, історія показала, що *ідеологи минулого та мрійники майбутнього працювали* на одну й ту саму ідею — російську. Ідея «Москва — це третій Рим» була зреалізована в ідеї Третього Інтернаціоналу. Воістину «чорне» та «червоне» збігаються. Що їх об'єднує? Прагнення до тотальності, а також основна форма діяльності — терор і насильство.

Ці два напрями, говорив Вернадський, не обіймають усього змісту, який може вилитись у норми суспільної етики. Життя набагато складніше, і його не можна підмінити схемами. Відповідь на велике питання суспільної етики дають люди *теперішнього*, до яких зараховував себе Вернадський.

Таким чином, услід за В. Вернадським, ми бачимо три відповіді на питання про обов'язки і норми поведінки окремого імперського громадянина. Одна відповідь вимагає від нього енергійного й безумовного придушення будь-якого національно-визвольного руху. Друга зобов'язує його брати участь у збройній боротьбі проти урядової машини старої держави. І нарешті, третя приводить до енергійної роботи в політичних партіях, у результаті чого утворюється політична організація народу, та сила, яка, врешті-решт, на думку Вернадського, повністю реорганізує державу.

Володимир Вернадський був лібералом і навіть відігравав значну роль у ліберальному русі дореволюційного періоду. Лібералізм покликав до дії людей, які ненавиділи імперське минуле, не вірили в життєздатність фантазій і схем комуністичного майбутнього. Ліберали прагнули творити теперішнє, але вони усвідомлювали, що російська політична думка далека від політичної діяльності, тобто якщо політична думка не завмерла зовсім, а лише спотворена, то політична діяльність у російському суспільстві цілком відсутня.

Вимоги лібералізму є логічним наслідком усієї російської історії. З огляду на традиційні цілі російської держави ліберали зрозуміли, що із самодержавного правителя ніколи не зробиш знаряддя свободи, вільної думки і правди. Вони дійшли висновку про доконечне створення легальної «партії боротьби» за основні права людини. Обмежувати самодержавство треба в ім'я вікових, непохитних, безперечних істин, основних прав людини.

Загальною ідеєю лібералізму є те, що народ повинен розуміти свою силу й права, усвідомлювати, що йому самому потрібно керувати собою. Це означає, що, по-перше, держава існує для громадян, а не громадяни для держави. Головним мотивом діяльності держави може бути лише якась основна вимога людської осо-

бистості. Такою основною вимогою є права людини, які, по суті, зазначав Вернадський, усі можуть бути зведені до одного — визнання за людиною невіддільним і основним — *свідомості й розуму її*, які повинні розвиватись у державі. По-друге, держава є об'єднанням людей, яким надана найширша можливість усвідомлювати все, що їх оточує, розвивати свій розум і діяти відповідно до нього. Уряд, яким би він не був, є лише ставлеником громадян і повинен постійно діяти за їхньої участі і контролю. Він не повинен виокремлюватися як щось особливе (помазанець-цар, диктатор, ставлений волею «всього» народу, тощо) із середовища держави<sup>1</sup>. Отже, свобода полягає в тому, щоб державу як інститут, який стоїть над народом, перетворити в орган, що буде цілкомовито підпорядкований народу.

Автономістські погляди Вернадського ґрунтувалися на тому, що Російську імперію населяє близько сотні народів і племен, місцеві умови життя, культура та історична традиція яких докорінно відрізняються. Тому здалеку, зі столиці, неможливо скеровувати все це різнобарвне життя. Це неможливо навіть тоді, коли в далекій столиці засідатимуть обрані представники з місць. Він, як і всі автономісти, вважав, що запровадження місцевої автономії докорінно змінить місцеве життя, адже земська губернія не мала права видавати місцеві закони. Учений сподівався, що автономія зростатиме — автономна область може майже непомітно перейти в штат, а держава з широкою місцевою автономією — перерости у федерацію. Безумовно, за правильного розвитку автономії окремі народи можуть мати таку свободу національного життя, якої вони ніколи не матимуть у централізованій державі, особливо такій як Росія. Тут бажано, щоб області провінційної автономії збігалися з етнічними областями. Однак це можливо тільки для невеликих національностей. Для великих національностей, наприклад, для росіян або українців, зазначав Вернадський, неминуче існуватиме багато українських або російських автономних провінцій. Ця ситуація будила в нього істотний сумнів: *адже важко і чи взагалі можливо побудувати міцну і сильну державу з рівними* (а ми вважаємо, що реально вони ніколи не можуть бути рівними) *за своїми правами автономних областей, які значно різняться за своїми розмірами*<sup>2</sup> — невже насправді «рівною серед рівних» була маленька Естонія порівняно з величезною Росією...

---

<sup>1</sup> Див.: Вернадский В. И. Основа жизни — искание истины // Новый мир. — 1988. — № 3. — С. 227.

<sup>2</sup> Див.: Вернадский В. И. Об автономии // Слово. — 1990. — № 2. — С. 48.

Як бачимо, це були суто автономістські погляди, хоча потрібно зазначити, що Партія народної свободи (Конституційно-демократична партія), лідером і членом ЦК якої був В. Вернадський, гасел про створення, зокрема української держави у складі російської республіки, не підтримувала.

Із усіх питань народного життя визначальними є два: економічний і духовний розвиток народу. Національна самосвідомість українців розвивалася на терені етнографічних відмінностей, особливостей психіки, культурних прагнень і нашарувань, які пов'язували Україну із Західною Європою, а також устрою народного життя з характерним духом демократизму, що історично склався. Тільки завдяки виразно окресленій етнографічній індивідуальності, своїй національній самосвідомості українці не дозволили обернути себе на простий етнографічний матеріал для підсилення панівної народності та її централізованої влади. Індивідуальність і самосвідомість завжди були тими наріжними каменями, на яких підносилися величезна будівля національного відродження й вільних змагань нашого народу.

Договір 1654 року між українським гетьманом та царем московським започаткував тривалий період розходжень, незгод і боротьби, який і досі не закінчився, між українським народом і російською владою з її імперським спрямуванням.

У XVII—XVIII ст. російсько-українські відносини звелися до поступового поглинання, за висловом Вернадського, особливостей України у складі Росії, що позначилося на основах місцевого культурного життя (школи, свобода книгодрукування), почали переслідувати навіть етнографічні відмінності. Послідовне насадження нового управління до кінця XVIII ст. поступово згладило всі сліди політично-адміністративної автономії в Україні, а розклад соціальних відносин за нового укладу послабив опозицію українців великодержавному централізму. Як і за польського панування, незрілість еліти нації виявилась у тому, що вищі верстви української спільності в значній частині йшли назустріч об'єднувальним тенденціям уряду, а народні маси зі зростанням в Україні нової соціально-економічної структури перетворювались, як говорив Вернадський, у «живий реманент державного господарства, втрачаючи при цьому значення активної сили в національно-культурному житті краю»<sup>1</sup>.

З ослабленням національного життя в Україні протест проти російського централізму набував інших форм. Одна за одною до

---

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Украинский вопрос и русское общество // Дружба народов. 1990. — № 3. — С. 246.

Петербурга приїздили депутації з клопотанням про збереження та поновлення народних прав і свобод.

У XIX ст. Україна як політичний організм із самостійним внутрішнім життям перестала існувати, будучи, за висловом Петра I, остаточно «прибрана к рукам» Росією. Зникли всі сліди автономного ладу, всі особливості місцевого устрою, що відповідали народному характеру й були кращим надбанням національної культури. Так, організація народної освіти, своєрідний устрій церковно-релігійного життя були витіснені загальноросійським порядком, який тримався на трьох китах: абсолютизмі, бюрократизмі, централізмі. Тому, вважає Вернадський, «боротьба за політичні інтереси старої України скінчилась за браком об'єкта цієї боротьби»<sup>1</sup>. Можливо, він мав рацію, бо відтепер слід говорити вже про *українотворення*.

Національне життя в Україні за таких обставин не зникло, а лише набуло нових форм. Потужним чинником українського національного руху стала нова література, починаючи з «Енеїди» Івана Котляревського, написаної живою народною мовою. Український національний рух отримав глибоке наукове та культурне обґрунтування як один зі складових елементів прагнення людства залучити народні маси до культурних досягнень та утвердити панування демократичних ідей. На перший план висунулися права на вільне культивування народної мови в школі та літературі, відносячи національно-політичну самостійність України до постулатів віддаленої перспективи. Політичний орієнтир навіть за браком політичного життя не втрачався, що й зумовило новий період боротьби офіційних кіл Росії з українським народом, головним чином з його національно-культурним життям як з реальним буттям національної самосвідомості української еліти. Найгостріші моменти цієї боротьби: 1847 рік — розгром Кирило-Мефодіївського братства; 1863 рік — заборона української релігійної літератури (так званий Валуєвський циркуляр, за яким заборонялося видавати українською мовою будь-які книги, крім художньої літератури). Це був період «демократичних» реформ, під яких — 1861 рік — скасування кріпацтва; 1876 рік — заборона всіх видів літератури, крім белетристики, що означало заборону ввозити в Росію українські книги з-за кордону. Не дозволялись також театральні вистави українською мовою, друкування текстів українських пісень до нот; 1881 рік — підтвердження

---

<sup>1</sup> Вернадський В. И. Украинский вопрос и русское общество // Дружба народов. 1990. — № 3. — С. 249.

цього режиму щодо української мови, єдиним послабленням був дозвіл друкувати *словники і тексти до нот*. Особливо жорстоко переслідувалась українська національна ідея в церковно-релігійній і шкільній літературі. Цей «послужний список» російської державності, за Вернадським, можна продовжити, не забувши при цьому Столипіна та його боротьбу з інородцями, до яких свідомо зараховувались українці (Вернадський і сам завжди глибоко переживав дорікання з боку «старшого брата» в його українстві); викорінення «духу самостійності» у 20-х роках; «розстріляне відродження» кінця 20-х — початку 30-х років, терор голодом 1933 року, який розцінюється як державний геноцид проти українського народу. Цей перелік слід вести до сумнозвісної та ганебної діяльності Маланчука й Щербицького. В офіційній термінології український рух, як і тієї, так і теперішньої доби, має назву «український сепаратизм» з поправками на сьогодення. Геноцид починається з гоніння на вільну думку, продовжується репресіями проти еліти нації та завершується фізичним знищенням значної частини народу. Українотворення сьогодні йде у зворотному порядку: зародилося з вільної думки, триває через відновлення структури еліти та завершиться в державницьких структурах українського народу.

Мотивувалася ця боротьба посиленням на «етнографічну, культурну і мовну єдність», на «керівну участь у створенні російської літературної мови, загальнодержавна роль якої, мовляв, виключає потребу в інших мовах російського кореня; поряд з цим указувалося на державну небезпеку українського «політичного сепаратизму» й переважання в українському русі антидержавних соціалістичних тенденцій, що взагалі звучить дико, пам'ятаючи, що «соціалістичний вибір» привнесений в Україну на багнетах Муравйова; і, нарешті, висловлювалася підозра та звинувачення в чужорідному або чужоземному походженні українського руху, що навіюється й підтримується споконвічними ворогами Росії, якими завжди були поляки, німці та ін. Ту саму думку, тільки стосовно української мови в Галичині, її походження, виклав О. Солженіцин у своїх «посильных соображениях»<sup>1</sup>.

Таким чином, урядова політика прагнула до конкретної мети — досягти повного злиття українців з панівною нацією та знищити шкідливу для останньої свідомість української національної «окремішності». Молодий національний рух з літературного поля перейшов на політичне; настав новий період гонінь.

---

<sup>1</sup> Див.: Солженицин А. Как нам обустроить Россию. Специальный выпуск. Брошюра к газете «Комсомольская правда» от 18 сентября 1990 г.

Цей період збігся з посиленням великодержавних шовіністичних тенденцій у російському суспільстві, на які пірався Столипін у своїй внутрішній політиці. Боротьба з прагненням іногородців до національного самовизначення стала одним із методів столипінського управління. У низці циркулярів по відомству міністерства внутрішніх справ Столипін оголосив боротьбу з українством державним завданням, яке лягло на Росію з XVII ст. Нарешті, з'явилася книга С. Щоголева «Украинское движение как современный этап южнорусского сепаратизма». Це своєрідний кодекс офіційних поглядів на український рух відомого своїми шовіністичними поглядами київського цензора.

Вороже ставлення шовіністичних кіл до українства фактично прилучалося до офіційної політики. Культурне значення українства нехтувалося, соціальний бік викликав побоювання, національний — відкидався. Тим паче, негативне ставлення до українського руху виявилось у відомій частині «прогресивних елементів суспільства», для яких головна небезпека руху полягає саме в його культурній ролі, що загрожувала культурним і національним розколом Росії. Особливо їх непокоїв погляд українців на Галичину як на П'ємонт українського національного відродження, тим часом як російські офіційні кола звикли дивитися на неї як на вогнище українського сепаратизму. Отже, ненависть до нового «мазепинства» об'єднала всі ворожі українству сили — від шовіністичних до так званих прогресивних.

В. Вернадський доходив висновку, що небезпека для Росії не в українському русі як такому, а в упередженому трактуванні його як шкідливого й до того ж наносного. За такого погляду рух, природний за своєю суттю і такий, що має рівне право на існування поряд з іншими, відсувався в ряд безправних, а тому ворожих державному устрою. За відмови від традиційної політики, розмірковував далі Вернадський, найширший розвиток української культури цілком сумісний з державною єдністю Росії<sup>1</sup>. Він був автономістом, який щиро вірив, що Великоросія може відмовитися від традиційної політики, тобто від «Русского дела», від справи Івана Калити. Вернадський був реалістом, коли говорив, що продовження антиукраїнської політики зберігає в державному організмі виразку безправ'я та свавілля, яке паралізує будь-який успіх прогресивним починанням. Він висловлював і наївні думки, зазначаючи, що українці очікують від Росії повного визнання

---

<sup>1</sup> Див.: *Вернадский В. И. Украинский вопрос и русское общество // Дружба народов.* — 1990. — № 3. — С. 252.

за українською народністю прав на національно-культурне самовизначення, тобто прав на вільну національну роботу в сфері школи, науки, літератури, суспільного життя. Він уважав, що надати свободу українській культурі вимагають саме інтереси російської справи і, що зберегти українців як росіян (характерний погляд автономіста) Росія може лише перейнявши їхній національно-культурний образ як українців<sup>1</sup>.

Володимир Вернадський як учений, мислитель, громадянин і, нарешті, як українець, був переконаний, що український рух є природний і живиться коренями народного життя, тому він ніколи не згасне. Адже йдеться про захист інтересів справжньої культури, яка здатна проникнути в народні маси набагато глибше й ширше, ніж та загальноросійська культура, ім'ям якої оперують противники українського руху.

Сьогодні, як і за часів Вернадського, наші зусилля повинні бути скеровані на відмову від самих засобів державного насильства в національних взаєминах. Треба визнати услід за Вернадським, що ні переслідування з боку уряду, ані відсутність суспільної підтримки не зупинять роботу, яку несе на собі в інтересах свого народу українська інтелігенція, тобто *elite*. Вона може бути дозрілою або ні, але вона завжди є елітою нації.

Уже наприкінці свого життя, наче підбиваючи підсумок прожитого, у листі до А. Кримського (1871—1942) у січні 1941 року Вернадський зробив узагальнюючий висновок про свою діяльність в Україні і для України: «Дорогий друже! Підводячи підсумки життя, переді мною проходять наші зустрічі. Загалом підсумок — один-єдиний підсумок: наукова творча робота і вільна культурна діяльність за Україну і рідною мовою, які мені передав батько з дитинства. І я, виходячи з думок, що мені приємні, в обох течіях узяв найактивнішу, до певної міри — провідну участь. І на обох шляхах я йшов поряд з Вами.

Моя наукова робота для мене, а власне і для Вас, вона стоїть на першому місці, але культура українського народу рідною мовою — і наукова його творчість, і думка цією мовою в критичний момент історії нас об'єднала, і ми з Вами обрали правильно, як це видно з наступного. Правильний шлях у критичний момент історії української наукової роботи — наша спільна з Вами справа. Хід історії підказав спрямувати її плин у вірне русло»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Див.: Вернадський В. И. Украинский вопрос и русское общество // Дружба народов. — 1990. — № 3. — С. 253.

<sup>2</sup> Цит. за: Апанович О. «Українське відродження завжди було мені дороге» // Розбудова держави. — 1992. — № 3. — С. 56.

Отож, життя і діяльність таких визначних постатей, як А. Кримський і В. Вернадський, є чи не найкращим прикладом і підтвердженням гіпотези О. Потебні, що людина може опанувати тільки одну мову й це буде мова її душі, а інші знати лише настільки, наскільки це необхідно для розбудження власної думки, що йде по колії рідної мови; і що вживання тієї чи іншої мови надає думці певного напрямку або, навпаки, вчуваючи відповідний напрям, людина переходить на ту чи іншу мову; що різні мови в одній і тій самій людині пов'язані з різними сферами й засобами думки.

### *Рекомендована література*

1. *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. — М.: Наука, 1988. — 520 с.
2. *Вернадский В. И.* Основа жизни — искание истины // Новый мир. — 1988. — № 3.
3. Переписка *В. И. Вернадского* и П. А. Флоренского: Публикация, вступительная статья и примечания П. В. Влоренского // Новый мир. — 1989. — № 2.
4. *Вернадский В. И.* Украинский вопрос и русское общество: Публикация, вступительная статья и примечания В. Брюховецкого // Дружба народов. — 1990. — № 3.
5. *Вернадский В. И.* Три решения: Об автономии // Слово. — 1990. — № 2.
6. *Вільчинський Ю. М.* Пошуки істини Волод. Вернадського // Наук. зб. Українського Вільного Університету. — Мюнхен, 1992. — С. 107—118.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Назвіть особливості світогляду В. Вернадського.
2. Розкрийте основний зміст ідеї ноосфери.
3. Яка роль В. Вернадського як організатора української науки?
4. Яких суспільно-політичних поглядів притримувався В. Вернадський?
5. Як розв'язував проблему національного питання В. Вернадський?

Розділ 19  
ІСТОРІОСОФІЯ В'ЯЧЕСЛАВА ЛИПИНСЬКОГО

*Логіка викладу. Еволюція поглядів: від демократизму до авторитаризму або української монархічної ідеї. Національна еліта як фермент державотворення. Дві концепції в українській історіографії. Національна ідея — різновид месіанства. Авторитет сили та сила авторитету. Через державу — до нації.*

Українське національне відродження на зламі XIX і XX ст. виходило із народницьких засад і тим самим було виявом щирого демократизму та поступовості. Його кращі представники й передові постаті, такі як Т. Шевченко, М. Драгоманов, В. Антонович, М. Грушевський та І. Франко, жили переконанням, що тільки з глибин народного гніву, страждання і безмежного прагнення до свободи може прийти справжнє відродження народу. Цей рух був тісно пов'язаний з ідеями демократії, лібералізму та соціалізму, своє натхнення черпав у німецькій романтиці й водночас у раціоналізмі XVIII ст., що сприяло загальному національному піднесенню та вело до об'єднання й унезалежнення націй. Захоплення народом і прикрий досвід впливу чужих державницьких інституцій спричиняли відразу до кожної держави з її насильницьким апаратом. За цих умов тільки верства інтелігентів і певний прошарок селянства твердо стали на український ґрунт.

Українські консервативні традиції вимирали з останніми репрезентатами національно-свідомого дворянства Василем Капністом (1758—1823) і Василем Лукашевичем (1787—1866), які прагнули відновлення гетьманської влади та української державності.

Пізніші спадкоємці цього стану не мали істотного впливу на українське суспільство. Трагічний в нашій історії комплекс «зради» та не менш драматичний конфлікт «черні» з «лукавим панством» негативно впливали на всенациональний характер українського відродження.

Ті аристократи, які поверталися до українства, свого народу, не очікували ні слави, ні здобуття якихось нових маєтностей. Навпаки, такий поворот означав у Росії підривні, антидержавні, антимонархічні настрої. Це було рівнозначно «покуті гріхів» усього свого стану.

У цей час до українства прийшла також (щоправда, невелика) група людей, які не повертались, а прямо приєднувались. До них

належав і був чи не найяскравішим представником В'ячеслав Липинський, нащадок шляхетського роду, «*de antiqua Lipiny*», який у XVIII ст. поселився в Україні. Народився В. Липинський 17 квітня 1882 року у селі Затурці на Волині. Гімназію закінчив у Києві, тут він увійшов до української шкільної громади й відтоді усвідомив себе українцем. Після закінчення університетських студій з історії та агрономії у Кракові та Женеві поселився у своєму маєтку на Уманщині.

На початку XX ст. з'явилися його перші наукові праці, серед яких особливо слід відзначити монументальний твір «*Z dziejow Ukrainy*» (1912). Під час світової війни Липинський формував українські військові частини на Полтавщині, але його діяльність не знайшла підтримки Генерального секретаріату військових справ, де до нього як діяча поставилися з недовірою. У 1917 році брав участь в організації Української демократично-хліборобської партії, опрацював для неї програму, основою якої були оборона державного суверенітету України та збереження прав власності на землю. 1918 року — посол Української держави у Відні. 1920 року — написав працю «Україна на переломі (1657—1659)». 1926—1927 рр. — в еміграції очолював кафедру історії української державності в Українському науковому інституті (Берлін). З ініціативи Липинського було створено політичну організацію «орденського» типу «Український союз хліборобів-державників» (УСХД). На той час він є визначним лідером консервативно-монархічного руху серед еміграційних кіл. Ідеологічний орган руху, збірник «Хліборобська Україна», друкує фундаментальний історіософський трактат «Листи до братів-хліборобів», окремою книгою твір вийшов друком у 1926 році. Через конфлікт з гетьманом П. Скоропадським (1873—1945) і розкол серед гетьманців Липинський у 1930 р. проголосив УСХД розпущеним. Помер В'ячеслав Липинський 14 червня 1931 року, похований у родинному селі Затурці.

В. Липинський був найяскравішою постаттю нечисленного українського панства, яке свідомо й беззастережно називало себе власне українським. Він пізно вийшов на арену нашої історії. Шляхта як стан на зламі XIX—XX ст. втратила своє значення. Липинський належав до перших і останніх справжніх панів в українській політиці XX ст. Він мав усі прикмети кращих представників європейської аристократії. Здобув добру освіту, мав свої маєтності, був висококультурною людиною. В історії українського історичного й політичного мислення Липинський посів особливе місце. «Як історик, він відкрив і увидатнив цілком нові

аспекти нашої минувшини; а як політичний письменник, він прищепив у наше думання цілий ряд політичних засад, які є вирішальними в політиці всіх держав»<sup>1</sup>.

Відомо, що політичне мислення того чи іншого народу є тільки тоді повновартісним, коли воно пройде різні фази та знає у своїй минувшині та сучасності відмінні течії та напрями.

У першому періоді своєї діяльності В. Липинський був народником і демократом. У цей час він орієнтувався на Драгоманова і Грушевського, продовжував те, що започаткували «хлопомани», а саме — повернення сполонізованої частини української шляхти до українства. У нього вже зустрічаємо не мрійливу закоханість у народ, а переконаність у потребі служити людям, які живуть на українській землі. Це означає, що кожен житель України належить до народу на її території і з його долею нерозривно пов'язаний. У своїх перших кроках Липинський репрезентував державно-політичний аспект мислення, а саме — перевагу політичного над етнографічним і фольклорним, коли йдеться про встановлення національної приналежності.

