

**Я. С. Гнатюк**

**Український кордоцентризм  
у конфлікті міфологій  
та інтерпретацій**

Івано-Франківськ, 2010

**УДК 1(091):128:141.33**

**ББК 87.3 (4 Укр)**

**Г-56**

**Рецензенти:**

**Возняк С.М.**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника;

**Кияк С.Р.**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Розглянуто і рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, Протокол № 10 від 30 червня 2010 року.

**Гнатюк Я.С.**

Г-56 Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: Монографія. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – 184 с. – ISBN 978-617-7009-29-1

Українська академічна спільнота, незважаючи на значний теоретичний масив інформації, й далі перебуває у полоні ілюзій, шаблонів сприйняття та некоректних тлумачень концепта «український кордоцентризм». Філософська дискусія навколо цього концепта є конфліктом міфологій – протистоянням між міфом про унікальний етноментальний феномен та міфом про ілюзію наукової уяви. Водночас вона є конфліктом інтерпретацій – протистоянням між міфічною інтерпретацією класичної доби української філософії та її метафілософською інтерпретацією.

Пропонована монографія ознайомлює із філософською позицією автора концепта «український кордоцентризм», його оцінкою цих конфліктів.

**УДК 1(091):128:141.33**

**ББК 87.3 (4 Укр)**

**ISBN 978-617-7009-29-1**

**© Гнатюк Я.С., 2010**

## ЗМІСТ

Вступ .....	4
Розділ 1. Джерела і методологія дослідження філософії українського кордоцентризму.....	18
1.1. Джерелознавчий аналіз та історіографічний синтез українського кордоцентризму як національної філософії .....	18
1.2. Методологічна культура осмислення українського кордоцентризму як національної філософії: психологічна й культурологічна школи .....	29
Розділ 2. Становлення креативного кордоцентризму: діалог української філософської містики зі східною патристикою .....	42
2.1. Філософсько-теософський кордоцентризм у контексті культури й філософії українського бароко .....	42
2.2. Філософський кордоцентризм – феномен культури й філософії українського романтизму.....	60
2.3. Український філософсько-антропологічний кордоцентризм та його рецепція російською культурою й філософією «срібного віку» .....	70
Розділ 3. Акціональний кордоцентризм в українській філософії доби романтизму .....	84
3.1. Афективно-волюнтаристичний кордоцентризм: трансформація української романтики у теократичну утопію .....	84
3.2. Афективний кордоцентризм як українська альтернатива утилітарним ідеям російського нігілізму .....	104
Розділ 4. Інтроективний кордоцентризм: еволюція української філософсько-поетичної традиції .....	126
4.1. Волюнтаристичний кордоцентризм – стилістична особливість філософської лірики українського бароко .....	126
4.2. Волюнтаристично-емотивний кордоцентризм в українській медитативній ліриці романтичного стилю .....	138
Висновки .....	164
Список використаних джерел .....	170

## Вступ

Чого вартує філософ, якщо про нього можна сказати: він не створив жодного концепта, він не створив сам своїх концептів?

*Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі*

У філософській україністиці в останні десятиріччя була започаткована довготривала дискусія навколо українського кордоцентризму як українського філософського вчення про серце. Його апологети та критики у своїх аргументаціях віддавали перевагу трьом головним способам інтерпретації вчення про серце в українській філософії: психологічному, текстологічному й метафілософському. З них лише текстологічна інтерпретація є найменш придатним герменевтичним методом для дослідження українського кордоцентризму як національної філософії. Така її малоефективність обумовлена тим, що при текстологічній інтерпретації сфокусованість наукового дослідження тільки на окремих текстах українських мислителів чи їхніх фрагментах, й до того ж оригінального характеру, без запозичень із неукраїнських джерел, звужує до мінімуму дослідницьку перспективу. А це своєю чергою веде до суттєвого обмеження творчого філософського пошуку тісними рамками текстологічного аналізу.

Виходячи із жорстко заданих обмежуючих методологічних припущень, прибічники цього методу – В. Олексюк, Т. Закидальський, Р. Піч, А. Тихолаз й М. Ткачук – відкидають саму можливість будь-якої іншої герменевтичної інтерпретації, окрім текстологічної, нездатної вийти за вузькі рамки філософського тексту. При цьому вони не враховують того, що без звернення до культурного, соціального, релігійного чи інтелектуального контексту неможливо збагнути смисл філософського тексту, а також те, що у філософському тексті історія філософії як тематична нарація анулюється в логіку історії філософії, а сам історико-філософський процес трансформується в історико-філософську структуру. І що лише шляхом виходу за статичні межі філософського тексту можна досягнути динаміку історико-філософського процесу. Власне, методологічна орієнтація лише на оригінальну структуру та нехтування напіворигінальними й неоригінальними структурами, сингу-

лярний радикалізм та принциповий максималізм, які притаманні прибічникам текстологічної інтерпретації, й не дозволяють їм адекватно осмислити процесуальний характер українського кордоцентризму як реального історико-філософського феномена.

Психологічна інтерпретація вчення про серце в українській філософії, обстоювана апологетами українського кордоцентризму І. Мірчуком, Д. Бучинським, О. Кульчицьким, Є. Калюжним, І. Бичком, етнопсихологічне чи етноментальне обґрунтування ними українського кордоцентризму як національної філософії, яке поклато початок цій дискусії, спричинили появу міфу про український кордоцентризм як унікальний етноментальний феномен. Текстологічна ж інтерпретація вчення про серце в українській філософії, як реакція упереджених критиків українського кордоцентризму Т. Закидальського, Р. Піча, А. Тихолаза й М. Ткачук та їхня рефлексія над психологічною інтерпретацією, історико-філологічне спростування ними українського кордоцентризму як неоригінального й фіктивного історико-філософського феномена, викликали конфлікт між психологічною й текстологічною інтерпретаціями, етноментальною й історичною аргументаціями та народили міф про український кордоцентризм як ілюзію наукової уяви. Зрештою, зважена позиція поміркованих критиків психологічної інтерпретації вчення про серце в українській філософії як філософської теорії українського кордоцентризму В. Горського, С. Кримського, М. Поповича, С. Вільчинської й І. Потаєвої в кінцевому результаті дала підстави для обґрунтування метафілософської інтерпретації українського кордоцентризму як національної філософії та побудови фрагмента української філософської семантики – семантики символів класичної доби української філософії. Описана дискусійна ситуація у філософській україністиці існує й сьогодні, й нині наявні ті самі конфлікти міфологій та інтерпретацій.

Я, як автор концепта «український кордоцентризм», вважаю, що не маю ніякого морального права залишатися осторонь цієї дискусії. А тому спробую пояснити свою філософську позицію й звернути увагу на ті обставини, які мене до цього спонукали. Перед цим зроблю тільки незначне уточнення науково-етичного плану: займенник «я» й похідні від нього «мій», «моє», «мною» тощо, які часто зустрічаються у вступі, свідчать не про надмірну амбіційність автора, а про те, що він несе особисту інтелектуальну і моральну відповідальність за висловлені концепти та пропозиції.

Приводом до публікації цієї монографії послужили дві обставини. Насамперед, це застереження М. Поповича про небезпеку «модернізації скovorодинського «вчення про серце» в дусі так званого «українського кордоцентризму»...» [142, с. 216]. А, крім того, зауваження М. Ткачук щодо прагнення «вигадати те, чого не було», з якого «народжується міф про тяглість української кордоцентричної традиції» [167, с. 55].