Як і речники українського національного відродження XIX ст., Липинський трактував демократію позитивно. Він ставився прихильно до традиційної інтерпретації революції 1648 року й окреслив її також як всенародний рух до волі. Спираючись на ці постулати, він справедливо оцінював процес і розвиток українського національного відродження XIX ст. Липинський, як автор книжки «Шляхта на Україні», був глибоко переконаний у живучості й життєздатності українського народу, який, на його думку, хоче жити як народ самостійний. Сполонізована українська шляхта повинна повернутися до народу, працювати серед нього, визнати й заступати його політичні, культурні й соціальні вимоги.

Ще в 1917—1918 роках Липинський виявив позитивне ставлення до демократії як державного устрою. «Матеріали до програми» Української демократично-хліборобської партії, написані Липинським, є першою програмою українських самостійницьких і національно-державних спрямувань. У цій програмі закладені концепція об'єднання всіх українських земель в одній національній державі, ідея народного суверенітету та позицій української хліборобської демократії. Наша історія вчить нас, що повним національним життям наш народ жив тільки тоді, коли користувався на своїй землі повнотою своїх суверенних прав (Київська дер-

---

<sup>1</sup> Пеленський Я. Вячеслав Липинський // Збірник «Української літературної газети». — Мюнхен, 1957. — С. 199.

жава). *Українська національна ідея* тільки тоді здатна оживити собою українську етнографічну масу, коли вона йде поряд з ідеєю суверенітету українського народу, кличе до повного національного визволення й на місце рабської служби чужим державним організаціям ставить домагання створення власної держави. «Внутрішня боротьба українська тільки тоді могла би бути не руйнуючою, а творчою, коли б велась вона в ім'я повної волі й повної — державної й культурної — незалежності цілої без винятку української нації. Не існує ні однієї європейської нації без спільної ідеї національної незалежності і без спільної боротьби за цю незалежність. І тільки коли існує об'єднуюча спільна ідея української національної незалежності, можемо говорити про існування української нації»<sup>1</sup>.

Саме тому боротьбу за державний суверенітет українського народу в усій Україні Липинський вважав найважливішою та вихідною точкою політичної програми. Власне державна організація важлива для представників української хліборобської демократії не тільки з мотивів національного, а й економічного характеру.

Сьогодні неможливо зрозуміти причини поразки української держави в 1917—1920 роках, якщо не усвідомимо основного, на думку Липинського: боротьбу за створення Української держави — тобто за здобуття повної волі для української нації — вели люди, які в державну незалежність України не тільки перед тим ніколи не вірили, але до самої ідеї державної незалежності ставилися з погордою й вороже. Під гаслом висміювання самостійництва як «буржуазного балакунства» пройшов увесь період ідейної підготовки до національної революції наприкінці XIX і на початку XX ст. Під гаслом якнайгострішого поборювання самостійників як контрреволюціонерів і ворогів народу пройшов увесь початковий, найбільш гарячий і творчий період діяльності Центральної Ради. Українська демократична інтелігенція не могла уявити себе в ролі будівничих української держави, і тому ідея своєї держави, збудованої якимись українськими класами, була їй якщо не ворожою, то в кращому разі абсолютно чужою. Натомість вона хотіла використати для себе тільки єдину роль, до якої вона за природою своєю почувалася здатною — роль посередників між російською державою й українськими народними масами. Це, *по-перше*.

*По-друге*, коли провідники нації борються за повне визволення й за державну незалежність цілої нації, зазначав Липинський,

---

<sup>1</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919—1920 р. — Відень, 1926. — С. 15.

кожний член нації для них є дорогим союзником, жовніром однієї й тієї самої армії, без якої здобуття незалежності неможливе. Але коли ці провідники борються за право посередництва між чужою державою та своїм народом, кожний член нації, який до їхніх партій, товариств чи об'єднань не належить, є чужим, ворогом, можливо, небезпечним конкурентом. Монополізація тільки для себе української національної ідеї була кінцевим результатом способу життя та діяльності тих, хто на експлуатації цієї ідеї в цілях посередництва будував усе своє політичне й матеріальне існування.

*По-третє*, розвал Російської імперії був катастрофічною несподіванкою для української демократичної інтелігенції. Інтелігентські соціалістичні партії проголосили самостійність не тому, що вони раптом відчували непереборне бажання мас мати свою державу (як це намагалися робити більшовики на місці старої спорохнявілої російської держави), а тому, що нова більшовицька Росія не захотіла з ними, як репрезентатами нації, говорити. Не стало раптом того, перед ким можна було виступати посередником. А тому російські більшовики, а не національна українська ідея, змусили українську інтелігенцію ступити на шлях повного національного визволення, шлях самостійності та державного будівництва. Саме монополія представництва української нації, вироблена нею за політичного представництва, була затримана нею й у часи будівництва української держави. Тільки вона, підкреслював Липинський, мала право керувати українською державною роботою. Звідси — боротьба проти українських несоціалістичних елементів, бойкот гетьманщини за початкового суто національного та суто самостійницького періоду її існування. Таким чином, українська демократія, яка бойкотувала свою власну державу, несе за її помилки перед історією відповідальність не меншу, ніж ті, що стояли тоді на чолі української держави.

*По-четверте*, Липинський стверджував, що не раз, як учить історія, демократія (усі оті, мовляв, канцеляристи й писарі за фактом, демагоги за тактикою й кар'єристи за духом) вела до знищення української державотворчої аристократії, а відтак — української держави. Вирівнювання класів за найнижчою позначкою — суть демократії. В українській історії в усі часи її існування це неминуче призводило до занепаду й деградації, до чергової руїни.

*По-п'яте*, кожна демократія в чистому вигляді, і українська не є винятком, — це організм без спинного хребта. Спинний хребет кожної державної, отже, й державної демократичної організації, —

армія, вона не твориться ні «виборами», ні демократичною, найбільше «народолюбною» політикою. Армія твориться силою, згори вниз, а не знизу вгору. Отже, коли якась нація не матиме власної армії, власної організації праці у формі окремого господарського апарату, то вона буде нацією, залежною від чужої армії й чужого господарського апарату, відтак, буде нацією не власновільною, нацією поневоленою.

*По-шосте*, коли відродження нації відбувається без національного ідеалізму, без любові до цілої нації в усіх її класах і групах, без того ідейного національного пафосу, того романтичного захоплення образом повної волі й незалежності нації, що йшло в парі з відродженням усіх європейських народів, то із самого поняття нації викидається весь його живий творчий зміст і залишається тільки форма — мертва шкаралупина без зерна.

*По-сьоме*, знайти найкращих організаторів і залучити до державної праці не може навіть найкраща виборна влада, бо вона передусім мусить рахуватися не з талантом, а з партійним цензом людини. До того ж вона зацікавлена в тому, щоб ніхто здібніший, ніхто справді талановитий коло неї при праці державній не опинився, бо виборець тоді готовий втратити любов і довіру до своїх народних представників. Будь-яку виборчу, тимчасову владу репрезентує політик, який думає тільки про наступні вибори, а той, хто стоїть понад усякими виборами, понад усякими партіями — державний муж — дбає про майбутнє, тільки він зацікавлений у зміцненні, а не використанні держави, саме він несе за цю державу не тимчасову, а постійну, аж до смерті й по смерті перед своїми нащадками відповідальність.

Уперше монархічну ідею В. Липинький висунув уже в 1911 році на нарадах українських патріотів-самостійників. Характерним є також те, що він був одним з кількох самостійників, які походили з українських земель, що належали Російській імперії. На згаданих нарадах він обстоював думку, що ставка на демократизацію Росії *недоцільна* й українці нічого не здобудуть, коли не виборюватимуть «державної сторони нашої справи». Липинький був противником пропаганди австрофілів і наголошував на тому, що Україна мусить мати державну самостійність. Австрофільство він залишав як доцільну тактику для українських галицьких політиків. Липинський наполягав на тому, щоб у майбутній австро-російській війні свідомо не ставати на бік Австрії чи Росії, а орієнтуватися передусім на власні сили. Будучи одним з ідейних ініціаторів «Союзу визволення України», він сформував ідею «нейтралізації» України, тобто створення такої незалежної українсь-

кої держави в етнографічних межах під протекторатом Росії або Австрії, яка мала б берегти повний нейтралітет щодо цих двох держав. Уже перед Першою світовою війною Липинський послідовно обстоював ідею повного визволення України та об'єднання всіх земель України по обох боках Збруча.

В'ячеслав Липинський почав відстоювати українську справу, можливо, саме тому, що збагнув політичну сутність української проблеми й мислив від самого початку свого заангажування в національному русі політичними категоріями. Його не цікавили суто культурницькі розумування з приводу того, хто добре володіє українською мовою та хто якого віросповідання. Він не вважав, що, будучи українцем у політиці, треба перестати бути римокатоликом. Історіософія В. Липинського є запереченням того, що дала українська народницька традиція, або, як її називав Липинський, «національно-культурна, демократична». Ця остання обґрунтовувала погляд, що українська історія — це історія народних мас, їхніх інституцій, а не історія «гетьманів, королів і панів».

Національно-культурницька традиція виходила також із засади, що в конфліктах народу й влади винна влада, бо інтерес трудового народу — це найвищий закон будь-якої громадської організації, і коли в державі цьому трудовому народові не добре — це його право поквитатися з нею. В особі В. Липинського ми бачимо історіософа, який не тільки заперечував ці вихідні положення, але навпаки — підкреслював світлі моменти української історії, власне, ті, які народницька школа заперечувала.

Перше завдання, яке поставив собі В. Липинський, була історична реабілітація не тільки тієї української шляхти, яка залишилася при вірі своїх батьків, а й тієї частини, яка змінила своє віросповідання. Липинський намагався довести, що українська шляхта, захищаючи свої станові права і здобуваючи собі привілеї, поширювала українські національні змагання. Відповідь на це питання й досі залишається однією зі спірних проблем українознавства. У своїй праці «Шляхта на Україні» він доводить, що українська шляхта взяла участь у великій українській революції не в особі якихось окремих випадкових одиниць, а як окрема суспільна верства, що мала індивідуальні прикмети і спеціальні інтереси. Це була настільки сильна верства, що зуміла піднести свої станові домагання до загальнонаціональних. Тому, зазначав В. Липинський, ми можемо й маємо повне право трактувати шляхту як окрему, самостійну суспільну категорію, яка взяла участь разом з козацтвом, міщанством і духовенством у великому

повстанні України під проводом «Богом даного» могутнього козацького гетьмана.

Отже, крок за кроком Липинський надавав змаганням шляхти національного характеру, відшукував якнайбільше доказів її життєздатності та внеску у велике повстання в Україні.

Згодом, під впливом ідеї українського монархізму, В'ячеслав Липинський надав шляхті виняткового значення. Він представив її як єдиного репрезентата справжніх українських державницьких інтересів. Тому в його фундаментальній праці «Україна на переломі (1657—1659)» проблема шляхти висвітлюється з позицій розбудови української держави. «Шляхта «руська», без сумніву, в підготовці і в замислі повстання — як повстання національного — участь взяла. Але цей *землевласницький, політично вироблений, культурний і посідаючий державні традиції*, а через те одинокий державної творчости здатний український клас був чисельно заслабий, щоб повстання опанувати, щоб йому від самого початку не тільки національний, а в дальшій консеквенції й державно-сепаратистичний характер надати»<sup>1</sup>.

Без сумніву, українська шляхта відіграла істотну роль у добу Хмельницького, не так у самому повстанні, як у творенні фундаменту козацької держави. Адже тільки шляхта могла бути основою формування структури національної еліти — старшини дипломатів, урядовців і всієї, так би мовити, технічної інтелігенції.

Як бачимо, Липинський постає перед нами не тільки як перший український історик, який писав українську державну історію, а й як глибокий знавець державності. Державний аспект української історії є цінним доповненням української історіософії (зокрема, М. Грушевського), яка була не так неприхильна до держави. В історіософії Липинського концентрується увага на моментах української історії, які мали державницький характер (інтерпретація поодиноких висловів самого Богдана Хмельницького, Переяславського трактату й Гадяцької угоди, династичних планів гетьмана), тобто переконливо доводить державницьку спрямованість Хмельницького та козацької верстви. Суть цієї нової оригінальної концепції полягає в тому, що саме за часів Хмельниччини зародилася, може, ще тільки в загально окреслених обрисах, найбільша ідея, яку видала українська політична думка: *ідея незалежності й самостійності української держави*.

---

<sup>1</sup> Липинський В. Україна на переломі (1657—1659): Замітки до історії українського державного будівництва в XVII столітті. — Відень, 1920. — С. 82.

В. Липинський як мислитель формував наш державницький погляд, а саме: епоха козаччини була епохою української державності. Традиційній концепції Хмельниччини філософ історії Липинський протиставив нову концепцію — процес розбудови української держави. На його думку, відродження української держави в XVII ст. зумовлюється такими чинниками:

а) об'єднання всіх верств українського суспільства довкола козацького ядра, яке в ході визвольної війни ввїбрало в себе найактивніші елементи інших станів — селянство, міщанство, шляхту;

б) активна участь українського шляхетства в козаччині, що у вирішальну мить зумовило політичне окультурення козаччини та «загнуздання» напівкочового низового козацтва силами козацтва осілого, городового;

в) перемога старшинсько-шляхетського козацького землеволодіння та пов'язаного з ним хутірського інтенсивного хліборобства над екстенсивним;

г) колоніальне господарство польських магнатів та освячення визвольної війни авторитетом Православної церкви.

Держави, на думку Липинського, постають шляхом завоювання, яке може бути або «зовнішнім», або «внутрішнім» (коли завойовники виокремлюються з місцевого населення). Розвиток, здатність до життя та відмирання кожної держави залежать від форми її організації. Остання залежить від «активної меншості», яка завдяки своїй матеріальній і моральній силі стоїть на чолі нації та творить динамічно-матеріальні й духовно-громадські цінності, які потім переймає та присвоює вся «пасивна більшість» нації, об'єднуючись в один суспільний організм. Усім державам, незалежно від форм устрою, притаманне існування влади та провідної верстви як її носія. У суспільстві Липинський виокремлював *три джерела влади*: сила матеріальна, або «войовники»; економічна — «продуценти»; та інтелектуальна, або «інтелігенти», між якими можливі й певні комбінації. Державотворчий інстинкт притаманний войовникам-продуцентам. Інтелігенція, за Липинським, виконує допоміжну роль, важливу тим, що вона усвідомлює та формує стихійні, підсвідомі прямування в суспільстві.

Послідовна монархічна теорія В. Липинського незрозуміла без її історичної бази, тому з особливою увагою вчений досліджував перетворення гетьманату із суто військової установи на територіальну владу монархічного характеру з виразним нахилом до спадковості. Справа, якій старий Гетьман надавав найбільшого значення — справа призначення та затвердження спадкоємцем його си-

на Юрія — мала, нарешті, дійти до бажаного кінця. Установлення — у формі спадкової князівсько-гетьманської верховної влади — суверенітету й незалежності Української держави мало стати доконианим фактом. Коли «той, що царствує в Москві» був сином боярина, наставленого на царство служилим воїнством московським, то чому Самодержцем українським не міг стати син представника такого самого лицарського військового стану, наставленого на гетьманство таким самим служилим воїнством: козацтвом українським. Гетьман і його найближче оточення не могли примиритися з думкою, що діло держави, яке було можливе для людей «московських», не зможе бути виконане ними, нащадками славної, першодержавної Київської Русі. Месіаністична ідея посідала важливе місце в духовній спадщині Липинського.

Під месіанством він розумів віру в окреме, надзвичайно важливе, тільки Провидінням наперед визначене посланництво народу, який, уважаючи себе носієм нових ідей, має виконати в історії людства точно визначену роль. Месіанізм як віра в окреме вище посланництво виявляється передусім у народів, які тривалий час мали або мають свою державу, а також у народів, які втратили свою самостійність, але в яких дух незалежності, прямування до відновлення втраченої державності ще живі та активні.

Месіанізм, джерела якого лежать, безперечно, у релігійних почуваннях та у пов'язаному з ним містицизмі, виступає впродовж історичного процесу в парі з державницькою ідеєю, яка додає йому бойової сили та можливості виявлятися назовні. Тому Липинський звертав увагу українського читача на те, що «проявів месіанізму маємо в історії стільки, скільки було і є на світі державних націй»<sup>1</sup>.

Підґрунтям, якому завдячує месіанство своїм початком і своєю назвою, є традиція народу Ізраїлю, якого ціле буття й небуття було побудоване на релігії і державна форма якого була тісно пов'язана з релігійною ідеєю.

Християнська релігія з її сильним почуттям любові до ближнього була відповідним ґрунтом для розвитку месіаністичної ідеї в тому розумінні, що обраний народ не тільки готовий повести людськість до більшої досконалості, а й добровільно, у разі потреби, взяти на себе й найтяжчі жертви. Саме тому месіанізм є формою любові до ближнього.

Месіанізм, знайшовши сильну підтримку в романтизмі XIX ст. та спершись на німецьку філософію як на свою теоретичну осно-

---

<sup>1</sup> *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919—1920 р. — Відень, 1926. — С. 336.

ву, захопив насамперед слов'ян. Найглибше коріння пустила ця духовна течія у творчості поляків і росіян, окрім цього вона помітна у провідників чеського громадянства. Тому В. Липинський писав, що зародки нашого месіанізму ми мали щоразу, як поривалися до буття реальною державною нацією: отже, в княжій державі, що дала початок ідеї «Святої Русі»; потім у козащині, у цьому, як вона себе називала, «племені Яфетовім», за часів відродження наш месіанізм зароджується в ідеях Кирило-Мефодіївського братства. Зовнішнім вираженням месіаністичних змагань у цьому гурті українських патріотів є «Книга буття українського народу», своєрідний таємний «Закон Божий», написаний для пропаганди ідей братства та з'ясування його ідеології.

На яку ж саме основну відмінність між українськими представниками цього руху та іншими слов'янськими месіаністами слід звернути увагу? Якщо в творах польських, російських письменників убачаємо усвідомлення власних сил, віру в них, а також у здатність власного народу явити людству нову правду, певною мірою гордість і зарозумілість, то в українських братчиків ці бадьорі тони зовсім зникли, а їх місце заступили головним чином елементи чуттєві: любові до брата, кволе нарікання та безнадійний плач. Причина цього — цілковитий занепад національної ідеї, державницьких традицій в українському громадянстві XIX ст. Зневіра у власній силі, яка ще сьогодні виявляється в шуканні різних орієнтацій, брак непохитної віри в те, що українська держава мусить бути, що український народ не гірший від інших європейських народів, відсутність глибокого переконання, що й нам волею Бога визначено провідну роль у процесі світових подій, — ось причини того, що український месіанізм XIX ст. був тільки відбитком чужих настроїв, які не знаходили в українській душі відповідного резонансу й через те не могли, на жаль, належно розвинути. Український месіанізм, зазначав В. Липинський, затоптаний у болото тими, хто не горів вірою та не мав бажання гідно і якнайкраще виконати велику роль, яка судилася Україні, а тільки спекулятивно оглядався за тим «потягом поступу і революції», який б підчепив би при нагоді Україну й автоматично вивів її на поверхню життя та дав змогу її провідникам, крім рідних галушок, ласувати ще й «плодами світової цивілізації»<sup>1</sup>.

Теорія абсолютної монархічної спрямованості гетьманату впливає з певного погляду на хід всесвітньої історії. Вона ґрунтується на переконанні, що *кожний народ мусить пройти період*

---

<sup>1</sup> Див.: Липинський В. Релігія і церква в історії України. — Львів, 1933. — С. 20.

монархії. З огляду на те, що в XVII ст. у Європі й Росії панував абсолютизм, який дав багато таких державних інституцій, що мали вирішальний вплив на державну консолідацію, Липинський дійшов висновку, що власне відсутність абсолютної монархії на теренах України була причиною неоформлення власної державної організації та відсутності її впродовж сторіч. «Покликанням, признанням і скріпленням самодержавної влади царської — закінчилось урешті-решт і велике українське повстання 1648 р. Закінчилось воно так трагічно для нашої нації тому, що тодішні політики — мужі державні — наші не зуміли збудувати своєї української, необхідної на ті часи, нівелюючої всі стани і на новій законності опертої абсолютистичної монархії»<sup>1</sup>.

З монархічної доктрини В. Липинського логічно випливає й концепція *персональної унії*, за якою тільки Б. Хмельницький через персональну присягу був пов'язаний з московською династією, і той зв'язок перестав існувати з упадком династії Романових.

Як учений, Липинський намагався висвітлити ті сторони Переяславської угоди, які підтверджували думку, що це був випадковий мілітарний союз двох держав і що в Переяславі українська держава була представлена як партнер. Він визнав низку позитивів за Переяславським договором, не йдучи водночас у руслі російської імперської історіографії М. М. Карамзіна (1766—1826) та його історичної школи.

Подібно до того, як люблінська легенда про добровільну злуку Русі з Польщею відіграла величезну роль у житті української аристократії в Річі Посполитій, так само її рідна по духу сестра, переяславська легенда, відіграла таку саму роль в історії української козацької аристократичної верстви в Російській імперії. Як люблінська легенда в Польщі, так само переяславська легенда в Росії ідеологічно та юридично врятувала українську аристократію — по банкрутстві її власної держави — від становища завоюваної, підбитої, рабської в державі чужій. Ці легенди і тут і там дали нашої аристократії всі права й привілеї аристократії державної нації на тій підставі, що, мовляв, вона до тих держав сама, добровільно, без примусу пристала<sup>2</sup>.

Український монархіст Липинський хотів бачити в Хмельницькому першого українського абсолютного монарха, який створив українську гетьманську династію. Глибоке переконання в не-

---

<sup>1</sup> Липинський В. Україна на переломі (1657—1659): Замітки до історії українського державного будівництва в XVII столітті. — Відень, 1920. — С. 65.

<sup>2</sup> Там само. — С. 28—29.

обхідності для України абсолютної монархічної влади було в гетьмана на початку повстання. Реальним кандидатом у династичних планах старого гетьмана міг бути тільки його син Тиміш Хмельниченко, який загинув під Сучавою. Але всі зусилля Богдана були наперед приречені, оскільки монархічної традиції на той час в Україні не існувало, і кожного гетьмана старшина хотіла тільки вибирати. Це й дало народницькій школі, особливо М. Грушевському, убачати в гетьманах Запорозького війська президентів республіки, а Липинському у деяких з них углядіти риси абсолютно монарха. Але обидва вони спіткнулись, один полетів безконечно ліворуч, а другий — праворуч. Один уважав, що державу треба будувати мужиками, а другий — панами, але жодна держава не будується одним класом. Потрібен компроміс між цими двома класами. Адже гетьман не був ні президентом, ні монархом, це була своєрідна інституція в цілком своєрідних обставинах і на окресленій (окраєній), тобто визначеній території.