Оскільки я у 2002 році в процесі завершення роботи над дисертаційним дослідженням створив концепт «український кордоцентризм», а в 2005 році захистив кандидатську дисертацію на тему «Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз», то вважаю за необхідне прокоментувати наведені оцінки українського кордоцентризму та пояснити свою філософську позицію. Зазначу лише, що ця позиція постійно конкретизувалась. Те, як я бачив проблему українського кордоцентризму в 2002 чи 2005 роках, суттєво відрізняється від моїх поглядів у 2010 році. Перші мої самостійні результати, отримані завдяки дослідженню теми серця в українській філософії, були опубліковані в 2000 році. Тому загалом феномен українського кордоцентризму я вивчав понад десять років. Цей факт, як я сподіваюсь, є вагомою підставою для того, щоб взяти до уваги викладені тут ідеї.

З приводу наведених вище оцінок концепта «український кордоцентризм» варто відзначити, що я ніколи не ставив собі за мету романтизацію барокової філософії серця Г. Сковороди чи модернізацію класичної доби української філософії. Я також жодним чином не наполягав на тяглість української кордоцентричної традиції, безперервності українського історико-філософського процесу, вдаючись при цьому до його міфологізації. Навпаки, я завжди наголошував на роздробленості культурного потенціалу українського народу, на перервності історії української філософії та переважно дискретному характері українського кордоцентризму.

Важливим для розуміння моєї філософської позиції є розрізнення двох рівнів дослідження – філософії та метафілософії. Лише з цієї перспективи можна зрозуміти, що концепт «український кордоцентризм» не є філософським терміном. Це метафілософський термін. Ним послуговувались не фундатори українського кордоцентризму Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич, Т. Шевченко й П. Куліш, а дослідники їхньої філософської творчості О. Кульчицький, Є. Калюжний, С. Ярмусь, І. Бичко та інші.

Метафілософську функцію значною мірою виконує історія філософії. Тому введений у моєму дисертаційному дослідженні термін «український кордоцентризм» призначений для опису та осмислення української філософської реальності. І якщо він придатний для виконання такої ролі, то його можна, із певними застереженнями та вказівкою на науковий статус, адекватно застосовувати в історико-філософських дослідженнях. Я переконаний, що термін «український кордоцентризм» виконує таку функцію та здатний розкрити нові наукові перспективи для дослідження історії української філософії.

Запропонований та введений у науковий обіг термін «український кордоцентризм» створений на базі понять «серце», «філософія серця» й «кордоцентризм». Аналізуючи ці поняття, необхідно зауважити, що концепт «серце» привертав більшу увагу не дослідників української філософії, а представників російської філософії. Це, звичайно, викликає певною мірою здивування, з огляду на популярність понять «філософія серця» та «кордоцентризм» серед дослідників історії української філософії.

У російській філософії поняття «серце» виражає більш-менш однакові значення. Так, Б. Вишеславцев розумів серце як «онтологічний надраціональний принцип, який складає реальну «самість» особистості» [105, с. 491]. А для В. Верещагіна серце – це «біблійне поняття, яке отримало подальший розвиток у філософсько-антропологічному вченні П.Д. Юркевича, П.А. Флоренського та Б.П. Вишеславцева» [176, с. 385]. На його погляд, «метафора серця об'єднує чуттєве та раціональне, природне та культурне, чоловіче та жіноче, плотське та духовне» [176, с. 386]. Із цієї дефініції випливає, що серце в біблійних уявленнях є об'єднуючим, інтегративним чинником, який забезпечує цілісність людської істоти. А також те, що ніякого протистояння між «серцем» та «головою» в юдейсько-християнській традиції немає. Воно наявне лише в традиції українського «серцезнавства».

Водночас можна посперечатися із В. Верещагініним щодо того, хто ж започаткував розробку поняття «серце» в українській філософії. Більшість дослідників, до яких можна зарахувати Д. Чижевського, С. Ярмуся, І. Бичка, схиляються до думки, що в українській філософії пріоритет у дослідженні цього поняття належить не П. Юркевичу, а Г. Сковороді, у творах якого слово «серце» згадується понад тисячу разів.

Із використанням концепта «серце» у філософській україністиці набули чинності такі аналітичні конструкції як «філософія серця» та «кордоцентризм». Автором поняття «філософія серця» (від грецьк. «philos» – «любов», «sophia» – «мудрість»; «друг сердечної мудрості») вважається Д. Чижевський [188, с. 19], а винахідником терміна «кордоцентризм» (від латин. «cordis» – «серце», «centrum» – «центр кола»; «серце як єдність та цілісність людини») – О. Кульчицький [75, с. 13].

В етнічній Україні типологічні характеристики української філософської думки, виокремлені мислителями західної української діаспори, були замінені реальними дефініціями. Одним із перших дефініцію філософії серця дав І. Бичко. На його думку, філософія серця – це «філософське вчення, що спирається на біблійну традицію ототожнювати духовну реальність із серцем» [177, с. 681]. Згодом іншу дефініцію філософії серця запропонував М. Булатов. Він підкреслив, що філософія серця – це «антропологічна тенденція, яка хоча й уривчасто, все ж простежується в межах української філософії, історії, художньої літератури» [27, с.539].

Концепт «серце» у філософії серця українських мислителів, як правило, тлумачився у вузькому та широкому значеннях. У вузькому – як субстрат почуттів, здатність до емоцій, емоційно-вольовий початок, ірраціонально-індивідуальний принцип. У широкому – як нематеріальний, неречовий початок, духовний або ідеальний принцип. Однак у філософській україністиці при психологічній інтерпретації філософії українського кордоцентризму було враховано більшою мірою вузьке, ніж широке значення поняття «серце». Звідси – однозначне розуміння поняття «кордоцентризм», його психологічний зміст.

«Поняття «кордоцентризм», – зазначав С. Ярмусь, – порівняно нове поняття; воно належить передусім до царини філософії. Поняття це означає, що в житті людини, в її світогляді, основну роль мотиваційну і рушійну відіграють не розумово-раціональні сили людини, а скоріш сили її емоційного почуття, або, образно кажучи, сили людського серця» [206, с. 402]. Услід за С. Ярмусем, рухаючись у фарватері його психологічних інтерпретацій, Н. Хамітов акцентував на тому, що кордоцентризм означає «домінанту серця, переважання почуття над логічним міркуванням, а образу – над поняттям» [184, с. 193].



У психологічному сенсі продовжували розробляти поняття «кордоцентризм» й інші дослідники української філософії. Так, на думку К. Кислюка, кордоцентризм – це спосіб пізнання, який «полягає в осягненні людиною навколишнього світу й самого себе не стільки мисленням («головою»), скільки «серцем» – емоціями, чуттями, здоровим глуздом» [50, с. 470]. Змістовні акценти й структурні елементи дефініції кордоцентризму, запропонованої К. Кислюком, майже повністю відтворені у дефініції В. Кременя. На думку останнього, кордоцентризм є «розуміння дійсності не стільки мисленням («головою»), скільки «серцем» – емоціями, почуттями, внутрішнім, «душею» [85, с. 418].

Інші дефініції кордоцентризму в рамках психологічного розуміння також подібні між собою. Наприклад, для О. Стражного кордоцентризм означає «примат емоційності над раціональністю, почуттів над логікою, серця над розумом» [164, с. 313-314]. А за В. Петрушенком, сутність кордоцентризму «полягає у наданні серцю, почуттю переваг над розумом» [135, с. 62].

В опозиції до психологічного розуміння терміна «кордоцентризм» перебуває його метафілософське розуміння та інтерпретація. Метафілософське тлумачення поняття «кордоцентризм», яке базується на широкому значенні поняття «серце», запропонував І. Мойсеїв. Для нього кордоцентризм – це «біблійне за походженням уявлення про те, що сутність людини зосереджується в серці» [177, с. 303]. Подібне трактування міститься й у дефініції кордоцентризму С. Присухіна. На його думку, кордоцентризм – це «певна світоглядна орієнтація на внутрішній світ людини, «філософія серця» (де серце – емоційно-вольова сутність людини)» [146, с. 159].