Тому й Гадяцьку угоду Липинський трактував власне як один етап політики Хмельницького на усамостійнення та державну консолідацію України. Попри політичні помилки тодішньої шляхти, української старшини вбачаємо в цій переломній хвилині інший факт — безмірної далекосяжності. Ним є визначення й проголошення — навіть через ворожу та окупаційну державу — української державної ідеї. Такого висновку доходить В. Липинський у своїй праці «3 історії України»<sup>1</sup>.

З монархічної теорії Липинського, що опиралася на українське історичне підґрунтя, органічно випливає ще один момент його історіософії — це культ сили та великої людини. У пізнішій творчості Липинського, особливо в «Листах до братів-хліборобів» усе помітніше є його схильність до твердження, що саме великі люди творять історію. У центрі його філософії історії стоїть «велика людина», «потужний, Богом посланий» гетьман Богдан Хмельницький, з його жадобою до влади, панування, з нещадністю у війнах, хитрістю в переговорах і твердістю руки супроти підвладних у досягненні своєї мети.

Найістотнішим елементом мислення Липинського залишається для нас розуміння та оцінка проблеми сили. «Сила й авторитет — дві прикмети, без яких не може з'явитися в нації провідна об'єднуюча та організуюча її групи влада»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Див.: Пеленський Я. В'ячеслав Липинський // Збірник «Української літературної газети», 1956. — Мюнхен, 1957. — С. 208.

<sup>2</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919—1920 р. — Відень, 1926. — С. 79.

Розмірковуючи про значення сили в політиці, В. Липинський обстоював позицію, що межує з ученням видатного мислителя епохи Відродження Н. Макіавеллі (1469—1527). Обидва вони цікавилися головним чином питанням, як найкраще здобути державу та забезпечити в перші часи її існування. Ці дві історичні постаті розділяє чотири століття, але їх об'єднує своєрідна філософія сили, яка так потрібна в умовах консолідації нації, боротьби за державну незалежність. Липинський бачив, що «без сили меча, без фізичного примусу, яка од початку і до кінця світу була, єсть і буде прерогативним монополем, ознакою і суттю держави, ніяка сила громадська не може ані забезпечити себе, ані зреалізувати своїх остаточних бажань»<sup>1</sup>.

В'ячеслав Липинський як представник українського макіавелізму був першим політичним мислителем, який трансформував проблему сили в свою історіософію й продумав її основні засади. Його слова про те, що «ніхто нам не збудує держави, коли ми самі її собі не збудуємо...» і сьогодні залишаються актуальними.

Як і Макіавеллі, Липинський понад усе в політиці ставив інтерес національної держави. Учений переконував, що держава є націотворчим чинником і тільки тоді може бути створена повноцінна нація, коли існує держава. Наша нація роз'єднана політично, ідейно й культурно. Щоб не загинути назавжди, вона мусить створити свою державу, свою одну національну державну ідею, яку в формі національно-державної незалежності мають поляки, чехи, угорці, не кажучи вже про інші великі культурні нації, — й одну національну культуру таку, що об'єднує кожну націю на цілому світі в одне тіло<sup>2</sup>.

Звідси впливає розуміння В. Липинського національної приналежності людини. Він ставить знак рівності між державною і національною приналежністю. На місце культурно-мовного націоналізму (прикладом може бути О. Потебня) В. Липинський ставить територіальний патріотизм. Цим самим в українській політичній думці утвердився погляд, що постійні жителі української землі, незважаючи на їхню соціальну приналежність, віросповідання, етнічне походження й навіть національно-культурну свідомість, мають бути повноправними громадянами Української держави.

Знак рівності між національною та державною приналежністю, на чому наполягав В. Липинський, підніс наше національне

<sup>1</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919—1920 р. — Відень, 1926. — С. 79.

<sup>2</sup> Див.: Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський — Дмитро Донцов. — Б/м, 1990. — С. 94.

мислення до висоти європейської політичної думки ХХ ст. Якраз у цьому, а також у поглядах та оцінках на проблему нації та держави й багатьох інших питаннях В. Липинський суттєво розійшовся з іншим державником — Д. Донцовим. Якщо перший ішов «через державу до нації» («спочатку буває держава, а потім нація»), то другий — «через націю до держави», один був подвижником консервативної думки, другий — революційної.

### *Рекомендована література*

1. *Липинський В.* Україна на переломі (1657—1659): Замітки до історії українського державного будівництва в XVII столітті. — Відень, 1920. — 304 с.
2. *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919—1920 р. — Відень, 1926. — 580 с.
3. *Липинський В.* Релігія і церква в історії України. — Львів, 1933. — 134 с.
4. *Вільчинський Ю. М.* В ім'я волі й незалежності української нації // Слово і час. — 1992. — № 12. — С. 21—25.
5. *Мірчук І.* Месіянizm Липинського // Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський — Дмитро Донцов. — Мюнхен, 1980. — С. 35—39.
6. *Пеленський Я.* В'ячеслав Липинський // Збірник «Української літературної газети», 1956. — Мюнхен, 1957. — С. 196—213.
7. *Чижевський Д. І.* В'ячеслав Липинський як філософ історії // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 10. — С. 51—62.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Вкажіть витoki української монархічної ідеї (на підставі концепції В. Липинського).
2. Яка роль національної еліти в процесі державотворення?
3. Ідеї якого підходу поділяв В. Липинський — «державницького» чи «народницького»?
4. Як розумів національний ідеал В. Липинський?
5. Назвіть причини поразки національної революції у 1920-х рр., на які вказував В. Липинський.

Розділ 20  
ФІЛОСОФІЯ ЯК ІДЕОЛОГІЯ:  
МИКОЛА МІХНОВСЬКИЙ І ДМИТРО ДОНЦОВ

*Логіка викладу. Історико-філософський контекст виникнення проблеми. Два етапи в розвитку українського модерного націоналізму, його світоглядні основи. Національність як самодостатня цінність. Національна ідея як політична доктрина.*

Феномен національних ідеологій, тобто філософії як ідеології, — явище німецького духу, що розпочалося з Фіхте. Під час окупації Німеччини армією Наполеона Фіхте прочитав у Берліні публічний цикл лекцій під назвою «Промови до німецької нації» (1807—1808). У них філософ закликав німецький народ до відродження, до згуртування навколо однієї ідеї, до реформи системи виховання на національних засадах, що, врешті-решт сприяло зростанню національної самосвідомості в Німеччині в період наполеонівських війн. Саме такі промови, з якими філософ звертається до громадян і до нації в цілому, є суттєвими та невід’ємними складовими частинами народного духу. В таких промовах він висловлював максими свого народу і свої особисті погляди, виявляв розуміння існуючих політичних відносин, тих засад, які визначають ту чи іншу мету, застосування того чи іншого способу дій. У словах філософа лунала не чужа народу свідомість, а його власна традиція та культура: «Будьте якнайбільше німцями, тоді ви будете справжніми людьми», — казав Фіхте<sup>1</sup>.

Пізніше, уже наприкінці XIX ст., у Західній Європі постав крайній рух дещо іншого типу — рух, загальновідомий у науці як «інтегральний націоналізм». Усіма визнано, що одним з перших виразників цього напрямку був Шарль Морра, який разом з групою крайніх французьких націоналістів заснував на межі століть так звану «Французьку дію». Інтегральний націоналізм ніколи не мав великої підтримки ні у Франції, ні в інших країнах Західної Європи.

Український націоналізм як ідеологія та zorganizований політичний чинник на українському ґрунті — явища дуже близькі, але не тотожні. Становлення і розвиток українського націоналізму припадає на роки між двома світовими війнами. Початковий етап українського націоналізму пов’язаний з постаттю Миколи Міхновського, з його орієнтацією на соціальну справедливість та

<sup>1</sup> Цит. за: Драгоманов М. П. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 472.

опертя на засади міжнародного права, а другий етап, після Першої світової війни, — з постаттю Дмитра Донцова, з його реваншистським пафосом. Обидва вони відіграли значну роль в історії української політичної думки, започаткували певні світоглядні позиції національної ідеології.

Микола Міхновський (1873—1924) — відомий український політичний діяч кінця XIX — початку XX ст., організатор українського війська, правник за фахом. Переслідуваний більшовицьким режимом, наклав на себе руки. У 1891 році Міхновський за підтримки кількох ініціативних студентів заснував Братство Тарасівців, метою якого було змагання за повернення прав українському народові. Братство, душею якого був студент-правник Міхновський, не тільки проголошувало примат нації на противагу інтересам індивідуальним чи груповим, але й визначало як першочергове завдання українця боротися за політичне визволення своєї нації. Далі йшлося про шляхи досягнення поставленої мети: «Наше покоління мусить створити свою українську *національну ідеологію* для боротьби за визволення нації і для створення своєї держави... Будемо жити своїм розумом, хоч би він був і неотесаний, мужичий, бо інакше ми своїй нації ніколи не визволимо. *В протилежність московському революційному інтернаціоналізму і соціалізму, наш шлях іде по лінії індивідуалізму і революційного націоналізму* (курсив наш — Ю. В.)»<sup>1</sup>.

Свій національний «символ віри» М. Міхновський виклав у промові «Самостійна Україна», що вийшла друком 1900 році у Львові коштом новозаснованої Революційної української партії (РУП), а відтак програмні «Десять заповідей Української Народної Партії» слід уважати засадничими в процесі формування на українських землях нової модерної ідеології. Міхновський був не тільки першим, хто виступив з націоналістичними ідеями та гаслом самостійності України «від Сяну по Кавказ», а й першим, хто зробив спробу надати українському націоналізму зорганізовані форми. Такою спробою було створення Української Народної Партії, довкола якої почали гуртуватись українські націоналістичні елементи. Але вона не знайшла сподіваної підтримки серед українського суспільства й через те не відіграла такої ролі, як цього хотів її засновник та ідеолог. Намагаючись поширити націоналістичні ідеї в Україні, Міхновський у 1904 році писав, що «головна причина нещастя нашої нації — брак націоналізму серед широкого загалу її... Націоналізм — це велетенська і непобо-

---

<sup>1</sup> [http://uk.wikipedia.org/wiki/Міхновський\\_Микола\\_Іванович](http://uk.wikipedia.org/wiki/Міхновський_Микола_Іванович). — Заголовок з екрану.

рна сила, яка яскраво почала проявлятися в XIX віці. Під її могутнім натиском ламаються непереможні, здається, кайдани, розпадаються великі імперії і з'являються до історичного життя нові народи, що до того часу покірно несли свої рабські обов'язки супроти чужинців-переможців. Націоналізм єднає, координує сили, жене до боротьби, запалює фанатизмом поневолені нації в їх боротьбі за свободу. Українська нація мусить йти тим самим шляхом, як і поневолені народи Заходу (і вона) перейде його і повалить все, що стоятиме перепорою на цій дорозі»<sup>1</sup>.

Що являв собою початковий етап українського націоналізму? Якою була політична філософія Міхновського? Модерний український націоналізм, який вийшов на історичну арену на зламі двох століть, не був однозначним з «активною національною свідомістю та патріотизмом». Передусім він мав цілком інший світогляд та інше розуміння національного ідеалу, тобто він визнавав примат нації та національний принцип як фундаментальні в організації політичного життя цілого світу. Зasadничим є те, як він розумів ідею нації та її неминучу перемогу в світі. У «Самостійній Україні» Міхновський дав таке бачення, згідно з яким стає зрозумілим, «що всесвітнє національне питання вже зовсім достигло, хоч і далеко стоїть від необхідного, дійсного та справедливого розв'язання... Отже, коли справедливо, — продовжує він, — що кожна нація з огляду на міжнародні відносини хоче виявитись у формі незалежної, самостійної держави; коли справедливо, що тільки держава одноплемінного державного змісту може дати своїм членам нічим не обмежену змогу всестороннього духовного розвитку й досягнення найліпшого матеріального гаразду; коли справедливо, що пишний розцвіт індивідуальності можливий тільки в державі, для якої плекання індивідуальності є метою, — тоді стане зовсім зрозумілим, що державна самостійність є головною передумовою існування нації, а державна незалежність є національним ідеалом у сфері міжнаціональних відносин»<sup>2</sup>.

Такі вихідні ідейні позиції давали відповідь і на питання: чи можливе національне визволення для нас?, а саме — національне визволення прийде в результаті переможної боротьби з поневолювачем. Отже, завданням українського націоналізму є зорганізувати народ на боротьбу за ідею нової України, ідею, що має пе-

---

<sup>1</sup> Цит. за: *Мірчук П.* Микола Міхновський, апостол української держави. — Філадельфія, 1960. — С. 45.

<sup>2</sup> *Міхновський М.* Самостійна Україна // Вивід прав України. — Нью-Йорк: Пролог, 1964. — С. 154—156.

ретворитись у плоть і кров, набрати конкретних форм держави самостійної та незалежної.

М. Міхновський добре розумів, що часи вишиваних сорочок, свити та горілки минули й ніколи вже не повернуться. Настав суворий час боротьби за свій народ. Потреба боротьби впливає з факту національного існування та передбачає побудову на українських землях справедливого соціально орієнтованого ладу. Тільки такий соціальний лад може остаточно задовольнити український народ, знищити визиск, безправ'я, скасувати несправедливий устрій, збудований на насиллі, примусі, нерівності й пануванні.

У Міхновського знаходимо дуже вдале поєднання національного з соціальним, що знайшло своє відображення в заклик до поневолених народів єднатися в боротьбі проти народів-поневолювачів за здобуття національної волі та здійснення соціальних цілей. Він також звертався до робітників поневолених націй із закликом єднання для спільної боротьби за свої національно-політичні й економічні інтереси проти пануючих націй, за умови обопільного визнання своїх національних прав.

Формулюючи соціально орієнтовану програму, Міхновський водночас відкидав марксистське гасло «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!», бо не вважав за можливе поєднання інтересів пролетаріату панівної та поневоленої нації. Ще менше надій слід покладати на перемогу демократії в панівних націях, як відомо, її демократизм закінчується тоді, коли вона стане при державній владі. Відтак Міхновський робив висновок, що національне питання необхідно вирішити вже до того часу, поки вирішиться соціальне. Якою б «великою» не була соціальна революція (читай, великою за своїми жертвами, ріками крові, скаліченими долями), вона нічого не принесе нації поневоленій. Це може бути лише шанс для здійснення великого національного ідеалу.

Отже, ідейно-світоглядні та політичні принципи *національної ідеології* можна звести до такого: національна ідеологія:

— виходить із засади виняткового примату нації та національного інтересу, ставлячи націю і національний інтерес на перше місце в загальній системі соціополітичних цінностей, вважаючи, що національний інтерес може бути повністю забезпечений тільки у власній, ні від кого не залежній державі;

— розглядає національний принцип як єдиний принцип дійсно справедливого укладу міжнародних відносин і тому заперечує право будь-якої нації поневолювати іншу, визнаючи право кожної нації у світі на політичну незалежність;

— є самостійницька та соборницька, коли йдеться про відновлення незалежної і суверенної держави української нації;

— спирається на власні сили в боротьбі за політично-соціальне визволення української нації;

— визнає засаду народоправства (демократичного ладу) на шляху політично-державної організації нації, оскільки ця форма може сприяти щонайкращому задоволенню інтересів широких народних мас;

— приймає соціалістичні засади в питанні соціально-економічної організації нації<sup>1</sup>.

Виходячи з цих міркувань, маємо всі підстави вважати Миколу Міхновського засновником модерного українського націоналістичного руху, першим, хто накреслив засади українського націоналізму як ідеології, і першим, хто зробив спробу започаткувати українську націоналістичну організацію, яка ставила за мету боротьбу за українську самостійну соборну демократичну державу. Тому твердження Д. Донцова, який в останні роки свого життя, вже після Другої світової війни, заперечував роль Міхновського як творця націоналізму, мовляв, він, Міхновський, був тільки засновником українського самостійництва, суперечать реальним фактам. Самостійництво Міхновського є похідним від його націоналізму.

Як знаємо з історії новітніх національно-визвольних змагань, український націоналізм на початковому етапі не був тією політичною силою, яка суттєво вплинула б на хід історичних подій. У змаганні з іншими політичними групами український націоналістичний рух не захопив широких мас. На історичну арену він вийшов щойно у повоєнній добі, діставши своє остаточне організаційне оформлення в Організації Українських Націоналістів. Цей другий період на шляху розвитку українського націоналізму тісно пов'язаний з особою Дмитра Донцова. Ще й до сьогодні загальне уявлення про Д. Донцова, його місце в українській історії та культурі є викривленим і затуманеним...

Народився Дмитро Донцов 17 серпня 1883 року у Мелітополі в міській російськомовній, але національно свідомій родині. У 1900 році він вступив до Петербурзького університету. Свою політичну діяльність розпочав у Революційній українській партії (РУП). Особливу роль у становленні національної свідомості молодой людини відіграла брошура «Самостійна Україна». У 1905 р.

---

<sup>1</sup> Див.: *Сосновський М.* Микола Міхновський і Дмитро Донцов — речники двох концепцій українського націоналізму // Зустрічі. — 1991. — № 2. — С. 126.

Донцов був заарештований за зв'язок із РУП. Звільнений за амністією в 1906 році, переїхав до Києва, де після занепаду РУП приєднався до Української соціал-демократичної робітничої партії, що й стало причиною його другого арешту. Був звільнений під поруку своєї сім'ї та друзів. Щоб уникнути переслідувань, у 1908 році перейшов кордон Австро-Угорщини й опинився поза межами Російської імперії.

Свій перший самостійний крок як обдарований політичний мислитель Донцов зробив на Другому Всеукраїнському студентському конгресі у Львові в липні 1913 року, виступивши з доповіддю, в якій накреслив програму боротьби проти російської імперської політики, зробивши наголос на відокремленні України від Росії.

Під час Першої світової війни Донцов — перший голова Співки визволення України (1914), згодом очолив Українське пресове бюро в Берліні (1914—1916). За гетьманату — голова Українського телеграфного агентства; у 1918—1921 роках — шеф Українського пресового бюро в Берліні при дипломатичній місії у Швейцарії. З 1922 року — співзасновник Української партії національної роботи та редактор її органу «Заграва» у Львові, згодом — редактор ЛНВ (1922—1932) і «Вісника» (1933—1939). У 1939 році вдруге емігрує з України. З 1947 року жив у Канаді, де в 1948—1953 роках викладав у Монреальському університеті українську літературу. Помер Дмитро Донцов 30 березня 1973 року.

Найважливішими працями Донцова є «Модерне москвофільство» (1913), «Сучасне політичне положення нації і наші завдання» (1913), «Історія розвитку української державної ідеї» (1917), «Українська державна думка і Європа» (1919), «Підстави нашої політики» (1921), «Поетка українського рісорджіменту» (1922), «Націоналізм» (1926), «Політика принципіальна й опортуністична» (1928), «Наша доба і література» (1936), «Дух нашої давнини» (1943), «Поетка вогнених меж» (1952), «Росія чи Європа» (1955), «Від містики до політики» (1957).

На яких же головних принципах ґрунтується світоглядна концепція Донцова?

1. Самобутність України як нації.
2. Органічна єдність України із західноєвропейським світом.
3. Вороже протиставлення України Москві.
4. Майже повне заперечення українських духовних течій XIX ст.
5. Висування постулату нового психологічного типу українця.
6. Настійливе домагання витворення серед українців нової провідної верстви.

Хоча Д. Донцов пройшов кілька основних світоглядних еволюцій (від соціалізму до виразної його негації, від антирелігійної позиції до крайностей войовничої церкви), він ніколи не зраджував головної ідеї, висловленої в згаданій вище львівській промові 1913 року. Уся його діяльність була протиросійською, він активно обстоював ідею самостійності України.

Характерною рисою філософії як ідеології Донцова є теза, що все життя українців має йти згідно з найсуттєвішими філософськими істинами. Місце філософії в житті Донцов розумів так: філософія, з одного боку, не може заступати політики, релігії, культури, освіти, військової справи, економіки, а з другого — життя не може обійтися без філософії.

Першою філософською проблемою є теза: чи доступне людині пізнання буття та правди. Донцов уважав, що розумом і чуттями людина пізнає лише матеріальне буття. Все, що є нематеріальним, вона пізнає ірраціонально, містично, тобто душею.

Душею ми пізнаємо нематеріальну правду, що є догматичною і нелогічною. Природу ідей Донцов пояснював словами О. Шпенглера: «Ідей не можна висловити: митець споглядає їх, мислитель відчуває їх, державний муж і вояк — їх здійснює... Ідеї свідчать про своє буття через стиль народів, через тип людини, через життя»<sup>1</sup>.

Нематеріальну правду пізнають одиниці — поети-генії, наприклад, Тарас Шевченко, Леся Українка, великі державні мужі — Мономах, Мазепа, учені — Нестор Літописець, церковні провідники — митрополит Петро Могила.

Друга проблема філософії — проблема буття. На думку Донцова, буття поділяється на матеріальне й нематеріальне (духовне). Перфектне буття — нематеріальне, воно панує над матеріальним. За Донцовим, людина може знати перфектне буття без потреби знання матеріального буття, але оскільки вони обидва становлять єдине ціле, то перфектне буття можна досягнути лише через перемогу духовного.

Рух у космосі двоякий: сліпий, природний, безцілевий, тому діяльність матерії безцільна, вона, матерія, прагне не до перфекції, а лише до постійного становлення, конфлікт тут є задля конфлікту, а не задля мети; і навпаки, рух ідей, що має напрям, веде до перфекції та досконалості.

Ідейно-духовний рух Донцов представив як протилежність матеріальному рухові на прикладі людей. Є два типи — «мирні слов'яни» і козацтво, люди, закохані в тишу й безпеку домашньо-

---

<sup>1</sup> Див.: *Донцов Д. Де шукати наших традицій.* — Львів, 1937. — С. 91—92.

го життя з його малими, але вузькими приємностями, і ватага лицарська: перечуленість і суворість, ліризм і трагізм, ніжність і мужність, пристосування до життя та формування його на свій кшталт, пасивність і героїзм. Отже, прикметами духовного руху є трагізм і мужність, формування життя на свій спосіб і героїзм.

Філософія як ідеологія порушує важливе питання: який основний закон буття? Донцов відповідав: боротьба за екзистенцію, він стверджував, що життя — це боротьба, а не приємність, насамперед боротьба добра і зла. Тут ми маємо справу зі своєрідним українським варіантом екзистенціалізму.

У праці «Націоналізм», яка вийшла першим виданням у 1926 році, Донцов виступив з ідеологією, яка рвала з цілим світоглядом драгомановського «демократизму» і соціалізму Маркса-Леніна, пересякненого отрутою москвофільства.

Д. Донцов доходив висновку, що такі світоглядні засади падають не самостійному народові, а залежній провінції, неісторичній нації, такий світогляд виховує народ нездатним до опору, неспроможним у державницькому відношенні. Він називав це комплексом провінційності, духовної залежності, обмеженості, «провансальством». Провансальство — це сукупність рис духовного розвитку, що характеризують схильність тлумачити свої етнокультурні відмінності як суто «областнічеськіє», тобто підпорядковані вишій іншоетнічній спільності, це цілковитий брак духовного суверенітету.