Оскільки у методологічному арсеналі філософської україністики стихійно з'явилися дві різні аналітичні конструкції – «філософія серця» й «кордоцентризм», які фактично позначали один й той самий український історико-філософський феномен, виникла ідея впорядкування цього термінологічного хаосу. Спочатку його спробував впорядкувати І. Бичко за допомогою розрізнення існуючих аналітичних конструкцій. На його думку, поняття «філософія серця» слід використовувати для осмислення класичної доби української філософії, а термін «кордоцентризм» – для аналізу німецької філософської містики [177, с. 681].

Друга спроба була здійснена мною при підготовці кандидатської дисертації до захисту. Я виходив з того, що потрібно не аналітично розмежовувати, а, навпаки, синтезувати обидва поняття: поняття «філософія серця», що акцентує на етноментальних характеристиках української філософії, та поняття «кордоцентризм», що фіксує інтелектуальну ідентичність української філософії. Ця ідея була зреалізована у вигляді нової аналітичної конструкції – «український кордоцентризм» [45, с. 1].

На мою думку, український кордоцентризм є складним феноменом. Власне тому однозначно визначити його неможливо. Описати сутність й особливості українського кордоцентризму можна лише через низку визначень, характеристик й порівнянь.

У метафілософському сенсі та інтерпретації український кордоцентризм є національною філософією, яка в художніх образах та теоретичних поняттях виражає усвідомлення цілісності людини та розуміння нерозривної єдності людини з Богом, замежовою реальністю, трансцендентним.

В історико-філософському плані український кордоцентризм є історичним типом філософування, якщо розглядати його у порівнянні з іншими історичними типами – даоським натуроцентризмом, конфуціанським соціоцентризмом, буддійським етикоцентризмом, античним космоцентризмом, юдейсько-християнсько-ісламським теоцентризмом, ренесансним антропоцентризмом, просвітницьким логоцентризмом, постмодерним семіоцентризмом й, водночас, метафізичною ідеєю чи філософською парадигмою, якщо розглядати його окремо, ізольовано, поза зв'язком з іншими історичними типами.

В онтологічному аспекті український кордоцентризм є вчення про укоріненість людини за допомогою серця в істинному бутті.

У гносеологічному ракурсі український кордоцентризм є вчення про перевагу духовного досвіду над теоретичною логікою.

В антропологічному вимірі український кордоцентризм є концепцією цілісності людської реальності.

В аксіологічному тлумаченні український кордоцентризм є вчення, яке зараховує до цінностей любов, а до антицінностей – егоїзм.

У соціально-філософському окресленні український кордоцентризм є вчення про перевагу ірраціонально організованої спільноти над раціонально організованим суспільством.

В історіософському розумінні український кордоцентризм є вчення про мікроісторію істинної людини, яка у своєму духовному зростанні проходить етап смерті старої фальшивої людини та етап воскресіння чи духовного народження нової справжньої людини.

В етичній перспективі український кордоцентризм є ідеєю першості спонтанного емотивізму перед калькуючим егоїзмом.

Український кордоцентризм можна класифікувати не тільки за традиційними розділами філософії, але й за головними філософсько-світоглядними орієнтаціями. Звідси три типи українського кордоцентризму: креативний, акціональний та інтроспективний.

Креативний кордоцентризм є філософсько-світоглядною орієнтацією на Вищу реальність, а два інші типи – на емпіричний світ: акціональний кордоцентризм – на соціальну реальність, а інтроспективний кордоцентризм – на людську духовну реальність.

Креативний кордоцентризм має різновиди – філософсько-теософський кордоцентризм Г. Сковороди, в якому виражена ідея створення істинної людини, та філософський кордоцентризм П. Юркевича, де йдеться про творчу силу людського серця.

Акціональний кордоцентризм, у свою чергу, також має різновиди. Це – афективно-волюнтаристичний кордоцентризм М. Гоголя, заснований на принципі циркуляції любові у соціальній піраміді, й афективний кордоцентризм П. Юркевича, який базується на ідеї емоційно-почуттєвого вчинку.