На цьому ґрунті розвивався другий етап ідеології українського націоналізму, пов'язаний з осмисленням поразки в національно-визвольних змаганнях 1917—1920 років. Сьогодні нам слід зважити на те, що він формувався в той час, коли марксистський соціалізм став державною ідеологією радянської імперії, де ідея «Москва — Третій Рим» досягла своїх політичних цілей у формі третього Інтернаціоналу. Тоді, коли автор все виразніше підкреслював традиції нашої давнини як джерела націоналізму, останній, упродовж тридцяти років дедалі більше трансформувався в реальний чинник українського громадського, культурного й політичного життя. Цей ґрунт створив вихідну позицію для Донцова та його ідеології «чинного націоналізму», яка сильно впливала на політичні орієнтації покоління 20-х і 30-х років.

Початки свідомого українського націоналізму можна, за словами самого Донцова, почасти знайти в М. Гоголя й П. Куліша. Виразно вони виступають у Шевченка, Лесі Українки і Миколи Міхновського. У «Самостійній Україні» Міхновського, писав Донцов, «ми бачимо новий світогляд, наскрізь націоналістичний і

наскрізь активістичний... Брошура виходить з поняття нації та її боротьби, як незбитих фактів історії, і на них будує свої вимоги... їй були іманентні революційність і зачіпний націоналізм..., тому зачисляю цю невеличку брошуру до тих небагатьох голосів, що рвали з провансальством, кличучи до нового націоналізму»<sup>1</sup>.

Сам Дмитро Донцов будував новий націоналізм як світогляд українського народу, який визнає ідею нації та хоче бути політичною одиницею, організованою на принципі волі. Волю Донцов визначав так само, як й А. Шопенгауер, — це те, що діє само з себе. Тому Донцов будує свою національну ідеологію, пов'язуючи її з феноменом душі, одним із проявів якого і є воля. Такі іманентні властивості душі, як прагнення до діяльності, володіння, творчості, зацікавленості, любові, національного та соціального... він називав волею жити та панувати. Вона є природним намаганням і найважливішою основою національної ідеології. Експансія іманентна поняттю нації. Тут Донцов свідомо став на позицію принципного волюнтаризму, коли будь-які несприятливі обставини можна змінити актом волі, зусиллям і боротьбою, бо світ ще перебуває у стадії творення, через те він не усталений, його становлення не завершене. На нього можна вплинути, незважаючи на будь-що, вплинути актом людської волі. Волю треба розвивати, бо з нею живе й вмирає нація. Історія свідчить, що із занепадом абсолютизму в Росії не зникла її загарбницька імперська політика. За нових обставин її продовжили більшовики, Червона Армія, яка, за влучним висловом її організатора Л. Троцького, нагадує редьку, що ззовні червона, а зсередини біла.

Д. Донцов постійно обстоював українські інтереси та був запеклим ворогом Росії — як «червоної», так і «білої». 1924 року він писав у «Підставах нашої політики»: «Мусимо викохати в собі душу, яка б могла успішно протиставитися душі Івана IV, яка переживає в Росії свою безнастанну реінкарнацію»<sup>2</sup>. Так само й антагоністичність світів (Захід — Росія) в його працях посідає аж ніяк не другорядне місце: «Коли читаємо... історію Європи, — читаємо історію її народів. Читаючи історію Росії — не бачимо нічого, окрім темної маси, що сліпо віддана своїм вождям, рухається нині в однім, завтра в другім напрямку... Там — історію робили класи, партії, нації та великі одиниці, суспільність. Тут — держава, уряд, що скували і класи, і одиниці, і суспільність»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Донцов Д. Націоналізм. — Лондон, 1966. — С. 214.

<sup>2</sup> Цит. за: Вознюк П. Універсум націоналізму // «Дзеркало тижня. Україна» №35.

<sup>3</sup> Там само.

Зміцнення волі нації до життя, влади, експансії Донцов означив як першу підставу націоналізму, яку він протиставив драгомановщині, тобто поглядам М. Драгоманова та його прибічників. Другою підставою національної ідеї є, за Д. Донцовим, прагнення до боротьби, що має на меті зміну світу та свідомості. Відтак Донцов пропонував героїчно-романтичну міфологію нації, яка виконувала б роль національної ідеології.

Як зазначав Донцов, для «романтика» важливішою від добробуту є «національна місія», від миру — боротьба за нього, від інтересів певної генерації — тривалі інтереси нації, від щастя одиниці — міцність спільності, держави. Жодна велика, отже, й українська, національна ідея, що змагається з іншими за панування, не є жива, коли вона не пройнята духом «романтики». Частиною до загальної третьої підстави націоналізму — романтизму національної ідеї — є «ілюзійнізм», тобто поєднання ідеї з релігійними почуваннями (абсолютною вірою в них). Ці ідеї дуже часто в історії з'являлись у вигляді так званих «легенд», «ілюзій». Скажімо, легенда «останнього бою». Таким чином, суттєвою ознакою великих доктрин є догматизм, бездискусійне визнання правдивості проголошеної ідеї, абсолютна віра в неї, надія на здійснення, що виявляється в «ілюзійнізмі», який, своєю чергою, є синтезом романтизму і догматизму.

Фанатизм (нетолерантність) нової ідеї — ще одна риса націоналізму. Суттю фанатизму є те, що він є спустошуючим і руйнівним щодо всього існуючого. Носії великих ідей, засновуючи нові релігійні або політичні віри, завжди викликали в масах почуття фанатизму. «Фанатик» відразу сприймає правду за об'явлену, загальну, яка має бути прийнята іншими. Звідси його агресивність і нетерпимість до інших поглядів.

До фанатизму національної ідеї Донцов додає ще одну рису — «аморальність». «Але це не є, звичайно, — писав він, — аморальність в смислі повного увільнення від всякого морального ідеалізму. Навпаки, максимум етичної напруженості цих ідей та їх сторонників є незвичайно високий»<sup>1</sup>. Чесноту наповнені всі сили душі. Твердість у вірі чи безвір'ї, у любові чи ненависті. Добрим є те, що «наше життя робить потужним, а неетичним все, що ослаблює його розмах і силу»<sup>2</sup>.

Донцов широко обговорював право нації на самовизначення. Найбільшою ідейно-політичною перемогою нації було, на його

---

<sup>1</sup> Донцов Д. Націоналізм. — Лондон, 1966. — С. 266.

<sup>2</sup> Там само. — С. 267.

думку, проголошення Вільсоном права нації на самовизначення, тобто вперше національний принцип висунуто як основний принцип організації світу. Це означає, що ідея нації є домінуючою серед інших чинників, що впливають на поступ історії. Національна ідея не лише фанатична, безкомпромісна, але, на думку Донцова, повинна служити ідеалам та інтересам прогресу. Отже, ідею нації Донцов ставив як головну рушійну силу народу.

Наступною вимогою вольового націоналізму є справа провідної верстви, якою є завжди активна меншість, що є мотором, який надає руху національній машині. Вона дає мету і розгонову енергію народові, є силою, що зв'язує розпорошену юрбу в єдиний організм, робить з народу націю, яку об'єднує одна ідея. Хто впроваджує цю ідею? Народ? Ні, не народ, — говорив Донцов. Народ є чинник пасивний, той, що приймає ідею. Чинником активним, що несе ідею, робить її доступною цій масі, мобілізує народ для боротьби за цю ідею, є ініціативна меншість<sup>1</sup>. Занепад еліти неодмінно зумовлює занепад нації. Донцов стверджував: «Кожна сильна суспільність міцна твердим моральним законом, що над нею панує, якого живим символом і прикладом є її правляча верства. Мусить вона насамперед бути тверда і невблаганна щодо себе самої, не піддаватися матеріальним спокусам вигідництва чи оспалості, ставляти над усе поняття чести й обов'язку, безоглядно вірити в свою справу і в своє право провадити загалом. Мусить вона вірити тільки в свою організуючу ідею, служити їй як найвищій меті. Мусить, нарешті, суворо карати всякі відосередкові егоїстичні тенденції в лоні своєї групи й суспільності, не піддаючись голосу фальшивої «людяности»<sup>2</sup>.

Отже, за Донцовим, не пасивна юрба, а лише активна меншість є суспільно-творчою силою, чи то будуть «варяги», чи певний клас, що репрезентує націю, чи нація, що репрезентує «союз». Нація — самодостатня цінність, а держава — інструмент її захисту. Нація творить державу, робив висновок Донцов.

Що є нація, коли не скупчення мільйонів воľ довкола образу спільного ідеалу? Таким ідеалом є панування певної етнічної групи над територією, яку вона одержала у спадок від батьків і яку повинна залишити дітям. Переклад наших підсвідомих хотінь на ясну мову понять — так означає Фіхте спосіб кристалізації будь-якої ідеї. Отже, українська ідея складається з чітко сформульованої мети, ідеалу, з національного «еросу», з почування, що є мотивом дії, з думки, що надає почуванню означеної форми.

<sup>1</sup> Див.: *Донцов Д. Націоналізм*. — Лондон, 1966. — С. 285—286.

<sup>2</sup> *Донцов Д. Дух нашої давнини*. — Дрогобич: Відродження, 1991. — С. 16.

Чого бракує українській національній ідеї? — запитує Донцов і відповідає: того, що є суттю ідеї, — інстинкту панування, влади, державного насильства. Давно відомо, що народ, який не створив усеосязного ідеалу, поступово втягується в орбіту чужої ідеї. Чого варта, наприклад, українська мова, коли нею висловлюють антиукраїнські ідеї?

У загальних рисах зміст української ідеї Донцов подав у праці «Націоналізм». Він писав: коли Україна хоче вийти зі стану провінції, мусить витворити собі, крім волі до влади, ту велику всеохоплюючу ідею опанування духовного, політичного та економічного нації, виповідаючи війну аполітичним та інтернаціональним доктринам. Такою ідеєю може стати в нас не всесвітня, ані соціальна, а лише *національна ідея*, яка має відверто оголосити свій остаточний ідеал власновладства як супроти зовнішніх, так і проти внутрішніх сил, які сковують її енергію, які «розсаджують» усяку збірну національну волю. Нація є одиноким живим чинником міжнародного життя. Національна воля є щось інше, ніж сума одиничних воль, вона вища від «волі народу», його потреб часу, завдань та обставин моменту. Мета нації не обмежується ані завданням дня, ані тим станом, яким застала певна генерація. Нація дивиться у минуле, звідки в традиціях шукає свою відправну точку і в майбутнє, яке має забезпечити прийдешнім поколінням. Українство мусить усвідомити, що його ідея, якщо вона хоче перемогти, повинна перейнятися поняттям влади над людністю і територією та надихнути собою таку спільну форму господарства, що піднесла б потрібно видатність моральних і фізичних сил України порівняно з її теперішнім станом<sup>1</sup>.

З'ясуємо роль донцовської концепції державотворчої сили сучасності. Історія дала нам змогу перевірити значення ідеології «чинного націоналізму» на життєвому досвіді.

Початок Другої світової війни в 1939 році став для українського народу початком нових і тяжких випробувань. Випробувань зазнали тоді всі духовні надбання українського народу, які формувалися впродовж багатьох століть і стали інтегральною частиною його духовності, українська соціальна і політична структура, програми українських політичних партій, світогляд. Не могла, звісно, залишитися незаторкненою й ідеологія «чинного націоналізму» Донцова.

40-й й 50-ті роки знаменні тим, що на українській політичній арені з'явилися тоді два нові покоління. Одне з них, хоч і виросло

---

<sup>1</sup> Див.: Донцов Д. Націоналізм. — Лондон, 1966. — С. 325—330.

під безпосереднім впливом доби визвольних змагань 1917—1920-х років, але духовно оформилось у відмінній, зумовленій змінами, що виникли після програної визвольної війни атмосфері. Друге (умовно його можна назвати поколінням 40-х років) — оформилося духовно напередодні Другої світової війни.

Панівною ідеологією серед молодого покоління 30-х років на західних українських землях був націоналізм, а найпоширенішою організацією була Організація Українських Націоналістів. Період 30-х років на західних українських землях, що позначився національним піднесенням, поглибленням національної свідомості, можна порівняти з 20-ми роками на східних і центральних теренах України, коли, незважаючи на всі труднощі, українське життя почало бурхливо розвиватися й досягло такого рівня, що Микола Хвильовий міг виступити з гаслом «Геть від Москви!».

Початок Другої світової війни та політичні зміни на українських землях справили вирішальний вплив на все українське життя. Ці події мали велике значення для українського населення, бо створили передумови для безпосередньої зустрічі українського Сходу з українським Заходом. Після тривалої перерви українці із східних земель мали можливість ознайомитися з подіями за межами СРСР, і передусім з відносинами на західних українських землях, з панівними там політичними ідеями, з націоналізмом та ОУН. Українці із західних українських земель своєю чергою у безпосередніх зустрічах знайомилися з українцями, вихованими та духовно оформленими в умовах тоталітарного більшовицького режиму. Ці роки мали величезне значення для розвитку української політичної думки й для українського націоналізму зокрема.

Головним і мійже єдиним українським самостійницьким політичним чинником після початку війни та окупації була на західних теренах ОУН. Проте ОУН незабаром і сама опинилася в тяжкій внутрішній кризі, що закінчилася розколом та створенням двох паралельних націоналістичних фракцій з однаковими претензіями — бути єдиним речником українського націоналістичного руху. Для дальшого розвитку подій в Україні, зокрема після початку війни між СРСР і Німеччиною, цей розкол мав трагічні наслідки, бо помітно посилив внутрішню боротьбу та закріпив двоторовість української визвольної політики націоналістичного руху, що триває дотепер.

У ситуації пасивності з боку населення центральних і східних земель з'явилися члени ОУН, несучи із собою клич боротьби за незалежну українську державу. ОУН принесла на Схід свою програму, виступила зі своїм ідейно-політичним багажем, оформле-

ним під значним впливом ідей Д. Донцова, вихідця зі східних українських земель.

На західних теренах люди не чекали, коли прийде й почнеться щось нове. «Події 30 червня 1941 р. відомі, нема потреби їх переказувати. Львів'яни оглядали скривавлені, задимлені Бригідки<sup>1</sup>, — але не чекали, що хтось їм дасть нове життя, новий порядок, нове місце в новій Європі. Розумно чи нерозумно, але вони діяли. Вони стверджували Львів як столицю. Харків'яни не стверджували свого міста як столицю. Вони навіть не думали про таку можливість»<sup>2</sup>.

Як цей «ідейно-політичний» багаж, з яким виступили обидві ОУН, сприйняли українські народні маси на східних українських землях? Якою була їхня реакція? Для ілюстрації наведемо оцінку провідного діяча рядів ОУН (б) Лева Шанковського: «Виявилось, що багато з цих ідей не сприймаються українськими народними масами на Центральних і Східних Українських Землях (ЦІСУЗ). Українські народні маси відкидали, наприклад, рішуче провідницьку систему, досить вже мали провідницьких систем, пише Шанковський. Вони відкидали всякі монопартійні системи, заявляючись рішуче за демократичний устрій і за парламентарну систему, в якій могли б себе проявити різні політичні партії. Деякі світоглядно-філософські засади західноукраїнського націоналізму були тим масам просто осоружні, головне все те, що стосувалося теорії т. зв. волюнтаристичного націоналізму з його аморальністю, макіявелізмом, виключністю й жадобою влади ініціативної меншості. Українські народні маси були за етичні принципи в політиці, за високу громадсько-політичну мораль, за толерантність і гуманізм. Коли мова йшла за самостійну Україну, українські народні маси на ЦІСУЗ не сприймали цієї ідеї абстрактно, але дуже цікавились її конкретним змістом. Вони бажали знати, якою буде «самостійна Україна», який її державний і політичний устрій, як у ній розв'язуватимуться соціальні проблеми, який в ній буде лад... У зустрічі з широкими масами на ЦІСУЗ, в щоденній підпільній діяльності західноукраїнські націоналісти почали перевіряти все те, що було непридатним у новій дійсності. Таким чином, у новому соборницькому підпіллі творився і зростав новий ідейно-політичний зміст українського націоналізму. Остаточо цей зміст стверджено в постановах III Надзвичайного Вели-

---

<sup>1</sup> Бригідки (пол. *Brygidki*) — найстаріша діюча в'язниця у Львові. Розташована на вулиці Городоцькій, 24.

<sup>2</sup> Шевельов Ю. Думки проти течії. — Б. м.: Видавництво «Україна», 1949. — С. 82—84.

кого Збору Українських Націоналістів, що відбувся в серпні 1943 року. На цьому зборі були присутні вже численні представники з ЦІСУЗ, що мали значний, часто вирішальний голос у його рішеннях»<sup>1</sup>.

Подібну оцінку поділяв і Я. Гайвас (провідний діяч ОУН (м)), згадуючи про зустрічі членів похідних груп націоналістів з українським населенням східних земель. Зауважимо, що екстремізм національної позиції Д. Донцова не сприймається більшістю нашого народу й нині.

Таким чином, у націоналістичному таборі обох фракцій почалася переоцінка ідейних засад і поглядів.

Аналіз офіційних документів, постанов, окремих статей і праць, що з'явилися в 40-х — 50-х роках за межами України, свідчить, як далеко за такий короткий проміжок часу зайшов розвиток української політичної думки порівняно з 30-ми роками, коли панівною ще була ідеологія «чинного націоналізму». ОУН з ідеологічного «ордену» Донцова почала перетворюватися на справжню політичну організацію з новою програмою та наголосом на демократію. Члени її перестали запитувати, яку філософію вони визнають та які їхні філософські зацікавлення, вважаючи, що для політичної організації суттєвими є її суспільно-політична ідеологія й програма. Водночас почало кристалізуватися дещо інше поняття нації, націоналізму, соціальних та економічних процесів і, нарешті, виникло нове розуміння місця та ролі національної держави, побудованої на демократичних засадах.

Зазначимо, що ідеологія українського націоналізму змогла зробити з пасивного українця-міщанина середини XIX ст. українця-націоналіста середини XX ст., який протистояв фашистській Німеччині та більшовицькій Росії. В основі цього перетворення лежало те, що сам Донцов означив як «трагічний оптимізм — особлива філософія життя. Тільки вона дає відвагу — жити і вмирати. Тільки в ній дійсна краса»<sup>2</sup>.

Ідеологія «чинного націоналізму» мала, безперечно, значний вплив на формування програмних та ідейних засад українського націоналістичного руху 20-х і 30-х років, що знайшло своє віддзеркалення в програмах ОУН 1929, 1938, 1941 років. Незважаючи на це, ідеологія «чинного націоналізму» не стала ідеологією українського націоналістичного руху в повному розумінні цього слова. Зв'язок між ідеологією українського націоналістичного

---

<sup>1</sup> Шанковський Л. Похідні групи ОУН. — Мюнхен, 1958. — С. 21—22.

<sup>2</sup> Донцов Д. Наша доба і література. — Львів, 1936. — С. 174—175.

руху та ідеологією «чинного націоналізму» можна графічно подати у формі двох ліній, які виходять з різних пунктів і на окремому відтинку майже сходяться, чи одна одну перетинають, щоб незабаром цілком віддалитися.

Як відомо, після Другої світової війни Д. Донцов виступив з іншою оцінкою М. Міхновського, заявляючи, що той був лише творцем самостійності, а не націоналізму. І що тільки він сам, Донцов, щойно в 1926 році виніс назву та ідею націоналізму на український політичний форум. На перший погляд це твердження видається дещо дивним і таким, що суперечить історичним фактам, але, проаналізувавши його та порівнявши націоналізм Міхновського з націоналізмом Донцова, переконуємося у небезпідставності такої заяви.

Річ у тому, що тут йдеться не про один, а про два націоналізми: націоналізм Міхновського і «чинний націоналізм» Донцова. Вони суттєво розрізняються, на що не завжди звертають увагу, бажаючи подати послідовність розвитку націоналізму та націоналістичної думки в Україні в першій половині ХХ ст. Такий спрощений погляд на цю проблему постає у вигляді так званого ланцюжка: Братство Тарасівців — Микола Міхновський — Дмитро Донцов — «Заграв» — Партія Народної Роботи — ОУН — і далі низка авторів націоналістичної орієнтації, тобто ми маємо ланцюжок, у якому кожна ланка є не тільки доповненням, а й розвитком попередньої<sup>1</sup>.

Однак слід погодитися з думкою чи твердженням Д. Донцова про те, що він не є продовжувачем ідей Міхновського і його «чинний націоналізм» — це не націоналізм Міхновського, що характеризував початковий етап і був пройнятий філософією національної ідеї. Націоналізм Донцова формувався, так би мовити, на ґрунті філософії національної поразки та був просякнутий реваншистським пафосом. Тому тільки він, Донцов, є автором так званого інтегрального націоналізму, який в його творі фігурує як «чинний націоналізм». Ідеологія «чинного націоналізму» спирається на засади, яких не знає ідеологія націоналізму Міхновського. Йдеться тут про такі засади, як філософський волонтаризм, послідовний політичний антидемократизм, моральний і соціальний ієрархізм, про концепцію «правлячої касты» — єдиного виразника національної волі, «ініціативної меншости», яка є рушійною силою історії. Отже, засади «чинного» («вольового») націо-

---

<sup>1</sup> Див.: *Сосновський М.* Микола Міхновський і Дмитро Донцов — речники двох концепцій українського націоналізму // Зустрічі. — 1992. — №2. — С. 127.

налізму Д. Донцов зводив до таких постулатів: воля як закон життя; романтизм, догматизм, ілюзіонізм; фанатизм і аморальність; синтез раціоналізму та інтернаціоналізму; творче насильство та ініціативна меншість як порядкуючі сили.

Дмитро Донцов відкидав принцип народоправства, заявляючи, що «ініціативна меншість» (і «ніколи — народ») є суб'єктом історичних процесів, пропонуючи на місце соціально орієнтованого ладу для всього «робочого люду», про що мріяв Міхновський, кастократичну соціальну структуру з абсолютним підпорядкуванням так званих «підвладних клас» (тобто «народу») «клясі панівній», що має складатися з «луччих людей», як результат «суворого добору й чистки»<sup>1</sup>. Тому бажаний державний устрій для Донцова — це диктатура «нових людей, з новою думкою, з новими організаційними ідеалами... Активна верства, що об'єднує націю, яка, на його думку, вийде не з вибору, а з добору...»<sup>2</sup>

Спільним у Міхновського та Донцова є те, що обидва вони виходили з примату нації, принципу боротьби, з важливості й необхідності державної незалежності, але на цьому подібність між їхніми націоналістичними ідеологіями закінчується.

Отже, Міхновський і Донцов є творцями двох напрямів в українському націоналістичному русі. Микола Міхновський був виразником і речником демократичного націоналізму, ідеалом якого була українська демократична республіка. Дмитро Донцов розвинув свою ідеологію «чинного націоналізму» в період, коли срібний вік європейських ліберальних демократій відходив у минуле, а його місце заступав вік суворих, кривавих тоталітарних режимів ХХ ст., духу яких він міг протиставити тільки тотальну ідеологію національного визволення. Саме Донцов як мислитель та ідеолог збагнув *могутні сенси Історії*:

*Емоцію* (силу переживань);

*Волю* (силу моральної мобілізації);

*Героїку* (силу жертвовності та боротьби), з яких і народжувалися всі великі зрушення й здобутки людства. Саме з його натхнення й народився дивовижно героїчний і завзятий український націоналістичний рух 1920—1940-х років.