Нарешті, різновидами інтроспективного кордоцентризму є волюнтаристичний кордоцентризм Г. Сковороди, в якому виражена воля до єднання з природою як власною, так і Божественною, та волюнтаристично-емотивний кордоцентризм Т. Шевченка й П. Куліша, який являє собою напружене емоційно-вольове прагнення до правди та свободи.

Те, що при такій типології українського кордоцентризму як національної філософії один і той самий український мислитель виявляється виразником різних типів філософії українського кордоцентризму, свідчить не про її помилковість, а про факт, що той чи інший український мислитель світоглядними акцентами своєї філософії виразив різні світоглядні орієнтації. Так, Г. Сковорода, представник такого різновиду креативного кордоцентризму як філософсько-теософський, вважав, що створення істинної людини найкраще відбувається в усамітненні, шляхом заглиблення у

внутрішнє, тому він одночасно є й виразником волонтаристичного кордоцентризму – різновиду інтроспективного кордоцентризму. У його філософії серця світоглядні орієнтації на Вищу реальність та людську духовну реальність поєднувались, а не протистояли одна одній.

Те ж саме стосується й П. Юркевича. Його філософський кордоцентризм як різновид креативного кордоцентризму повністю узгоджується з афективним кордоцентризмом як різновидом акціонального кордоцентризму. Творча сила людського серця, про яку йдеться у філософському кордоцентризмі, здатна проявлятися у любові до ближнього, заснованій на емоційно-почуттєвих рухах людського серця та афективній поведінці, ідея якої й виражена у відповідній назві – афективний кордоцентризм.

Завдання, яке я ставив перед собою у процесі дослідження українського кордоцентризму як національної філософії, полягало не у побудові філософської теорії українського кордоцентризму, а у тому, щоб скоординувати філософський та метафілософський рівні його історико-філософського аналізу, чітко визначити співвідношення між ними, їхні хронологічні та логічні межі. Це тим більше було необхідно, оскільки такі дослідники історії української філософії, як В. Олексюк, Т. Закидальський, Р. Піч й А. Тихолаз (до них можна зарахувати й М. Поповича та М. Ткачук) вважали, що український кордоцентризм як національна філософія ніяк не співвідноситься із вченням про серце в українській філософії. Інші ж дослідники, зокрема Д. Чижевський, І. Мірчук, Д. Бучинський, С. Ярмусь, А. Бичко й І. Бичко, заявляли, що український кордоцентризм збігається з українською філософією, українським філософським вченням про серце, а С. Ярмусь навіть стверджував, що українська філософія – це не що інше як філософія українського кордоцентризму, нібито українські мислителі за весь період існування української філософії спромоглися створити та обґрунтувати лише одну філософську ідею.

Головна проблема, яку я спробував розв'язати в процесі історико-філософського аналізу українського кордоцентризму як національної філософії, формулюється таким чином: чи можлива коректна філософсько-семантична інтерпретація однієї з уривчастих тенденцій класичної доби української філософії як філософії українського кордоцентризму? Моя відповідь ствердна. Так, можлива.

Звертаючись до історії виникнення цієї проблеми, необхідно нагадати, що Д. Чижевський, займаючись семантичним аналізом філософських текстів українських мислителів XVIII – XIX століть та виокремлюючи в них ключовий знак-символ – людське серце, започаткував новий напрям української метафілософії – семантику символів української філософії доби бароко та романтизму. Згодом перед його послідовниками – І. Мірчуком, Д. Бучинським, О. Кульчицьким, Є. Калюжним, С. Ярмусем й І. Бичком – постало завдання побудови коректної й обґрунтованої української філософської семантики. Однак систематично розробити її вони так й не змогли. Українська філософська семантика тривалий час залишалась незавершеним метафілософським проектом. Спробою добудови цього проекту можна вважати мої зусилля, спрямовані на створення концепта «український кордоцентризм» та його історико-філософську аргументацію.