### *Рекомендована література*

1. Міхновський М. Самостійна Україна // Вивід прав України. — Нью-Йорк, 1964. — С. 154—164.

<sup>1</sup> Див.: Донцов Д. Дух нашої давнини. — Дрогобич: Відродження, 1991. — С. 6.

<sup>2</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. — Дрогобич: Відродження, 1991. — С. 7—8.

2. *Донцов Д.* Націоналізм. — Лондон, 1966. — 362 с.
3. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. — Дрогобич: Відродження, 1991. — 341 с.
4. *Васькович Г.* Національна ідеологія Донцова // Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський — Дмитро Донцов. — Нью-Йорк, 1990. — С. 121—140.
5. *Вільчинський Ю. М.* Політична філософія Дмитра Донцова // Українські проблеми. — 1994. — № 2. — С. 13—16.
6. *Вільчинський Ю. М.* Політична філософія Миколи Міхновського // Слово і час. — 1995. — № 1. — С. 6—10.
7. *Забужко О.* Філософія української ідеї та європейський контекст. — К., 1993. — 126 с.
8. *Квіт С.* Трагічний оптимізм Дмитра Донцова // Слово і час. — 1993. — № 3.
9. *Лісовий В.* Драгоманов і Донцов // Філософська і соціологічна думка, 1991. — № 9. — С. 83—101.
10. *Сосновський М.* Микола Міхновський і Дмитро Донцов — речники двох концепцій українського націоналізму // Зустрічі. — 1991. — № 2. — С. 122—129.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Що таке філософія як ідеологія?
2. Назвіть два етапи у розвитку українського модерного націоналізму.
3. Хто такий націоналіст, за М. Міхновським?
4. На яких головних принципах ґрунтується світогляд Д. Донцова?
5. На яких засадах має будуватися держава, згідно з концептами Д. Донцова?

Розділ 21  
**ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ:**  
**ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ НА СЛОВ'ЯНСЬКОМУ ҐРУНТІ**

*Логіка викладу. «Логос» як рушій людського життя. Дещо про історію слов'янської думки. Порівняльна історія слов'янської літератури. Українська інтелектуальна та культурна історія. Два погляди на проблему націй і національної філософії.*

Дмитро Чижевський народився 23 березня (за старим стилем) 1894 року (за новим стилем — 4 квітня<sup>1</sup>) у дворянській родині в містечку Олександрія біля річки Інгулець у колишній Херсонській губернії. Цей куточок Степової України був свого часу частиною Вольностей Війська Запорозького. Помер далеко від рідного краю в німецькому місті Гейдельберзі 18 квітня 1977 року. Його родина належала до українського дрібномаєтного панства з козаків. Батько — Іван Чижевський за ліберальні погляди був заарештований та ув'язнений на два роки. Згодом під час одного зі «світських сезонів» в Петербурзі познайомився з українською дворянкою, художницею Марією Єршовою, з якою узяв шлюб після заслання.

Дмитро Чижевський любив казати, що від батька він успадкував інтерес до науки й політики, а від матері — захоплення літературою, малярством, музикою. Освіту Дмитро спершу здобував переважно вдома, хоча й відвідував початкову школу. З 1904 по 1911 рік навчався в класичній гімназії, студіюючи грецьку й латинську мови. У гімназії, де вчився Дмитро Чижевський, деякий час працював «свідомий українець», поет Вячеслав Лашенко, який багато зробив для піднесення в учнів національної свідомості. Широким підґрунтям для розвитку інтересів Чижевського була батьківська бібліотека, багата на філософську, наукову та художню літературу. Тому дім Чижевських став осередком самоосвітнього гуртка, де збирались учні старших класів, які хотіли розширити свої знання через написання рефератів та ведення дискусій. Хоча молодий Дмитро Чижевський мріяв бути астрономом, однак доповіді в цьому гуртку були на теми, далекі від математики й природознавства: читали та реферували політичну й економічну літератури, книжки з історії та літературні твори, особливо ті, у яких була критика самодержавного режиму. Вітались гуртківці при зустрічах словами: «Да погибнет дом Романов»

---

<sup>1</sup> У XIX ст. різниця між обома календарями — юліанським і григоріанським — становила 12 днів.

вых!». «Духовні інтереси батьків рано визначили й мої власні устремління»<sup>1</sup>, — зазначав згодом Дмитро Чижевський.

Закінчивши гімназію з відзнакою, Дмитро Чижевський 1911 року вступив до Петербурзького університету, де впродовж двох років вивчав математику, астрономію та філософію. Особливо приваблювали молодого студента лекції з метафізики, які читав професор філософії М. Лоський (1870—1965). Чижевський бував також на диспутах неокантіанців на чолі з професором О. Введенським (1856—1925) та прихильників інтуїтивізму, яких представляв в університеті Лоський, послідовник француза Анрі Бергсона (1859—1941).

Упевнившись, що хоч математика й «знає», але насправді рушієм людського життя є «логос», Чижевський вирішив, що його дослідницькою цариною має бути філософія, поєднана з літературою.

Відтак, залишивши Петербург, він подався до Києва: тутешній університет був на той час одним із кращих в імперії. Чотири роки присвятив Чижевський вивченню філософії та слов'янської філології. Його вчителями з філософії в Києві були О. Гіляров (1856—1938) і В. Зеньковський (1881—1962), з філології — серед інших — Фрідріх Кнауер (1849—1918).

У Києві Дмитро Чижевський став прихильником «філософії серця», яку розробив український філософ П. Юркевич (1826—1874), а також захопився філософією Григорія Сковороди, творчістю Т. Шевченка та М. Гоголя. У київський період студент Чижевський ретельно вивчав Гегеля, а згодом цікавився модерною течією західноєвропейської філософської думки — феноменологією Гуссерля (1858—1938). Університетські екзамени Дмитро Чижевський склав у Києві в 1919 році й отримав диплом першого (тобто — найвищого. — *Ю. В.*) ступеня. Написав магістерську дисертацію на тему філософської еволюції Шіллера, і в 1920 році став доцентом Вищих жіночих курсів у Києві, а з 1921-го — доцентом філософії Київського педагогічного інституту. На початку 1922 року його було обрано доцентом філософії Вищого інституту народної освіти імені М. П. Драгоманова (ВІНО) — так більшовики-реформатори змінили статус і перейменували Університет Св. Володимира, згодом — у Київський інститут народної освіти імені М. П. Драгоманова (КІНО).

Зимовий семестр 1921—1922 років Чижевський працював в університеті в Гейдельберзі, а з літнього семестру 1922 року до зимового семестру 1923/24 навчального року — у Фрайбурзі.

---

<sup>1</sup> *Чижевський Д.* Життєпис // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 11. — С. 29.

Щодо більшовицького режиму Д. Чижевський казав, що той не знає справедливості й гуманності та повертає суспільство до варварства. Бачачи навколо насильство, терор, зубожіння населення та пограбування України, Чижевський прорікав: «На мій вік їх (більшовиків) вистачить...». Він не вірив в еволюцію більшовицького режиму до демократії, навпаки, твердив, що партійна диктатура стане гострішою, бо тільки такий режим може втримати під контролем різнонаціональну імперію. Те, що не змогла російська так звана «біла» армія, повинна була зробити «інша» — «червона»...<sup>1</sup>

Полишивши батьківщину, Д. Чижевський у 1922—1924 роках як емігрант вивчав філософію в Гейдельберзі, де відвідував лекції філософа, психолога, одного з фундаторів екзистенціалізму Карла Ясперса (1883—1969), а також Генріха Ріккєрта (1863—1936). Згодом подався до Фрайбурга, де викладав засновник феноменології Едмунд Гуссерль. Тут Чижевський зміг навчатися не лише в Гуссерля, а й у Мартіна Гайдеггера (1909—1976), засновника філософії «сенсу буття», а також відвідував лекції Ріхарда Кронера, Еббінгхауза і Йонаса Кона.

У 1924 році він став лектором Празького Українського університету, з 1925-го — доцентом, з 1927 року — професором цього закладу. У 1929 році став приват-доцентом Празького Українського університету. Цього ж року закінчив і захистив кандидатську дисертацію на тему «Гегель і французька революція» (праця вийшла українською та німецькою мовами). На той час Прага була своєрідною Меккою політемігрантів із Східної Європи, запорукою цього був високий культурний рівень народу та демократичний уряд, на чолі якого стояв учений-філософ Т. Масарик (1850—1937). Але оскільки цей університет був змушений значно обмежити свою діяльність, то в 1930 році Д. Чижевський знову переїздить до Фрайбурга. Він став екстраординарним членом Німецького товариства слов'янських досліджень у Празі, Слов'янського інституту у Празі, членом правління Гегелівської спілки в Гаазі та співредактором й активним співробітником відомого швейцарського часопису «Архіви з історії філософії», що видавався А. Штайном у Берні, де Чижевський вів відділ російської та української філософії.

У цей період налагоджуються тісні стосунки з російськими інтелектуалами, які емігрували до Праги, Парижа й Белграда. Між ними — такі видатні постаті, як Сергій Булгаков, Петро Струве, філософ, який згодом став блискучим політологом, і Семен Франк<sup>2</sup>, автор найгрун-

<sup>1</sup> Цит. за: Феденко П. Дмитро Чижевський. — Мюнхен, 1979. — С. 23.

<sup>2</sup> Аналізу творчості цього мислителя Чижевський присвятив спеціальну працю. Див.: Чижевський Д. С. Л. Франк як історик філософії і літератури // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 11. — С. 33—45.

товнішої філософської системи в історії російської думки. У празький період діяльності Д. Чижевського обирають членом двох престижних філософських об'єднань — згаданої вище Гегелівської спілки й Кантівського товариства в м. Галле, де він керував філософським гуртком, який займався переважно проблемами історії філософії.

Працями з філософії та літератури Чижевський здобував собі ім'я в науковому світі. У 1931 році його запросили одночасно до двох німецьких університетів у Бонні та Галле як лектора славістики. З 1932 року й до кінця Другої світової війни тривав найплідніший період у науковій та педагогічній біографії Чижевського, який пов'язаний з містами Галле та Йена. Крім лінгвістичних курсів, учений написав праці на такі теми:

«Історія давньоруської літератури (XI—XVII ст.)»;

«Історія новітньої російської літератури (XVII—XX ст.)»;

«Німецька поезія і німецька філософія в Росії»;

«Вплив війни і революції на російську мову»;

«Порівняльна граматики слов'янських мов»;

«Церковнослов'янська мова»;

«Україна: країна, населення, історія культури»;

«Історія польської культури і духу»;

«Слов'янські містики»;

«Ідейні течії в Росії XVIII і XIX сторіччя»;

«Східнослов'янське народознавство»;

«Німецькі впливи на духовне життя слов'ян, починаючи з XVII сторіччя»;

«Історія протестантизму у слов'ян»;

«Давньоруська агіографія»<sup>1</sup> та інші<sup>2</sup>.

У 1934 році Чижевський надрукував монографію «Філософія Г. Сковороди» — фундаментальне дослідження з розвитку українського духовного життя. Через два роки завдяки цій праці його було обрано членом найпрестижнішої на той час української наукової інституції — Наукового товариства ім. Шевченка у Львові.

У своїй книзі про Григорія Сковороду Чижевський називав себе «істориком духу». Тому його завданням як історика філософії на слов'янському ґрунті — пізнати національний світогляд, знайти міжкультурні споріднення з духом інших національних культур. Наприклад, у цій же праці Чижевський виводив ідеальний сквородинський тип через порівняння світоглядних засад

<sup>1</sup> Агіографія (від грецького *hagios* — святий і-графія) — вид церковноісторичної літератури, яка містить описи життя святих.

<sup>2</sup> Див.: Янцен В. В. Дмитро Чижевський у Німеччині (з архівів Галле) // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 12. — С. 84.

попередників і спадкоємців мандрівного філософа. Дотепер розбіжними є погляди науковців про більшість пунктів світогляду Сковороди, про те, як він ставився до України, і про його місце в боротьбі українських національних і русифікаторських тенденцій у культурному житті. Для одних він є розкішною квіткою старого життя, світогляду українського народу, його старого письменства, кривим сином свого народу, інші намагаються втягнути Сковороду в загальні рамки «російської» філософії, ще інші, перебуваючи під впливом європейського позитивізму та просвітництва, усе ж визнають за Г. Сковородою якесь, хоч їм самим часто й неясне, значення. Подиву гідне те, що такий філософ, як його часто називають — український Сократ, не залишив після себе учнів і не створив школи. Більше того, Чижевський свідчив, що вплив Г. Сковороди на широкі кола земляків (заснування Харківського університету) не доведений, а вплив його на українських письменників, близьких йому духом, — мінімальний (у Котляревського — власне лише одна цитата зі Сковороди, у Квітки — жодних конкретних зв'язків з ідеями Сковороди), українські романтики не читали Сковороди, ані Шевченко, ані Куліш не зацікавилися ним серйозно; також не знав Сковороди Гоголь, хоча й міг би знайти, адже в нього чимало споріднених з ним релігійних ідей. Найбільший український філософ XIX ст. П. Юркевич також не читав Сковороди<sup>1</sup>.

Усе це зумовлює постановку питання про місце Сковороди в становленні національного світогляду.

Зв'язок Сковороди з українським національним життям є факт безсумнівний. У житті й творчості мислителя ми вбачаємо переважно українські елементи, а не російські. Достеменний аналіз мови, який, зокрема, зробив у своїх працях Чижевський, переконує в тому, що мова Сковороди — це сила українських елементів. Водночас не можна було й вимагати, щоб він у своїх філософських творах уживав українську народну мову до того, як вона переживе свій розквіт в «Енеїді» Котляревського та шевченківському «Кобзарі». Сковорода дещо модернізував цілком виразну народну мову, але вона, без сумніву, залишається українською.

Сковорода постає сьогодні як мислитель, у якому збігаються та схрещуються різноманітні лінії, які йому передували в розвитку науки та літератури, і як джерело думок і натхнення, звідки пізніше українські речники черпали свої ідеї та пафос. Він є, по суті, останнім представником українського бароко і водночас українсь-

---

<sup>1</sup> Див.: Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. — Варшава, 1934. — С. 174.

ким преромантиком. Отже, Сковорода стоїть у центрі української духовності. Ця постать є своєрідним містком, або переходом, від бароко до пробудження національної думки в романтизмі.

Звісно, що народ творить мову. Мова, досягнувши вершини поетичної творчості, народжує народний дух, народний дух спонукає до діяльності, на терені якої постає національна ідея, національна ідея збуджує національне хотіння, національне хотіння скеровує національну волю й дію. Сама народна стихія, уособленням якої був Сковорода, стає готовим матеріалом цього процесу.

Характерною ознакою українського мислення є парадоксальність, вона полягає в поєднанні сквородинського життя як мандрівки й тези про визнання прив'язаності кожної людини до свого краю, до свого народу, свого часу. «Не шукай щастя за морем», — писав він, — а «повернись у дім свій». Залишаючись в Україні, Сковорода зробив свій вибір, а його власне життя стало основним аргументом його філософії, тобто він повернувся додому, у національному розумінні. Повернутися додому в національному сенсі означало в Україні слідувати звичаям, традиціям, боронити демократичні права й вольності, які традиційно жили й функціонували в «козацькому народі». Тому символом свободи і вольностей у Сковороди є Богдан Хмельницький. Це стверджує його «De lidertate». Тут вольності Сковорода ставить вище за золото:

*«О, когда бы же мнѣ в дурнѣ не пошитись,  
Дабы вольности не могли как лишитись.  
Будь славен вовѣк, о муже избранне,  
Вольности отче, герою Богдане!».*

Найбільша ідея, яку сформувала українська політична думка, — ідея незалежності й самостійності української держави — у загально накреслених контурах зародилася ще за часів Хмельниччини. Подальший її розвиток можна прослідкувати в М. Гоголя, П. Куліша. Виразно національна ідея виступає в творчості Т. Шевченка, Лесі Українки, М. Міхновського, В. Липинського, Д. Донцова.

Отже, український світогляд загалом і національна ідея зокрема, на нашу думку, можуть, але не мусять бути наслідком філософської рефлексії Сковороди. Можна стверджувати, що українська національна ідея як висновок філософського розумування, тобто висновок філософування, — це також здебільшого не є філософія. Без самого процесу осмислення український світогляд, національна ідея — щодо філософії — це немовби тіло без душі. Тому не світогляд, не ідеї важливі самі по собі в історії філософії. Вони є лише

витвором або завершенням філософського акту. Для філософії важливий сам акт, тобто процес філософування. Акт філософування вершиться в університетських стінах за допомогою книжок, трактатів, написаних філософом. Філософування — це критичне дослідження можливих світоглядів та ідей, філософувати — означає поставити їх під критичний промінь досліджень. До цього закликав Сковорода, до цього нас спонукає любов до мудрості.

В іншій праці, яка вийшла друком під назвою «Нариси з історії філософії на Україні», Чижевський проводить думку, що українська філософія генетично споріднена з неоплатонізмом, з отцями церкви, і понад усе — з німецьким містицизмом. Найважливішим елементом у цьому духовному ланцюгу є ідея Божої іскри в людській душі або в серці. Тому, слідом за Юркевичем, Чижевський визначав українську філософію особливим терміном — *філософією серця*.

Отже, Чижевський присвячував найбільше місця романтичній добі — не лише в своїй історії філософії, але й в своїй історії літератури. Він підніс романтизм до репрезентативного рівня українського світогляду.

1935 року в університеті міста Галле Д. Чижевський здобув титул доктора філософії за працю «Гегель у Росії»<sup>1</sup>, і це давало йому право на габілітацію в тому ж таки університеті. На заваді стали «неарійські» родинні зв'язки, йдеться про дружину Лідію, яка була донькою заможного київського купця-єврея Ізраїля Маршака.

Д. Чижевський надрукував численні праці зі слов'янської літератури та історії слов'янської думки. Усі вони вирізняються глибоким знанням української, російської, польської культур та історії розвитку цих літератур. У цих працях він докладно простежував вплив німецьких класиків, романтиків і німецької філософії на російське духовне життя. Дуже ґрунтовно Чижевський показав значення Гегеля для Росії і те, як російський Гегель істотно відрізняється від Гегеля німецького. Його монографія «Гегель у Росії», що вийшла друком російською мовою в Парижі 1939 року, досі вважається класичним твором російської філософської історіографії. Вона стала головною працею в науковій біографії Чижевського. У цій книзі вчений здійснював безжальний, нищівний аналіз філософської та літературно-

---

<sup>1</sup> Учена Рада філософського факультету Галльського університету одностайно затвердила найвищу оцінку за «видатне, значне», з історико-філософського погляду, дослідження «Гегель у Росії». На жаль, саму дисертацію й досі не пощастило знайти ні в особистому архіві вченого, ані в архіві університету (див.: Янцен В. В. Дмитро Чижевський в Німеччині (з архівів Галле) // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 12. — С. 81).

критичної творчості Віссаріона Белінського — це було щось у стилі «страшної помсти» Гоголя. Д. Чижевський скинув ідола російської інтелігенції з п'єдесталу. Крок за кроком він документально довів, що Белінський формувався під впливом вторинних джерел, поверхових і непевних. З боку Чижевського це був акт плати Белінському за його презирство до української мови й літератури — критиків, що брався переконати Тараса Шевченка задля творчого самовдосконалення перейти на російську.

Замолоду головні зусилля Чижевський скерував на те, щоб осмислити сучасну інтелектуальну атмосферу «своїї» держави — Російської імперії та свого народу — українців. Можливо, саме тому він, як нащадок імперського дворянства, проголосував 22 січня 1918 року проти проголошення незалежності УНР. Сьогодні важко встановити, чи його власні переконання спричинилися до цього, а чи партійні вказівки. На думку Чижевського, інтелектуальний портрет України, та й цілої Російської імперії, склався під впливом двох визначальних чинників німецького походження: а) німецької трансцендентальної (ідеалістичної) філософії XVIII — початку XIX ст.; б) німецького містицизму та пієтизму XVI—XVIII ст. Ці джерела — німецька ідеалістична філософія й німецький романтизм — знайшли уособлення в постатях своїх представників, які мали значний вплив на теоретичну свідомість Російської імперії. Йдеться про засновника феноменології духу Гегеля та постать драматурга й мислителя Шіллера.

Таким чином, Дмитро Чижевський доходив висновку, що німецький містицизм прийшов у Росію через українську літературу — через Сковороду; натомість пієтизм торував собі паралельні, незалежні шляхи в Україну та Росію водночас.

Ще в часи попередніх історико-філософських студій Д. Чижевський заходився довкола історії духу, зокрема, узявся до історії філософії слов'янських народів. Уже тоді, у середині 20-х років, він вирішив присвятити своє життя праці над історією філософії на слов'янському ґрунті, до цього додалися наміри щодо порівняльної історії літератури слов'янства. У 1926 році первісний задум Д. Чижевського — дослідити українську та російську філософію й духовну історію — розширився, увібравши в себе історію філософії слов'янських народів, зокрема чехів, словаків і хорватів.

Першою великою темою, яку Чижевський обрав для праці після завершення філософської освіти, була історія філософії слов'янських народів (третомна праця до «Довідника з слов'янської філософії» М. Фасмера і Р. Траутмана). Завершивши історію філософії східних слов'ян (росіян і українців), він зробив подальші кроки до

підготовки розділів про чехів і словаків. Тут особливо слід зазначити його наполегливу працю, яка була винагороджена найбільшим у його житті відкриттям: у 1935 році у місті Галле він натрапив на рукопис головного твору чеського реформатора освіти, теолога й поета Яна-Амоса Коменського, який раніше вважали втраченим. Ця праця, яку скорочено називають «Пан-софія», складається з трьох грубесних томів. Укупі вони репрезентують компендій філософії, що обґрунтовує безперечний пріоритет усеохоплюючого, різнобічного знання. Крім головного філософського твору великого гуманіста, Чижевський підготував до друку понад десять незнаних його творів і видань. З одного боку, це своєрідна подяка чеському народу за духовну й матеріальну підтримку української інтелектуальної діаспори, з іншого — у цьому прослідковується глибинний символ духовної єдності слов'янських народів. Чижевський відкрив у Галле також латинські твори українських учених минулих віків, що студіювали в західноєвропейських університетах.

Через вивчення німецького ідеалізму, аналіз творчості Сковороди та відкриття праці Коменського Д. Чижевський зайнявся літературним барокко, що спонукало його змістити у своїй праці акценти з філософського аналізу на літературний. Це зміщення започаткувало його порівняльну концепцію слов'янської літератури, «Вона, — писав Чижевський, — захопила мене передусім філософським змістом слов'янських літературних творів, а також своєю поетичністю, що спричинилося до розбудови стилістичних, мистецтвознавчих і літературних проблем»<sup>1</sup>.

Дмитро Чижевський сформулював головне завдання порівняльної історії слов'янської літератури, яке вбачав у тому, щоб: а) «показати хід розвитку, тобто ті зміни в літературному стилі та в змістові літературних творів, котрі періодично відбуваються, і тим самим відповідно поділити історію літератури на окремі відтинки, періоди, епохи, порівняно однорідні за своєю природою, виділені на підставі спільних рис; б) схарактеризувати інтелектуальну історію й стиль — як мовний, так і літературний — цих епох, тобто виявити риси, притаманні всім творам і письменникам певної доби, — риси, якщо й не вичерпно-описові, то принаймні типові, прикметні для неї»<sup>2</sup>. Однак, на думку О. Прицака та І. Шевченка, такий провідний історик літератури, як Чижевський, не дав у цій галузі власної, спеціально обґрунтованої теорії.

<sup>1</sup> Чижевський Д. Життєпис // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 11. — С. 31.

<sup>2</sup> Цит. за: Прицак О., Шевченко І. Пам'яті Дмитра Чижевського // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 10. — С. 90.

Проте «обидві теми, — як писав сам Чижевський, — утворюють сутнісну єдність, оскільки сукупний виклад праць пропонує цілісний погляд на численні істотні ділянки історії слов'янської думки. До того ж це зумовлене своєрідністю мого методологічного підходу — в історії філософії професійні філософи подані поряд з поетами, політиками, теологами; в історії літератури особливо ґрунтовно викладені ідеологічні мотиви (нарівні з важливими естетичними, чого я навчився у російських «формалістів» й у Празькій школі структурної лінгвістики)»<sup>1</sup>.

У двох життєво важливих для української гуманістки царинах — в інтелектуальній історії Російської імперії та в тій дисципліні, яку автор означив як «германо-славістика», де йдеться про німецький вплив на духовне життя слов'ян, — Чижевський не має собі рівних. До германо-славістичних тем належить німецька містика у слов'ян (Г. Сковорода, Я.-А. Коменський), пієтизм у слов'ян, німецька романтика у слов'ян, як наприклад, у творчості Пушкіна, Тютчева, Гоголя. До цього ж кола питань належить простеження впливу німецького ідеалізму загалом і осмислення впливу Гегеля в Росії зокрема.

З історією думки частково пов'язані публікації зі слов'янської лексики: передусім йдеться про філософську та містичну термінологію Г. Сковороди, філософську термінологію російської гегелівської школи. Осібно йде мова про німецьку філософську термінологію, зокрема таку, як «надлюдина», «надлюдське».

Внесок Чижевського в україністику є новаторським і багатогранним. Це стосується його книг, присвячених як загальним темам — «Філософія на Україні» (Прага, 1926), «Нариси з історії філософії на Україні» (Прага 1931), «Історія української літератури від початків до доби реалізму» (Нью-Йорк, 1956), — так і спеціальним питанням «Філософія Г. С. Сковороди» (Варшава, 1934), «Український літературний барок: Нариси: У 3-х т. (Прага, 1941—1944) та ін. По закінченні Другої світової війни завершився й галльський період творчої біографії Чижевського. Перебувши одну тиранію, він не хотів жити під іншою, що прийшла зі Сходу. У місті Галле Чижевський залишив свою цінну багатотисячну бібліотеку, яка зберігається у секції славістики, рукописи, фотокопії, що й досі чекають своїх дослідників»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Чижевський Д. Життєпис // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 11. — С. 32.

<sup>2</sup> Плідну роботу як систематизатор і дослідник архіву Д. Чижевського в м. Галле здійснив В. В. Яцен (див.: Яцен В. В. До історії влаштування Дмитра Чижевського та викладання ним в об'єднаному університеті міст Галле і Віттенберга // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 11. — С. 46—50; Його ж. Дмитро Чижевський в Німеччині (з архівів Галле) // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 12. — С. 79—97).

Навряд чи знайдеться бодай одна галузь української інтелектуальної та культурної історії, яку оминув би Чижевський. Діапазон і розмаїття його тематики разючі. Сюди входить український національний характер, компоненти української культури, літературні й культурні справи Київської Русі (такі тексти, як «Повість временних літ», «Ізборник» Святослава 1076 року, «Слово про полк Ігорів», Галицько-Волинський літопис, повчання Кирила Туровського, Патерик Києво-Печерського монастиря, такі питання, як Платон у Київській Русі, давньоруський містицизм тощо, Іван Вишенський, соцініанство<sup>1</sup> в Україні, українські медики XVIII ст., українські стародруки, поетика Т. Шевченка, М. Грушевський як історик літератури, філософія П. Юркевича, філософські роздуми Чижевського про Гоголя — з-поміж усіх гоголезнавчих праць вони, безумовно, найглибші<sup>2</sup>.

Д. Чижевський як науковець бачив, що в історії людської думки дуже давно існують і поборюють один одного два різних погляди на проблему національності. Один з них — раціоналістичний, інший — романтичний. Раціоналістичний погляд на націю ґрунтується на розумінні, що в житті те має сенс, що можна досягнути й обґрунтувати розумом. Звідси основний висновок раціоналізму: усі люди, безумовно, однакові, рівні між собою та прагнуть до справедливості, яка всюди й для всіх одна і не залежить від місця та часу. Але в житті, в історії це далеко не так. Уже в органічному житті ми зустрічаємо багатство найрізноманітніших форм і типів. В історії ми маємо різні наукові, філософські й релігійні думки. З погляду раціоналізму природно випливає, що одні з цих поглядів на справедливість, красу є помилковими, інші — правильними. Історія людства та сучасність

---

<sup>1</sup> Соцініанство (або антитринітарство) — одна з протестантських течій середини XVI ст., що не визнавала троїстості Бога та божественності Ісуса Христа. Фундатором цього вчення був іспанський лікар Михайло Сервет, відомий в історії медицини своєю теорією кровообігу. Хоч М. Сервет за поширення антитринітарства загинув на вогнищі в Італії. Один з тих прихильників — Лелій Социн — змушений був утекти з Італії в 1551 році й деякий час перебувати в Польщі, а його рідний брат Фауст Социн вніс деякі зміни в учення антитринітарства. Соцініанство серед українців найбільше поширювалося на Волині та Київщині. Як і кальвінізм, соцініанство було поширене серед вищих верств українського громадянства, наприклад Немиричі, Пересіцькі, Чапличі та ін. Соцініанство завжди йшло під прапором освітянського руху, а тому заслужило навіть прихильне ставлення до себе православного князя Костянтина Острозького. Проте серед нижчих верств українського народу соцініанство не знайшло поширення, і тому немає нічого дивного в тому, що козацтво не відрізняло соцініан від ворогів-католиків та однаково нищило як одних, так і інших під час повстання під проводом Б. Хмельницького.

<sup>2</sup> Див.: *Пріцак О., Шевченко І.* Пам'яті Дмитра Чижевського // *Філософська і соціологічна думка.* — 1990. — № 10. — С. 92—93.

свідчать про такі помилки. Тому національне життя, національні особливості, національні відмінності й належать до таких помилок, «збочень». Історичний розвиток, на думку раціоналістів, спрямований на усунення цих відмінностей та помилок. Вони беруть факт існування цих особливостей як «конечне зло», що ґрунтується на традиції, яке не може згинuti зараз так само, як можуть бути усунені всі помилки. Але дійсно цінним і важливим, з раціоналістичного погляду, є лише загальнолюдське, надісторичне, надчасове.

Дмитро Чижевський обстоював «романтичний» підхід до проблеми нації та національності. Ця, на перший погляд, «незрозумілість» різноманітності форм і типів лише вказує на те, що природа не є наскрізь «розумна» та раціональна, але не може бути аргументом, доказом того, що ця природа «помиляється», йде хибним шляхом, бо якраз ця різноманітність органічних форм у природі зумовлює, робить можливою розкіш органічного життя, оскільки різноманітні типи, форми й породи в боротьбі та співпраці між собою живуть завдяки постійному обміну між собою матерії та сили. Так само й людське суспільство, доходив висновку Чижевський, можливе лише тому, що є різноманітність і різнобарвність типів і психологічних осіб окремих людей, бо жодне суспільство не склалося б з цілком однакових однотипних індивідумів<sup>1</sup>. Вічні цінності не можуть бути такими одноманітними й однобічними, як на цьому наголошують прихильники раціоналістичного підходу. Через повноту історичного життя реалізуються окремі сторони та форми вічної краси. І цінність їх якраз і полягає в їх індивідуальності, окремішності, бо саме те, що в усіх них є індивідуальним, і доповнює інші прояви.

Д. Чижевський доходив висновку, що кожна нація є тільки обмеженим та однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в цих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал є живим. Тому кожна нація саме у своєму своєрідному, оригінальному, у своїй «однобічності» й обмеженості й має вічне, загальне знання. Як живі різноманітні людські індивідууми в суспільстві, так і конкретні нації з'єднані в людстві. Тільки через них і в них людство є можливим. Ось тому романтичний погляд на націю аж ніяк не призводить до національної винятковості й національного засліплення<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Див.: Чижевський Д. Філософія і національність // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 10. — С. 95.

<sup>2</sup> Чижевський Д. Філософія і національність // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 10. — С. 96.

На філософію, як і на націю, можна дивитись як на духовне інобуття народу. І тут можливі два погляди на філософічне знання. У розвитку філософії можна вбачати процес постійного накопичення окремих знань. Філософія складається, мовляв, з окремих тверджень, правильних або неправильних. Розвиток філософії і є процесом збільшення правильних тверджень та спростування і відкидання неправильних. Отже, історія філософії є історією помилок людського духу. Цьому поглядові Чижевський протиставляв інший, що був активно та послідовно розвинений на початку ХІХ ст. Гегелем. Абсолютна правда не може розкриватися в жодному закінченому вияві. Тут Чижевський прозоро натякав на «єдино правильне вчення». Кожний окремий вияв абсолютної правди, тобто кожне окреме філософічне твердження, яке ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише частковою правдою, фрагментом, уривком абсолютної правди, є неповним і недосконалим відблиском Абсолютного. Ця «неповнота», переконував він, є причиною змін і боротьби ідей в історії думки, а також існування багатьох «філософій», тобто багатьох «шкіл, течій, напрямів, світоглядів». Кожна окрема філософічна система є одночасно обмеженим і частковим виявом абсолютної правди й виявом певного часового, національного, мистецького, наукового, релігійного погляду.

Не треба думати, що у філософії зовсім неможливі «помилки», зауважував Чижевський. Але джерело і характер цих помилок інші, ніж звичайно собі уявляють. «Помилки» мають головним чином «негативний» характер — є негациєю якоїсь реальності, якої не помічає автор тієї чи іншої теорії. Іншими словами, помилковість у філософії є проголошенням «однобічного» й обмеженого абсолютно правильним і безумовним. Так, кожна «філософія», кожна окрема система, що хоче бачити в собі реалізацію абсолютної правди, стає помилковою. Кожна національна філософія, яка хоче бачити в собі єдину й усю правду, стає на хибний шлях. Такого висновку дійшов Чижевський.

Хід розвитку філософічної думки вчений розглядав як перехід від однієї часткової правди до іншої, від однієї «однобічності» до іншої, який може бути безплідним хитанням між цими однобічними, обмеженими правдами, а іноді — підняттям над тими однобічностями, що в даний історичний момент репрезентовані у даного народу, в даній культурі, злиттям цих «однобічностей» у єдність, до «синтези» їх. І ця синтеза залишається все-таки обмеженою, однобічною, але, оскільки вибирає два однобічних означення Абсолютного, є тим самим уже «вищою», ближчою до абсолютної правди. Розвиток філософії і полягає у цих моментах

синтези, інакше кажучи, розвиток філософії є дійсно рухом між протилежностями та через протилежності до синтези.

Таким є рух цих протилежностей і в межах кожної національної філософії. Тому можна говорити, що в кожній національності звичайно репрезентовані якісь дві полярно протилежні течії. Але ці полярні протилежності мають між собою щось спільне, завдяки чому вони — не кожна окремо, а обидві разом — характеризують певну націю, епоху, філософічний напрям тощо.

Відтак Чижевський робив висновок, що національний філософії переважно властиві три моменти:

- 1) форма вияву філософських думок;
- 2) метода філософського дослідження;
- 3) будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роль тих чи інших цінностей.

Форма вияву філософських думок є, можливо, найбільш зовнішня національна риса у філософії. Значно більше значення має метода філософування, яка накладає відбиток на саме ество філософічних систем націй. Ще глибшим є значення будови системи<sup>1</sup>.

Коли ми говорили, що лінія філософічного розвитку переходить з країни до країни, то важко не погодитися з Чижевським, що це твердження не торкалося ні України, ні інших слов'янських народів, бо ще не траплялося в історії розвитку філософії, щоб «великий філософ», чи то українець, чи то представник іншої слов'янської нації, утворив синтезу світового значення, тобто щоб вона була вихідним пунктом подальшого філософічного розвитку філософії у світовому масштабі. Можна говорити про «українського Канта» — Григорія Сковороду, про «російського Ніцше» — Костянтина Леонтьєва, про Гоголя або Юркевича як типових представників національного характеру. Але нікому з них не вдалося свої особливі думки прищепити світовій думці. Зокрема, про Сковороду та Гоголя можна сказати, що вони належать до тих, хто ставив проблеми, а не до тих, хто давав їм остаточне вирішення. Слов'янській (зокрема українській) філософії, робив висновок Дмитро Чижевський, треба ще чекати на слово «великого філософа».

Таким чином, науковий доробок Д. Чижевського (надруковано більш як 450 його праць різними мовами, понад сто книжок і статей, неосяжний матеріал з історії української культури та ін.) є кращим свідченням того, що найвдалішим істориком філософії може бути лише такий дослідник, який водночас є продуктивним

---

<sup>1</sup> Див.: *Чижевський Д.* Філософія і національність // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 10. — С. 98.

працівником у галузі систематичної філософії. Таким був Дмитро Чижевський — історик філософії та слов'янської думки, який своєю діяльністю слугував зближенню європейських народів, уважаючи культурні зв'язки народів вагомими за політичні.

### *Рекомендована література*

1. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Прага, 1931. — 176 с.
2. *Чижевський Д.* Філософія і національність // Філософська і соціологічна думка, 1990. — № 10. — С. 94—101.
3. *Чижевський Д.* Українська філософія // Українська культура / Ред. Д. Антонович. — Мюнхен, 1988. — С. 176—199.
4. *Вільчинський Ю. М.* Історик філософії слов'янства // Слово і час. — 1994. — № 4—5. — С. 32—40.
5. *Горський В.* Україна в історико-філософському вимірі // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 2. — С. 10—31.
6. *Закидальський Т.* Досліди в діаспорі над історією української філософії // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 4. — С. 89—100.
7. *Пріцак О., Шевченко І.* Пам'яті Дмитра Чижевського // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 10. — С. 81—94.

### *Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань*

1. Окресліть основні особливості світогляду Д. Чижевського.
2. Розкрийте роль Д. Чижевського як історика слов'янської літератури.
3. Що писав Д. Чижевський про націю і світогляд?
4. Яка відмінність між раціоналістичним і романтичним поглядом на проблему нації та національності?
5. Яке місце посідає творчість Д. Чижевського в історії української філософії?

Розділ 22  
ВОЛОДИМИР ШИНКАРУК у ЙОГО  
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ШУКАННЯХ

*Логіка викладу. Умови формування філософії в УРСР. Життя і творчість В. І. Шинкарука. Відношення «людина — світ» і предмет філософії. Філософія людини та методологічні засади науки про людину. Впливи німецької думки. Культуротворчі засади людського буття в його індивідуальних вимірах (вплив ідей К'єркегора та ін.). Про здобутки радянської філософської гуманістики.*

Філософію в Радянській Україні оцінювати складно, оскільки розвиток її відбувався неоднозначно й доволі трагічно. За кордон у роки революції, громадянської війни виїхала значна частина інтелігенції, згодом у країні бракувало кваліфікованих кадрів (особливо в галузі гуманітарної науки). Упродовж 30-х років вислано із СРСР провідних вчених немарксистської орієнтації, філософське життя було вкрай обмежене цензурою сталінського режиму. Заборонялось усе, що не відповідало політичній доктрині марксизму-ленінізму та здогматизованій сталінській інтерпретації марксистської теорії, а речників методично винищували. І, навпаки, той, хто виявляв відданість партії ВКП(б) і радянському уряду, обґрунтовував, виправдовував більшовицький курс і його досягнення в «розбудові шляхів до світлого майбуття», був обласканий владою (ставав міністром, членом ЦК, редактором часопису тощо). «Функціонери, здатні писати лише догматичні формульні тексти та доноси явні та приховані, впливали — іноді вирішальним чином — на долі культури країни, саме вони й були втіленням тієї «філософії», якої потребувала влада»<sup>1</sup>. Її основу становив не гуманізований варіант Марксових ідей, але позитивістсько спрямований — Енгельсово-Ленінових із сумнозвісним заповітом «Про значення войовничого матеріалізму» (1922).

Поступово почали даватися ознаки наслідки «офіційної філософії» — незрілість соціальних побудов, утопічність їх обґрунтувань, сумнівність теоретичних узагальнень, адже критерієм істини стали рішення партійних з'їздів, пленумів тощо, а обов'язком філософів — було коментувати їх разом із «Коротким курсом історії ВКП(б)» (1938) («енциклопедія основних знань марксизму-ленінізму») та працями класиків марксизму. У боротьбі за утвер-

---

<sup>1</sup> Попович М. Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР» // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 7.

дження «марксистсько-ленінського природознавства» піддано нападкам з боку партійно-номінклатурної бюрократії, знищено цілі галузі науки, репресовано їх представників. З огляду на потреби тоталітарної держави реорганізовано університети в інститути народної освіти (серед них і Київський університет), після «зачисток» викладачів там працювали вихованці Інститутів червоної професури — професіонали-проповідники «декретованої» доктрини марксизму-ленінізму. За словами академіка Поповича М. В., до неї не належить ставитись як власне до філософії, бо являє собою «різновид політичної релігії». В республіках СРСР створено інститути марксизму-ленінізму, при них функціонували кафедри філософії. Скажімо, в УРСР тільки 1944 року було створено філософський факультет (окремою структурою) в Київському університеті, а згодом Інститут філософії АН УРСР (1946). Це означало, що закладався інституційний «грунт» для поживлення філософського життя. Однак тільки по смерті Й. Сталіна (1953) через критику «культу особи» на XX з'їзді КПРС (1956), коли ідеологічний тиск на духовне життя послабився («хрущовська відлига») розвиток філософії зазнав істотного поштовху до творчості.

З'явилися різні версії марксистської теорії, що заперечували ортодоксальній марксистській традиції. П. В. Копнін (1962—1968 був директором Інституту філософії АН УРСР) наголошував на гуманістично спрямованій філософії. Її предметом є не лише «об'єктивні закони природи і суспільства», але й залежної від людини реальності, що освоюється в процесі її діяльності. Копнін закликав вивчати гносеологічні проблеми в широкому колі смисложиттєвих, у контексті сукупного досвіду людства, а водночас застосовувати критерії науковості до аналізу світоглядних проблем. У результаті «обмеження філософії її власним предметом, зрозумілим, зрештою, як ставлення людини до світу людини, П. Копнін вибудував загальну схему марксистської філософії, яка, на його думку, «відповідає сучасному рівневі розвитку філософії». У «Вступі до марксистської гносеології» ця схема виглядає так: 1) поняття світогляду; 2) головне питання філософії; 3) суб'єкт і об'єкт пізнання та практики; 4) пізнання і відображення, інформація, знак і знакова система; 5) істина та її критерій; 6) почуття і розум, емпіричне і теоретичне знання; 7) розсудок і розум, народження та розвиток теорії; 8) істина, краса і свобода»<sup>1</sup>. Спрямування пошуку створеної П. В. Копні-

---

<sup>1</sup> Попович М. Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР» // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 14.

ним київської школи «логіки наукового пізнання» (під такою назвою 1965 року видано монографію, завдяки якій стала відома ця школа) визначалося метою повернення до «автентичного Маркса». Це спричинилося до порушення питань про багатоманітність підходів у філософії «в межах наукової конкретності»<sup>1</sup> (Копнін) або в річизні різних перегуків епох (Мамардашвілі) тощо. Так чи так, але в 1970-х роках ідея марксистської філософії як «відкритої теоретичної системи» сприймалась більшістю українських інтелектуалів.

Гадаємо, це не випадково, адже будь-яка «модернізація» філософської думки, яку знала українська історія, здійснювалася засобами «Великого синтезу». Згадати хоча б «розстріляне відродження» 20-х років, коли вірили в те, що піднести на нову висоту культуру (і філософську) вдасться шляхом синтезу європейського Заходу й азійського Сходу (М. Хвильовий), творчої співпраці мистецької та філософської інтелігенції (М. Зеров та ін.), взаємодоповнення діалектичного матеріалізму й новітніх здобутків природознавства (В. Юринець). Усвідомлення необхідного зв'язку філософії й культури визначало впродовж 70—80-х років і розробку світоглядно-гуманістичної проблематики, очолювану академіком В. І. Шинкаруком. Він розвивав гуманістичні традиції українського типу філософствування, який не нехтує особистістю з її переживаннями, вірою, тривогами, любов'ю та надіями; освоював спадщину німецького ідеалізму, на основі якої довів єдність діалектики, логіки та теорії пізнання. Це визначалось розумінням тієї ваги, яку має власне німецька традиція в історії української духовності<sup>2</sup>.

Отже, розвиток філософії в Україні радянської доби відбувався за складних умов, абстрагуватися від того — означало б спотворити висвітлення української філософської думки (окреслити її лише в загальних рисах, занадто схематично або припуститися суб'єктивних оцінок або збіднити її теоретичний зміст та ін.). Зрозуміло, при всій своїй переконаності в справедливості ідеалів соціалізму, вона не завжди «вміщувалася у політичній релігії комунізму», проте у ставленні до західної (неомарксизм та ін.) виявлялася доволі поміркованою, «пристосованою до радянської посттоталітарної реальності», адже так і не відмовилася від принципу партійності<sup>3</sup>. Указане стосується й творчості В. І. Шинкарука.

<sup>1</sup> Попович М. Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР» // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 12—13.

<sup>2</sup> Див.: Горський В. С. Німецьке начало в історії української філософської думки // Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). — Філософські нариси. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — С. 197—206.

<sup>3</sup> Попович М. Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР» // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 14.

Шинкарук Володимир Іларіонович (1928—2001) — радянський філософ, який поклав початок філософсько-антропологічному науковому напрямку в Україні. Народився в с. Гайворон Володарського району Київської області в родині службовця. Навчався в Київському державному університеті ім. Т. Г. Шевченка на філософському факультеті (1945—1950), на курсах викладачів суспільних наук при КДУ (1950—1951). В університеті пройшов шлях від асистента до декана філософського факультету (1965—1968), захистив кандидатську дисертацію («Матеріалізм А. І. Радищева» (1953)), яка, з погляду фахівців, масштабом порушених питань дорівнювала «докторській». Наскрізною стала проблема людини, досліджена в контексті полеміки просвітницького матеріалізму з масонським ідеалізмом.