Таку наукову діяльність декому подобається називати «міфотворчістю», але я назвав би її дещо інакше, а саме – верифікацією метафілософської гіпотези Д. Чижевського про філософію серця як виразну характеристику української філософії. Послідовники Д. Чижевського з його метафілософської гіпотези зробили лише два важливих для них та принципових для філософської україністики висновки:

- 1) український кордоцентризм є унікальним явищем світової історії;
- 2) унікальність українського кордоцентризму пояснюється лише однією обставиною – тим, що він є виразом українського національного менталітету.

З такими висновками не можна погодитись. Тема серця розроблялась як східними нехристиянськими, так й західними християнськими мислителями. Можна вести мову про індійський кордоцентризм, китайський кордоцентризм, німецький кордоцентризм, французький кордоцентризм тощо. Тому заявляти про унікальний характер українського кордоцентризму немає жодних підстав. Звідси зрозуміло, що термін «кордоцентризм» без вказівки на його національну специфіку є неточним, розпливчастим за обсягом. Більш точно, у випадку української філософії, застосовувати термін «український кордоцентризм».

З іншого боку, слід наголосити, що український кордоцентризм є виразом не стільки українського національного менталітету,

скільки української православної культури. Український національний менталітет не був тією єдиною вирішальною обставиною, яка спричинила український кордоцентризм як національну філософію. Ця національна філософія була спричинена й іншими соціокультурними чинниками.

На мою думку, якщо відкинути обидва висновки, то завдяки цьому український кордоцентризм як національна філософія не зникне. Навпаки, зникнуть лише фальшиві уявлення про нього й за таких умов з'явиться можливість для адекватного історико-філософського осмислення його своєрідності та самобутності.

У межах світоглядної культури християнського Заходу можна виокремити чотири відносно самостійні версії розв'язання проблеми співвідношення концептів «розум» й «серце»: позицію рівнозначності, позицію розрізнення, позицію єднання й позицію першості.

Позиція рівнозначності, або ототожнення розуму й серця представлена в Біблії та творах Орігена. Біблійні тексти називають серце розумом (Єр., 5, 21; Ів., 12, 40; Рим., 1, 21). Саме тому Оріген, базуючись на текстах Біблії, вважав, що серце – це лише інша назва розуму. «Взагалі, у всіх Писаннях Старого й Нового Завіту, – зазначав він, звертаючись до свого читача та співбесідника, – ти знайдеш багато місць, в яких серце згадується замість розуму, тобто замість пізнавальної сили» [133, с. 54].

Позиція розрізнення розуму й серця неявно виражена в Біблії, а в явному вигляді сформульована Б. Паскалем та Л. Фойєрбахом. У Біблії серце – не тільки мислення (Мт., 9, 4; Лк., 1, 51), але й почуття (Іс., 65, 24; Пс., 38, 4; Прип., 25, 20), воля (Дії, 11, 23; 1 Кор., 7, 37), віра (Рим., 10, 10) тощо. Виходячи з таких й подібних до них тлумачень Б. Паскаль висунув тезу, в якій, розділяючи «логіку розуму» та «логіку серця», стверджував: «Серце має свою основу, якої розум не знає» [134, с. 117]. Розвиваючи подібну тезу через розмежування суб'єктивного й об'єктивного, індивідуального й всезагального, приватного й родового, Л. Фойєрбах наголошував, що «серце є носієм приватних, індивідуальних спонукань, розсудок – спонукань всезагальних» [174, с. 66].

Позицію єднання розуму й серця, що виражається у концентрації уваги людини на спілкуванні з Богом й пов'язаній з нею ідеї збереження серця шляхом постійного й неослабного контролю розуму над серцем, яке здатне породжувати пристрасті, образи,

думки, що послаблюють увагу й відволікають від споглядання преображеного Бога, обстоювали візантійське і російське монаше богослов'я. Ця позиція чітко окреслена у протоісихастській та ісихастській традиції особистої молитви та безперервного споглядання, яку ретельно наслідували російські ченці та прочани.