Дискурс О. І. Радіщева, який умістив докладний виклад альтернативних позицій, ніби запрошував самотійно обрати ту, що за аргументацією є більш переконлива. Цю «манеру» добре засвоїв В. І. Шинкарук, адже вона давала змогу, як каже В. Г. Табачковський, «будувати наукову полеміку за несприятливих ідеологічних умов». «Багато які з ідеалістичних концептів постають у дисертації В. Шинкарука як вельми принагідні для сучасного філософського слуху. Справді, людина «внутрішня» та «зовнішня»... зовнішня натура як «ієрогліф» внутрішньої; вирішальна значущість внутрішнього світу людини, який уможливорює «поставлення себе понад усіма випадками»; принцип самопізнання як наріжний для людини; ...переваги «безпосереднього спілкування» з духовним світом»<sup>1</sup> тощо. Згідно з В. Г. Табачковським, у дисертації В. І. Шинкарук «легалізував кантівський антиномізм»; його досвід зумовив більш інтенсивне, ніж раніше, освоєння здобутків зарубіжної філософії (минулого й сучасності).

Прихильник діалектичного матеріалізму В. І. Шинкарук ніколи не був епігоном «офіційного марксизму», завжди знаходив можливість висловити свій погляд відповідно до розвитку наукового знання, знайти оригінальний поворот думки в постановці та розв'язанні складних філософських проблем. Йому завжди була притаманна глибина думки та широка ерудиція. 1964 року він написав фундаментальну працю *«Логика, диалектика и теория познания Гегеля: (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля)»*, за якою й захистив докторську дисертацію. З 1968 року — директор Інституту філософії

---

<sup>1</sup> Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 70.

АН УРСР, 1969 року обраний членом-кореспондентом АН УРСР, 1978 року — академіком АН УРСР, 1981 року — членом-кореспондентом АН СРСР, згодом — іноземний член РАН. В. І. Шинкарук брав участь у житті інших наукових установ: віце-президент філософського товариства СРСР, голова правління товариства «Знання» УРСР, член президії правління Всесоюзного товариства «Знання», член редакційної колегії часопису «Вопросы философии», головний редактором «Філософської думки». Брав участь у роботі міжнародних конгресів (Париж, 1966), (Відень, 1968) тощо, виступав з доповідями. У 1985 році він був обраний депутатом Верховної Ради УРСР, 1989 року — народним депутатом СРСР. Заслужений діяч науки і техніки України, лауреат Державної премії України в галузі науки і техніки (1982), нагороджений багатьма орденами та медалями.

Коло його наукових інтересів надзвичайно широке: від німецького іdealізму, західного неомарксизму, екзистенціалізму, персоналізму, феноменології до української філософії XVIII—XX ст. Але найбільшу увагу вчений приділяв проблемам людського буття, світоглядно-антропологічній тематиці. Серед наукових розвідок В. І. Шинкарука варто назвати такі: *«Теория познания, логика и диалектика И. Канта: (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии)»* (К., 1974), *«Единство диалектики, логики и теории познания: Введение в диалектическую логику»* (К., 1977); колективні монографії, де він співавтор і відповідальний редактор — *«Філософія Григорія Сковороди»* (К., 1972), *«Человек и мир человека: (Категория «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения)»* (К., 1977), *«Історія філософії на Україні: У 3 т.* (К., 1987), *«Філософська антропология: екзистенціальні проблеми»* (К., 2000). *Вибрані твори: В 3 т.* (упорядник В. В. Лях, В. Г. Табачковський) було видано вже після його смерті, упродовж 2003—2005 років. Загалом доробок філософа складається з 480 праць<sup>1</sup>, деякі видано за кордоном.

У 1960-х роках В. І. Шинкарук поглиблено вивчав філософію Канта, Гегеля, Фойєрбаха, молодогегельянства. Треба сказати, що з огляду компенсації прогалин «секуляризованої» думки великі філософські системи німців для українських філософів завжди мали «безумовну вагу» (це добре дослідили Д. Чижевський, В. Горський). У зв'язку з цим привертає увагу влучне спостереження В. Табачковського: «Пафос історико-філософських дослі-

---

<sup>1</sup> Див.: Шинкарук В. І. Вибрані твори: У 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — Т. 3. — Ч. 2. — С. 381—412.

джень В. Шинкарука — у прагненні подолати відособленість гносеології від онтології через обґрунтування думки, що філософія аналізує буття в органічному зв'язку з розв'язанням свого «основного питання» (про відношення мислення до буття)<sup>1</sup>, іншими словами, як ставлення людини до світу людини. Це спонукало до осмислення світоглядного змісту діалектики, категоріальної структури світогляду, загалом «смісложиттєвої закоріненості процесу філософії», безумовно, збуджувало інтерес до проблем особистісного самовизначення тощо. Отже, досвід студіювання спадщини німецьких філософів дав поштовх розвитку філософсько-антропологічної проблематики.

Порушуючи питання про засади науки про людину, В. І. Шинкарук особливо відзначив антропологію Л. Фойєрбаха, завдяки якій «просвітительський матеріалізм» і дістав свого «найвищого розвитку», наближаючись до «встановлення природовідповідних суспільних відносин-пізнання справжньої людської природи»<sup>2</sup>. Філософська антропологія повинна досліджувати першооснови нашого буття, зокрема й заданість природою. Тому-то мірилом розвитку антропології є передусім «міра пізнання природи». Твердження німецького філософа не означає зведення «родової сутності» людини до природи, оскільки, зазначав В. І. Шинкарук, той неухильно обстоював ідею «подвійного життя людини». Об'єктом усвідомлення є не тільки власна індивідуальність, а й чуже «Ти». Слово та мислення постають «справжніми функціями роду», життя індивіда в соціумі. Таку само роль, за Л. Фойєрбахом, відіграють воля та почуття. «Родовою сутністю людини є «трійця»: розум, воля й почуття. Причому почуття Фейєрбах розглядав [...] як людські прихильності, як любов у її найширшому значенні», «вважав найглибшим еством людини, тим, що зумовлює її ставлення до певних предметів (предметів любові) як до святих»<sup>3</sup>.

В. І. Шинкарук раз-у-раз указував на місця Фойєрбахових текстів, які здатні були поглибити аргументацію власних доведень. Він позитивно оцінив виведення з почуттів визначальної спонуки до спілкування й суспільного життя. Коли щось захоплює людське серце, тоді й рух історії захоплює самі основи буття. Через це історія людства як історія самопізнання родової сутності виявля-

---

<sup>1</sup> Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 73.

<sup>2</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 178.

<sup>3</sup> Там само. — С. 180.

ється історією зміни релігій («серце сутність релігії»<sup>1</sup>). Хід думки Фойєрбаха, вважав В. І. Шинкарук, розриває «вузькі рамки розгляду людини як суто природної істоти», спрямовує увагу в соціокультурну площину пізнання її життєдіяльності. «Людина не є породженням людини, а продукт культури, історії»<sup>2</sup>.

Безперечно, антропологія Л. Фойєрбаха надавала «своєрідний кут зору» Марксовій теорії, оскільки вдало пояснювала «ту складову в «досвіді життєдіяльності», яка виступає конституентом предметної дії, будучи прихованою самою дією»<sup>3</sup>. Людська життєдіяльність вже не видавалася тільки фактом «діалектики продуктивних сил і виробничих відносин», але й почуттів до сенсубуттєвих речей (любов до батьків тощо). Стають більш усвідомленими цінності всебічного буття та неприпустимість ставлення до людини як до «людського фактору», яке культивує однобічний розвиток. З огляду на це, В. І. Шинкарук стверджував, що антропологія Л. Фойєрбаха гуманізує методологічні засади марксистської теорії, розширює її завдання, розв'язання яких і виявляється здатністю поєднати «ідею «надприродної» духовної сутності людини з її природними основами у феноменах життя й космосу»<sup>4</sup>. У цій здатності вбачають неодмінну ознаку появи серед наукових дисциплін нової — філософська антропологія.

Гуманізує марксистську теорію, на думку В. І. Шинкарука, і світоглядний зміст філософії Ф. Ніцше. Кардинальні зміни в розвитку різних культур тягнуть за собою «переоцінку цінностей», пояснення тому Ф. Ніцше знаходить у «волі до влади». Онтологічний зміст цієї категорії давав змогу тлумачити сутність людини в її соціокультурному бутті, наприклад, як досвід «володіння собою» або цілепокладання. Не складно зрозуміти, що саме топос життя (у смисловому сенсі, указаному в Ф. Ніцше) найкраще символізує єдність «надприродної» духовної сутності людини з її природними основами, стає джерелом нового натхнення марксистських інтерпретацій (щоправда, ще в контексті завдань «практики комуністичного будівництва»). Безперечно, людина досягає («виборює») те, що становить для неї смисл і доцільність, тобто є

---

<sup>1</sup> *Фейєрбах Л.* Основные положения философии будущего // Фейєрбах Л. Избр. филос. произведения: в 2-х т. — М.: Госполитиздат, 1955. — Т. 1. — С. 108.

<sup>2</sup> Там само. — С. 266.

<sup>3</sup> *Лой А.* Філософська антропологія і практична філософія // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Ч. 1. / 36. наук. праць. Філософські діалоги 2010. — Вип. 4. — К., 2010. — С. 32.

<sup>4</sup> *Шинкарук В. І.* Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 206.

цінністю. «Історія присутня в людській життєдіяльності не тільки фактом домінування певних соціальних відносин, що мають місце тут і тепер, але й завдяки тому, що люди як мислячі істоти співвідносять себе з минулим і майбутнім, з фактичністю і необоротністю одного, і з проєктивністю іншого»<sup>1</sup>.

Концепт «надлюдини» Ф. Ніцше, попри перебільшування ролі вольового начала (що зауважує В. І. Шинкарук) — волюнтаризм, але критично переосмислений, здатен гуманізувати марксизм. «Не людство, а надлюдина є мета!» Як новатор, надлюдина уповні володіє всім своїм єством та життєвими виявами. За В. І. Шинкаруком, і філософські основи фрейдизму, розгорнуті в річищі діяльнісного підходу (лібідо як сутнісний чинник творчості), відіграють гуманізуючу роль, зважаючи на скепсис радянської науки щодо «антропологізму». Зазначаючи внесок З. Фрейда в дослідження підсвідомого, він показав і вузькість його уявлень. В. І. Шинкарук доводив ідею урівноваженості принципу задоволення з принципом реальності, адже це умова душевного здоров'я та «цивілізованості». Він популяризував й інші найвпливовіші концепції (А. Гелена та ін.). В антропології західна думка, і справді, мала переваги перед радянським марксизмом, гуманістика якого була здебільшого абстрактно-декларативною.

В. І. Шинкарук, щоб виправити «викривлення», досліджував «щобільше з врахуванням того аспекту цих проблем, який був співзвучний екзистенціалізму»<sup>2</sup>, — у стосунку до буття індивідуальної особистості. Через що його аналіз учень про людину сфокусовано на пошук засад, здатних якнайдокладніше обґрунтувати значення духовних начал людського буття одиниці, щодо яких і утворився в певному сенсі «вакуум» (концепт *homo oeconomicus*). Принцип світоглядного універсалізму, якого він дотримувався, скеровував до пояснення *комплементарної єдності*, а не у «форматі» *визначальності антитези* («перевага» дискурсу 1917—1950 років.). Екзистенціальний (персоналістичний) вектор розмислу В. І. Шинкарука мав «вирівняти» «кривизну» парадигми, яка наголошувала на первинності матерії (базису, суспільства) щодо свідомості (надбудови, індивідуального буття тощо); розкрити «рівнозначущість» реальних й ідеальних чинників люд-

---

<sup>1</sup> Лой А. Філософська антропологія і практична філософія // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Частина 1. / Зб. наук. праць. Філософські діалоги 2010. — Вип. 4. — К., 2010. — С. 33—34.

<sup>2</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 203.

ського світу, а відтак, і цілісну картину взаємодії природи неперетвореної й «олюдненої», скориставшись засобами науки (поняття тощо) й *не-науки* (смісл й т. п.).

У своїх трактуваннях В. І. Шинкарук застосовував незвичні для марксистської науки поняття часу як визначального атрибута людського буття. У самодіяльності людині відкривається суттєвість теперішнього в її бутті, як свобода. І минуле (проте там людина *вже* не суцтя) може стати істотним, — і майбутнє (утім, тут вона *ще* не суцтя). «Час існування і час буття — різні часи», «наше буття, простягаючись у минуле й майбутнє, реально існує (є буттям як існування) лише «тепер». Ми виходимо з минулого, залишивши за собою «сліди» своєї діяльності», опредметнене теперішнє, що стало минулим; входимо в теперішнє, маючи в самому собі своє минуле як переживання. Предметами переживань є події в нашому житті, що «в'яжуть» часи нашого життя в наше буття в світі. Часто-густо часи нашого життя є лише часами очікування. Вони випадають із нашого буття, яке ми несемо в своїх переживаннях з теперішнього в майбутнє. Майбутнє — не просто те, що ще не існує. Воно є, має бути в теперішньому, в «обріях» світу нашого буття, в постійних проекціях цього буття в майбутнє, в переживаннях останнього як теперішнього»<sup>1</sup>. У вимірах часу людського буття вчений визначав і поняття «екзистенція» («це ми (я, ти, ми) в своєму бутті і небутті в минулому, бутті й небутті в теперішньому і бутті і небутті в майбутньому, у всіх буваннях разом і в кожному зокрема, в трансценденціях з кожного з них і з усіх їх як таких (трансценденція у вічне, позачасове)»<sup>2</sup>). З цих заasad філософія поставала феноменологією людського буття, виходила за існуючі (до 1960-х років) межі «думання».

Взаємодія реальностей, на думку вченого, у людському бутті репрезентується через наші переживання події (реальної, уявної) як реально суцтї. «З позиції теперішнього буття ми оглядаємо минуле і лише з цих позицій бачимо можливості, реалізовані й втрачені»<sup>3</sup>, проєктуємо буття в майбутнє як мрію, надію тощо. Пояснити, яким має бути дійсне буття, щоб ми були здатні відповідно до свого розуміння його як належного змінити реально суцще (соціально-культурний окіл тощо), було завданням першорядним, зважаючи на радянську практику «будівництва нового світу» за комуністичним ідеалом. Через те поняття «ідеальне»

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 205.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

вивчають у різних ракурсах: як «атрибутивність цілепокладання» (О. Яценко), як суб'єктивний чинник технологічного та природного буття (М. Тарасенко), як «суспільністність відношення» людини до світу (В. Іванов), як екзистенційне трансцендування в «істинно суще» (свобода) (В. Шинкарук) тощо.

Марксистське розуміння того, як людська свідомість здатна визначити засоби досягнення ідеалу, передбачити майбутні події тощо стає переконливішим завдяки екзистенціальному дискурсу, адже гуманістичний зміст теорії К. Маркса з відомих причин<sup>1</sup> якраз і вводив дослідження в річище феноменології людського буття, орієнтуючи цінувати унікальність існування, своєю чергою, звучав в унісон з традицією української філософії (у своїй прикметності «бароково-кордологічна»). Багато зробив В. І. Шинкарук і для відродження прадавніх підвалин вітчизняного філософування — «екзистенційно-гуманістичну ментальність» (І. В. Бичко). Йдеться про філософсько-релігійне вчення Г. Сковороди (самопізнання як богопізнання), М. Бердяєва (людське як абсолютно вільна творча особистість) й інше, вивчення яких розширило тематику (проблема духовності).

Духовність у різних формоутвореннях виступає то як субстанція, то як суб'єкт суспільного життя. У світлі подібних міркувань і процес становлення нової людини більше не видається лише результатом засвоєння набутої людством культури виробництва або наслідком «досконалої» дії певних соціально-політичних інституцій; визнається за неодмінну умову духовні рушії людської життєдіяльності. Про «сердечність» як найвище моральне почуття, любов до ближнього, поривання до добра тощо багато писав В. І. Шинкарук у 70—80-х роках (ще було доволі ризиковано справою через можливі «оргвисновки» за некритичне запозичення «буржуазних» ідей і т. п.). Діяльнісна проблематика вже меншою мірою прив'язана до фаталізму «всезагальних законів історичного процесу», однак філософи ще апелюють до комуністичного світогляду, ідеологічно самообмежуючись у такий спосіб. Проте утверджують, що для свободи людині потрібна мотивація, здатна не просто декларувати мету, а й «спредметнювати» її. Водночас зауважують, що «заради емансипації доцільні утопія і

---

<sup>1</sup> Методологічно марксистський дискурс 1970—80-х років виявляється, як і колись, критичним переосмисленням системи Гегеля, що вводило його насамперед у поле пошуку «дійсності» як такої. Якщо дійсністю людини, за Марксом, є універсально розвинута особистість, тоді й її зовнішнє, сутнісне у відносинах тощо має бути тотожним з внутрішньою сутністю. Отож феноменологія людського буття виявляється невід'ємною складовою поняття дійсності буття людини, як і її дійсної сутності (засадові категорії марксизму).

надія, якими варто перейматись, щоб не загрузнути в болоті конформізму, споживацтва»<sup>1</sup>.

Надаючи належне філософсько-релігійним потрактуванням проблеми людини (посідала в системі «діалектичного та історичного матеріалізму» незначне місце), В. І. Шинкарук намагався повернути марксизму автентичність, а водночас і привести філософську науку «у відповідність» до запитів «постіндустріального», «інформаційного суспільства», що вимагало надавати визначальну роль проблемам філософської антропології та філософії культури, адже негативні наслідки НТР можна з повною підставою пов'язувати з «відчуженням духу», коли влада та багатство стають «еквівалентом» особистісної вартості.

Коментарями до «Феноменоменології духу» Гегеля, у якій добре показано найбільше падіння особистості в світі всевладдя багатства, нищих і своєкорисливих інтересів, а загальний дух став усезагальним обманом самого себе й інших, просякнуті твори В. І. Шинкарука. Категорії «правового стану» суспільства, «благородної» й «нищої» свідомості, «переконання», «зняття» відчуження тощо — вузлові у досвіді побудови власного світу «абсолютної свободи», який має становити «абсолютну основу» держави. «Ця сутність є Духом, субстанцією, яка в своєму становленні через історичні форми культуротворення стає Самосвідомою субстанцією, Духом, котрий реалізує свій принцип у суспільному формуванні свободної людської особистості. Методологічні засади гегелівської «філософської антропології» — це методологічні засади його «Феноменоменології духу». Все інше похідне»<sup>2</sup>. І «молодий Маркс» у своїх «Економічно-філософських рукописах 1844 року» не без впливу гегелівської думки, довів В. І. Шинкарук, поставив своїм теоретичним завданням — осмислити сутність праці як «джерела всіх багатств», як «сфери самовідчуження людини», як «місце в сутнісних ознаках її як такої»<sup>3</sup>. Так само, як і Гегель, він вводив працю до системи формотворень людського духу<sup>4</sup>. Співставляючи антропологічні погляди Гегеля й Маркса, В. І. Шинкарук обґрунтовував принципи «реального

---

<sup>1</sup> Лой А. Філософська антропологія і практична філософія // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Частина 1 / 36. наук. праць. Філософські діалоги'2010. — Вип. 4. — К., 2010. — С. 37.

<sup>2</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 192.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Див.: Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. — К.: Видавництво політичної літератури України, 1973. — С. 526—527.

гуманізму», які й становлять основу марксизму, що було спотворено через «принцип партійності», «класовості», суспільного (державного) інтересу (Ленін, Сталін).

Проте режим Радянської України ще не хотів миритися з подібними думками. Тому в 70-х існував і нелегальний неомарксистський дискурс (Ю. Бадзя та ін.), як реакція на арешти інтелігенції (В. Лісовий, Є. Пронюк та ін.), яка досліджувала життя України й українця за часів тоталітаризму, зазначав С. Грабовський. Та здоровий глузд підказував — «довелося б воювати й проти самого Маркса, позитивним розвитком ідей якого і була філософська основа неомарксистської філософії Київської школи»<sup>1</sup>, очолювана В. І. Шинкаруком. Загалом українському неомарксизму характерний «пафос національної та соціальної рівності та гідності»<sup>2</sup>.

«Марксистський гуманізм» В. І. Шинкарука перегукується з уболіннями відомих українських мислителів (О. Кульчицький та ін.), співзвучний з вітчизняною гуманістичною традицією (Сковорода). Водночас думка київського філософа рухалась у бік постмодерністського<sup>3</sup> розгортання ідей розвитку суспільної й індивідуальної свідомості в їх взаємоопосередкуваннях в історичних формах культури<sup>4</sup>. Зрештою на такому ґрунті проросли «паростки» постмодерністської антропології. «Щобільше наближення» до екзистенціальної антропології з виразним «персоналістичним ухилом», як оцінив на схилі літ еволюцію своїх поглядів В. І. Шинкарук. Один з перших він дослідив з підстав екзистенціалізму форми культуротворення, що, як визначальні, належать до сукупності ознак людського буття<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Історія філософії. Словник / заг. ред. В. І. Ярошевець. — К.: Знання України, 2006. — С. 1179.

<sup>2</sup> Грабовський С. У пошуках істини: український неомарксизм 1960—1980-х // Філософська думка. — 2009. — №3. — С. 96.

<sup>3</sup> Постмодернізм — термін, яким позначено добу розвінчування крайнощів епохи «moderniti» як типу осмислення реальності. Визначення «постмодерністський» характеризує діяльність інтелектуалів, які виявляли підвищений інтерес до найрізноманітніших джерел знань, не намагаючись пояснити явища виключно з допомогою науки; обстоювали тезу про те, що всі теорії навантажені етичними, політичними тощо поняттями, отож не мають претендувати на виняткову об'єктивність — і недооцінювати суб'єктивність і так звану «змішуваність» знання. Безперечно, у радянську (пострадянську) добу постмодерністський релятивізм здатен був дати вченим почуття безпеки й свободи, оскільки не вимагав беззаперечно підкорятись якійсь авторитетній істині. Проте й постмодерністський підхід мав внутрішню суперечливість (див.: Гудінг Д., Леннокс Дж. Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності / Перекл. з рос. зі звіткою з англ. оригіналом під заг. ред М. А. Жукалюка: в 3-х т. — Львів, МБФ, 2009. — Т. 2. — С. 315—373).

<sup>4</sup> Див.: Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3. Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 185–195.

<sup>5</sup> Цей ракурс дослідження був підтриманий колегами (В. П. Іванов, С. Б. Кримський, В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Є. К. Бистрицький, ін.). Див.: Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 90—102.

Кардинальну зміну духовної культури ХХ ст. учений пов'язував з творчістю С. К'єркегора (хоча основні твори опубліковано 1843—1850-х роках і тривалий час залишалися маловідомі). Чому С. К'єркегор? Можливо тому, що в «постгегелівський період», коли формувався марксизм і популяризували молодогегельянство, він «рішуче відкинув» систему Гегеля, «протиставляючи «Абсолютній ідеї» християнського Бога, а гегелівському поняттю людини, котра досягає об'єктивної і абсолютної свободи в суспільстві («Об'єктивний дух») і культурі («Абсолютний дух»), — поняття людини, яка досягає свободи в екзистенційному (особистісному) бутті в своїх відношеннях до Бога. У зв'язку з цим К'єркегор звертається до філософської розробки категорій духовного життя особистості (її екзистенції), ставлячи в залежність від змісту цих категорій особистісне життя в суспільстві»<sup>1</sup>. Під впливом антропології С. К'єркегора В. І. Шинкарук поставив на меті конкретизацію розуміння сутності людини; на тлі радянського скепсису щодо «антропологізму» дослідження «індивідуально-екзистенційної тотальності» розкривається йому в якості досвіду, що спроможний виправити однобічності трактувань буття людини.

В. І. Шинкаруку імпонувало в С. К'єркегора й те, що він розв'язував проблему співвідношення роду та індивіда діалектично. «Індивід не є одним із багатьох, він «в-собі-і-для-себе» і лише через це є буттям для інших і для роду», — коментує, зазначаючи, «отже, історія роду (людства) та історія індивіда (у зміні поколінь) становлять єдність»<sup>2</sup>. Щодо атомізації індивідів чи-то їх нівеляції в суспільстві висновок є красномовним, — «забороняє» вважати за визначальну засаду людського буття й історії людства тільки «родову сутність» або «суспільне буття». Для критики здогматизованого марксизму (в усіх різновидах) це має вирішальне значення, адже стимулює переосмислення усталених у СРСР ідей з підстав досягнення суб'єктом соціально-культурної цілісності. Крім того, осмислення негативних метаморфоз людського ества, викликане посиленням тоталітаризму в країні (і збільшенням несвободи загально у світі), потребувало розуміння людини як «цілісної, апіорі досконалої даності», як подолання відчуженості своїх сутнісних сил. За визначеннями аналітиків, щойно вказане і є одним із завдань українського неомарксизму»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3. Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 196—197.

<sup>2</sup> Там само. — С. 197.

<sup>3</sup> Грабовський С. У пошуках істини: український неомарксизм 1960—1980-х // Філософська думка. — 2009. — №3. — С. 91.

У цьому стосунку твердження С. К'єркегора — «людина є дух», «дух — це Я», «Я — відношення, що відносить себе до себе самого» — можна вважати смисловим осереддям і в дискурсі київського філософа, оскільки й він не міг собі помислити цілісність людини — людину як єдність душі і тіла, душевного й тілесного — поза (і без) духовного її життя. Дух є тим «синтезом», де «знімаються» протилежності. «Отже, сутнісним у людині є не її душа й тіло, і навіть не їх єдність, а дух, який стоїть над тілом і душею, охоплює їх у собі, опосередковує, визначає собою людське в них (в душі й тілі). К'єркегор розумів, що «третє» («Я», дух) не можна вивести шляхом логічного «знімання» протилежностей (як це робив Гегель), не можна його взагалі раціонально пояснити. Воно «стрибок» у нову якість, який науковому поясненню не піддається. Це предмет віри, “чудо”»<sup>1</sup>.

Проте В. І. Шинкарук закликав ставитися до пізнання в його протестанських означеннях і біблійних витоках, як до символічних форм культури, здатних стати чинниками духовного життя особистості (її екзистенції). За «строго» «християнським» розумом С. К'єркегора він завжди простежував далеко нерелігійний зміст («виходить у сферу роздумів над «чистою людяністю»»<sup>2</sup>). До прикладу, через широко використане в С. К'єркегора поняття «першородний гріх» (сутність життя Адама) В. І. Шинкарук означає родову сутність, а «життя біблійного Авраама» — «чистоту непохитної» людської віри й любові. Методологічне значення цього прийому в тому, що у такий спосіб формується синтетичний характер світорозуміння, згідно з яким нехтувати людську індивідуальність в її неповторній багатомірності стає дедалі недоречнішим, навіть і шкідливим спрощенням, адже філософія претендує бути справді гуманістичною (не «абстрактним гуманізмом»). В. І. Шинкарук раз-у-раз наголошував на основних антропологічних коннотаціях К'єркегорового вчення, у яких осмислено синтез начал, тобто процес «перебування в постійному становленні». Останнє вкрай важливо, щоб здійснювати комплексно-інтегративний підхід до проблем людини, виявляючи нові аспекти співвідношення діяльності та свідомості особистості, її потреб, здібностей тощо.

Серед них неабияке місце займають самовизначення й т. п. Чи вдасться стати (бути) собою? Чи є все, що здійснюється, необхід-

---

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3. Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 199.

<sup>2</sup> Там само. — С. 198.

ним, чи, навпаки, є реалізацією свободи волі? Відповідь є намаганням пояснити наявне буття людини, яка перебуває у становленні між вічним і минушим, можливим і дійсним, свободою та обов'язком. Буття як переживання (тривога, туга, жах та ін.), проаналізоване в контексті способу самовизначення буття, постає самосвідомим Я, здатним долати внутрішній конфлікт і самореалізуватись як істинне відношення до життя (відповідність належного і реального). Навряд чи це вдається без естетичних, релігійних, етичних складових світогляду. В. І. Шинкарук, зокрема, обґрунтував ідею про становлення комуністичної праці, що потребує змін у структурі потреб особистості, через які принцип «розподілу за потребами» означав би передусім розподіл не предметів споживання, а форм діяльності відповідно до здібностей і потреб людини. Творче ставлення до праці, за В. І. Шинкаруком, нерозривно пов'язане з усебічним розвитком людини. Саме тому він указував на величезну роль чинників духовності (віри тощо).

«Екзистенціальний кут зору» С. К'єркегора привертав увагу до апріорно належних до духовності принципів світовідношення. Цей ракурс пізнання дав змогу дослідити «прихований» бік — те, що означає себе у відповідних людських відчуттях тощо. За К. Марксом, це ідеальне, що конститує чуттєво-предметну дію; за С. К'єркегором, — щось страхітливе, невизначене, Ніщо. Цікаві міркування В. І. Шинкарука й щодо того, як приборкати страхи, а також про відношення свободи і жаху. «Свобода «сковується», «запаморочується» страхом перед відповідальністю (бо ж вона передбачає останню), але не може реалізуватись без надання їй моці тим «солодким страхом», який переживається в актах свободи як творчої самореалізації, страхом прозріння утаємниченого. Коли цього страху немає чи не вистачає, будь-яке скоєння не є актом свободи, а є скоєнням звичайного»<sup>1</sup>. Поняття волі як здатності підпорядковувати діяльність розумній, соціально прийнятній меті філософ обґрунтував згідно з К'єркегоровою ідеєю «синтезу» «миттєвого» й «вічного». Світоглядний ідеал, виявляючи деяку «сродність» із духовним почуттям (приміром, любов), і постає найсуттєвішою ознакою духу, осягається в сьогоденні як вічність, майбутнє. Проте, живучи тільки скінченим, людина втрачає «силу духу». Знесилена духовно — губить і свою волю. Коли втрачає надію, людська душа стає хворою, впадає у відчай.

---

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3. Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 201.

У річищі діяльнісного підходу В. І. Шинкарук творчо прокоментував категорію «можливість», якій С. К'єркегор надавав особливого значення. Коли життя являє собою «вищий ризик» і повну безнадійність, людині стають у нагоді лише одні єдині «ліки» — «віра», яку «божевільно» «б'ється» за можливе, бо «для Бога все можливе». У добу домінування сцієнтисько-позитивістської парадигми К'єркегоровий висновок: «відчай — це гріх», спасіння — у вірі в Бога, — містив «справжнє відкриття епохального значення» (В. І. Шинкарук). Мислитель знаходить чимало ще паралелей, співзвучностей у філософії С. К'єркегора та К. Маркса, що сприймається як повернення радянської філософії до «автентичного» Маркса, як виразна перспектива перерости в нестримне *прагнення загальнофілософської автентичності*. Тим самим випускався на волю «Джин» інакомислення<sup>1</sup>.

Попри «реабілітацію феномену духовності (у всій його багатомірності)»<sup>2</sup>, на переконання В. І. Шинкарука, вирішальною в здійсненні програми (накресленої свого часу М. Шелером) створення філософської антропології залишалась ідея суспільно-історичної практики як основи та сфери становлення, реалізації та розвитку сутнісних сил людини. Передусім «кризовий стан сутнісних ознак» людини «постіндустріального суспільства»<sup>3</sup> потребує ретельного вивчення, — наголошував український вчений. Треба зазначити, що проблеми людської діяльності, щодо яких спеціалізувались у Києві, становили «ядро» філософської антропології (так і не визнана номінально за радянських часів; термін «філософська антропологія» оминали або «пов'язували виключно із одноіменним напрямом (течією) в європейській філософії 20—60-х років ХХ століття, не помічаючи її як дисципліни, що узаконила свій дисциплінарний статус між теоретичною і практичною філософією»<sup>4</sup>).

Діяльнісна сфокусованість антропологічного розмислу органічно зростала із «схематичного рівняння марксизму», яке влучно сформулював Є. Бистрицький: «Оскільки (соціальною) дійсністю

---

<sup>1</sup> Див.: Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 66.

<sup>2</sup> Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 75.

<sup>3</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3, Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 208.

<sup>4</sup> Лой А. Філософська антропологія і практична філософія // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Частина 1 / 36. наук. праць. Філософські діалоги'2010. — Вип. 4. — К., 2010. — С. 34.

є суспільна сутність людини, то все, що людина продукує, є, за визначенням, колективним (спів-буттєвим, якщо завгодно) за походженням, за своїм дійсним буттям. Саме тому будь-які результати людської діяльності за своїм джерелом є продуктами суспільними. Індивід має творчу здатність — продукувати значиму людську дійсність (споживчі вартості, в т. ч. речі культури та духовні цінності) у процесі праці лише тому, що в ньому «спрацьовує» його суспільна сутність як втілена у ньому (інтеріоризована) метафізично визначена сукупність суспільних відносин — суспільна форма. [...] Своєрідне резюме людської діяльності»<sup>1</sup>. Проте, що в предметному полі, яке розпрацьовували київські вчені, питання про сутність діяльності (практики), про людську суттєвість (суб'єктивне, «життєвий світ» тощо) сходяться, — неодноразово наголошено істориками радянської філософії. Філософська антропологія як дисципліна марксистської теорії «виборювала» собі визнання вже тоді, коли поверталася до поняття людського буття, «забутого» за поняттям матеріального та теоретикопізнавальними формулюваннями через ототожнення законів діалектичного мислення із закономірностями існування. Принцип світоглядного універсалізму (визначальний у В. І. Шинкарука) «здійснював» перетворення філософсько-антропологічних досліджень в окрему галузь знання.

Неабияким досягненням стали дослідження В. Іванова. Концепт людини як особливого буття дав змогу дійти сміливого висновку: 1) через те, що «фізичних слідів поступової тілесно-органічної еволюції» людини немає, не можна емпіричними методами осягнути природу людини, початок людської історії тощо; критерії людськості визначено «позачасово», сутність людини «мета-, поза-фізична»; 2) «вчені мусять припускати, що специфіка людини всеосяжна практично, як «момент усталеності»<sup>2</sup>, виявляється через події, дії й т. п.; як «квінтесенція загальнолюдського», «фокус самосвідомості» поколінь, в якому себе осягаємо «всезагальною силою творення», як «суб'єктивну основу практичної творчості»<sup>3</sup>; 3) «суспільність» відношення людини до світу — джерело такої творчості; її «не можна звести до якоїсь духовної субстанції або лише до тілесних відносин індивідів, оскільки власну тілесність останні завжди залишають при

<sup>1</sup> Бистрицький С. Метафізика пізнього радянського марксизму: філософська теорія та її втрати // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 77.

<sup>2</sup> Див.: Іванов В. П. Человеческая деятельность — Познание — Искусство. — К.: Наукова думка, 1977. — С. 39.

<sup>3</sup> Там само. — С. 40, 59.

собі»; вона «володіє власним «тілом» у вигляді «реальної» колективності, яка постійно відновлюється та закріплюється екзотерично, у «предметному бутті промисловості»<sup>1</sup>; і не варто її ототожнювати із сукупністю соціальних функцій, оскільки «являє собою діяльність як таку», що робить з нас суб'єкта світовідношення<sup>2</sup>.

На думку Є. Бистрицького, міркування В. Іванова щодо поняття «суспільністність» здатні створити теоретико-методологічні основи марксистської антропології, адже обґрунтовують «синтетичні засади людського у людини»<sup>3</sup>, відтворюють у дискурсі образ «негносеологізованого» суб'єкта, який «знаходиться в центрі багатьох предметно-специфічних діяльностей, — у них, а не в якійсь абстрактній активності відбувається його дійсне життя. Але разом із тим, він не може дозволити собі загубитися у цій багатоманітній череді [подій], мусить піднятися над нею, не ототожнюючись із предметами діяльності, а лише перебуваючи в них»<sup>4</sup>. «Вперше в рамках радянської філософії», зазначає далі, суб'єкт постає як суб'єкт досвіду. На противагу знанню досвід є «нерефлексивним»<sup>5</sup>, бо у витоків — ціле життя й не все можна тут причиново пояснити; є «неспростовним», бо практичний, отож «прожитий», «відчутий», «особистісний»; «здатний узагальнювати у мудрість», смисл<sup>6</sup>. Це означає, що форм наукової раціональності недостатньо для того, щоби збагнути відношення «людина-світ», атрибути людської діяльності тощо. Необхідно зважати на вияви інтерсуб'єктивності, на розуміння, на «внутрішню суспільністність» тощо. Таким чином розмисел В. Іванова спрямовує в площину «дії» принципу світоглядного універсалізму так само, як і екзистенціально, персоналістично спрямована думка В. І. Шинкарука.

Отже, спільною рисою його праць є вихід за межі «істматівської» інтерпретації проблем завдяки введенню в предмет дослідження світоглядно-гуманістичної тематики немарксистської філософії, що давало змогу врахувати суттєвість людини в її соціокультурному бутті та залучати смисли, з підстав яких діалектич-

---

<sup>1</sup> Іванов В. П. Человеческая деятельность — Познание — Искусство. — К.: Наукова думка, 1977. — С. 68, 85.

<sup>2</sup> Там само. — С. 87.

<sup>3</sup> Бистрицький Є. Метафізика пізнього радянського марксизму: філософська теорія та її втрати // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 81.

<sup>4</sup> Іванов В. П. Человеческая деятельность — Познание — Искусство. — К.: Наукова думка, 1977. — С. 136.

<sup>5</sup> Там само. — С. 143.

<sup>6</sup> Там само. — С. 155.

на єдність природного та історичного, духовного, особистісного й загальнокультурного розкривалася глибше й якнайповніше. Згадане В. І. Шинкарук уважав істотною передумовою «гуманізації методологічного інструментарію філософування». Без цього подальший розвиток філософської антропології в межах марксистської теорії не міг би бути успішним. «Київська філософська школа в цьому відношенні багато в чому виявляла змістовну близькість до філософії неомарксизму, яка у ХХ ст. стала одним із найпотужніших антитоталітарних духовних рухів у світі»<sup>1</sup> (у Москві, Ростові-на-Дону опрацьовують соціально-культурницьку проблематику).

З погляду сьогодення, можливо, подібні намагання змінити предметні обрії філософування комусь здаватимуться недостатніми, щоб пояснювати плідно перебіг суспільно-культурних подій. Попри «обмежене» цитування західної думки тих часів філософи «брежнєвської доби» ніби-то ще нездатні були «чинити дійсний критичний опір традиційному радянському марксизму», адже знаходились у «колі» інерції заскорузлого дискурсу; а це тому, що не було з'ясовано останні засади радянського типу марксизму — «марксистська метафізика буття»<sup>2</sup>. Однак в умах уже поселилася недовіра й знаходила відповідну мотивацію й аргументацію (нехай ще тільки у приватних розмовах). До прикладу, П. Копнін, як згадує П. Йолон, не бачив історичної перспективи в соціалізмі радянського гатунку, багато розмірковував над тим, що він не залишив місця для свободи особистості та демократії, але без того поступальний суспільний розвиток неможливий; проте пов'язував вихід із «ситуації» з процесами конвергенції соціалізму та капіталізму та реформою партійного життя, що поволі захоплюватиме решту суспільства<sup>3</sup>. З огляду на завзятість ідеологічної цензури легше було б розробляти логіко-методологічну тематику, оскільки та обертала на дослідження «позалюдської» реальності (не-класова та ін.). Натомість соціальна, культурологічна проблематика давала менше шансів, щоб посісти ідеологічно «нейтральну» позицію та водночас потребувала «відданості їй (науці — С. В.), сміливості думки, коли багато інших вроздріб торгувало смыслом»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Історія філософії. Словник / за заг. ред. В. І. Ярошовця. — К.: Знання України, 2006. — С. 1178.

<sup>2</sup> Див. більше: Бистрицький С. Метафізика пізнього радянського марксизму: філософська теорія та її втрати // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 71—89.

<sup>3</sup> Див.: Йолон П. Павло Копнін та українська філософська думка // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 68.

<sup>4</sup> Бистрицький С. Метафізика пізнього радянського марксизму: філософська теорія та її втрати // Філософська думка. — 2009. — №3. — С. 79.

Отож, уважаємо, применшувати досягнення української філософсько-антропологічної думки не варто — були оригінальними й новаторськими, не дарма, що з боку влади зазнавали утиску<sup>1</sup>. Успішність науково-дослідної діяльності Інституту філософії АН УРСР не залишилася не помітною і для філософських співтовариств у республіках СРСР (й далеко за його межами<sup>2</sup>).

### Рекомендована література

1. Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. — (Філософська спадщина України). Т. 1. — 392 с.; Т. 2. — 528 с.
2. Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т. 3. Ч. 1. — С. 57—71, 108—119; Т. 3. Ч. 2. — С. 289—300.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Соцэкгиз, 1959. — 440 с.
4. Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
5. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. — К.: Політвидав України, 1984. — С. 451—554.
6. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. — К.: Основи, Дніпро, 1993. — 415 с.
7. Сковорода Г. Наркісс. Разглагол о том: узнай себе. // Сковорода Г. Повне збір. творів: у 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. 1. — С. 154—200.
8. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избр. филос. произведения: в 2-х т. — М.: Госполитиздат, 1955. — Т. 1. — 676 с.
9. Юркевич П. З науки про людський дух // Юркевич П. Д. Вибране. — К.: Абрис, 1993. — С. 114—221.
10. Бистрицький Є. Метафізика пізнього радянського марксизму: філософська теорія та її втрати // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 71—89.
11. Вільчинська С. В. В. І. Шинкарук і постмодерністський потенціал філософської антропології Радянської доби // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. № 26. — К.: ЦГО НАН України, 2011. — С. 270—282.

<sup>1</sup> Див.: Йолон П. Павло Копнін та українська філософська думка // Філософська думка. — 2009. — №3. — С. 53—70.

<sup>2</sup> Див.: Zweerde E. van der. Soviet Historiography of Philosophy. — Dordrecht: Kluwer, 1997. — P. XVIII—XIX; Bakhurst D. Social being and the human essence: An unresolved issue in Soviet philosophy // Studies in East European Thought. — 1995. — P. 33—35; Грэхэм Л. Естествознание. Философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. — М.: Издательство политической литературы, 1991. — С. 470.

12. Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. — К.: Наук. думка, 2005. — 270 с.
13. Попович М. Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР» // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 5—15.
14. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 60—84.
15. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко та ін. — К.: Пед. думка, 2000. — С. 8—49.
16. Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Частина 1 / 36. наук. праць. Філософські діалоги'2010. — Вип. 4. — К., 2010. — С. 30—51, 92—01, 122—138.
17. Хамитов Н. В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. — К.: Ника-Центр; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. — 334 с.

### **Питання й завдання для самоперевірки та контролю засвоєння знань**

1. Поміркуйте, які, на вашу думку, проблеми в радянській філософії потребували особливої уваги дослідників з огляду на завдання відтворення науково обґрунтованої, цілісної картини світу та життя?
2. Що, на ваш погляд, зберегло свою цінність зі здобутку філософів, які працювали в УРСР? Проаналізуйте щодо цього ідейну спадщину В. І. Шинкарука.
3. Як визначав предмет філософії академік В. І. Шинкарук?
4. Які методологічні засади науки про людину відзначено в творчості В. І. Шинкарука?
5. Розробка світоглядно-гуманістичної проблематики, очолювана ак. В. І. Шинкаруком впродовж 1970—80-х років, являє собою зразок популяризації ідей західноєвропейської філософської науки чи є результатом оригінальної творчості, що використовує здобутки тогочасної філософії? Обґрунтуйте свою позицію.
6. Що дає підставу розглядати погляди В. І. Шинкарука як втів культури українського філософування?

## ПІСЛЯМОВА

Одне з найістотніших завдань, що стоять перед історією української філософської думки — осмислити шлях нації до ствердження власної самодостатності в кожний історичний момент. Адже кожна історична доба накладає свій неповторний відбиток на цей рух, що закарбовувався в текстах культури нашого народу. Їх осмислення в категоріях філософії дало змогу виокремити стрижневу проблему на шляху нації до самої себе, виражену в спільноті бінарною опозицією «єднання — розбрат», яка в кожную історичну добу, починаючи від Руси-України й донині, ставить націю перед непростим цивілізаційним, культурним, економічним і політичним вибором.

Так, уже Княжа доба актуалізувала питання цивілізаційного вибору: Схід — Захід, у XV—XVI ст. протистояння «православ'я — католицизм» загостило питання вибору між церковною шкільною освітою та освітою за зразком європейських шкіл. У цей період закладалися початки становлення професійної філософії через звернення як до неоплатонічної, так і раціоналістичної традиції. У XVIII ст. перед українською шляхтою цивілізаційно-культурний вибір постав у формі доленосного питання національної самоідентифікації, яке знайшло свій вияв у двох діаметрально протилежних позиціях: «традиціоналізм» — «асиміляторство».

У добу Романтизму це протистояння в духовній еліті набрало радикальної форми: «українство» через обстоювання національного життєвого світу, з одного боку, і «малоросійство» як відверта орієнтація на «чужий світ», — з другого. Сьогодні український світ мовно та культурно фрагментований на політично міфологізовані сегменти, які виконують у суспільстві функцію соціально-культурного й ідеологічного дезінтегратора.

Отже, питання універсальних смислів буття особи є питанням особистісної та духовно-культурної тотожності з таким соціально-культурним утворенням, яким є нація. Тільки таким шляхом ми зможемо прийти до себе як до автентичної, а не зросійщеної України.

*Навчальне видання*

**ВІЛЬЧИНСЬКИЙ Юрій Михайлович  
ВІЛЬЧИНСЬКА Світлана Валентинівна  
СКРИННИК Михайло Антонович  
СКРИННИК Зоя Едуардівна**

# **РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ**

**Навчальний посібник**

*За редакцією  
професора **Юрія Вільчинського***

*третє видання  
(перероблене і доповнене)*

**Редактор Н. Підлужна  
Художник обкладинки  
Коректор Ю Пригорницький  
Верстка Н. Пінчук**

Підп. до друку 12.02.14. Формат 60×84/16. Папір друк. № 3.  
Друк офсетний. Ум. др. арк. 19,06.  
Облік.-вид. арк. 21,69. Наклад 1130 прим. Зам. 12-4582.

Державний вищий навчальний заклад  
«Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»  
03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1  
Свідectво про внесення до Державного реєстру  
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 235 від 07.11.2000)  
Тел./факс (044) 537-61-41; тел. (044) 537-61-44  
E-mail: [publish@kneu.kiev.ua](mailto:publish@kneu.kiev.ua)