Представники протоісихастської традиції – Євгарій Понтійський, Макарій Єгипетський, Ісаак Сірин, Максим Сповідник, Іван Ліствичник й Симеон Новий Богослов та ісихастської традиції – Григорій Синаїт й Григорій Палама, а також інституту російських ченців – Ніл Сорський, Тихон Задонський, Серафим Саровський, Феофан Затворник й Ігнатій Брянчанінов теоретично розробляли й практично послідовно застосовували метод читання в серці, чи кардіогносію й психофізичний метод особистої молитви, або, іншими словами, молитви серця, безперервної молитви, молитви Ісусової: спочатку метод читання в серці, для його очищення та збереження, а потім психофізичний метод особистої молитви, для закликання Ісуса Христа, Святої Трійці у своє очищене серце, аби разом із ними боротися зі злом, поборювати ворога роду людського.

Явним виразом кардіогносії є така порада Ісаака Сірина, дана ним для збереження серця: «Увійшовши у виноградник серця свого, працюй в ньому, знищуй в душі твої пристрасті, старайся не знати зла людського» [144, с. 262]. А яскравою ілюстрацією психосоматичного методу особистої молитви вважається наступний опис Григорія Синаїта: «Зранку, сидячи на лаві висотою в  $\frac{3}{4}$  фута (25 см. – Я.Г.), змусь розум з місця начальствування [або з голови] зійти в серце й утримай його в ньому. Похилившись же головою, ніби від втоми, а в грудях, плечах й шиї [від напруження] відчуваючи чуттєвий біль, подумки або душевно виголошуй безперервно: «Господи Ісусе Христе, змилуйся наді мною» [...]. Повторюючи без перерви постійно закликання Господа Ісуса, ти швидко попалиш й відтісниш помисли, невидимо побиваючи їх Божественним іменем» [143, с.95-96].

Стосовно технічних прийомів, які включає в себе психофізична методика творення особистої молитви – техніки дихання, молитовної пози тощо, російське монаше богослов'я виробило своє особливе ставлення, яке чітко виклав Феофан Затворник. На його погляд, «усі прийоми, про які пишеться (сісти, нагнутися), [...] або художнє творення цієї молитви (великою й вмілою молитовною працею. –

Я.Г.) не всім придатне і без досвідченого наставника небезпечно. Краще за все це не братися. Один прийом загальнообов'язковий: увагою стояти в серці. Усе інше сторонні й не наближаючи до діла додатки» [61, с. 371].

Нарешті, позиція першості у співвідношенні розуму й серця, за якою серце є більш важливим, ніж розум та переважає над ним, представлена в українському кордоцентризмі як національній філософії, а також в американському прагматизмі та російській релігійній метафізиці.

Фундатори українського кордоцентризму як національної філософії Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич й П. Куліш одними з перших в історії християнської філософії Заходу створили самобутню й оригінальну ідею першості серця перед розумом. Засновник українського кордоцентризму як національної філософії Г. Сковорода сформулював цю ідею у такому вигляді: «Голова всього в людині – людське серце», оскільки «без зерна горіх є ніщо, а людина без серця» [158, с. 244; 157, с. 363]. Інші представники філософії українського кордоцентризму й однодумці Г. Сковороди – М. Гоголь, П. Юркевич й П. Куліш – дали власні формулювання цієї української філософської ідеї. М. Гоголь, ведучи мову про роль розуму й серця в людському житті, стверджував, що «розум не є вища в нас здатність, його посада не більше як поліцейська: він може тільки привести в порядок й розставити по місцях усе те, що в нас вже є» [48, с. 87]. Розум, на його думку, цілком залежить від серця. «Він йде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині, й стоїть без руху й навіть йде назад, коли не підносяться моральні сили» [48, с. 267]. П. Юркевич, розглядаючи співвідношення сфери розуму й сфери серця у психічному житті людини, зазначав, що «серце є основа душевного життя. Розум – тільки світло, яке цю основу освітлює». Він є «вершина, а не корінь душевного життя» [203, с. 95]. П. Куліш, підкреслюючи провідну роль серця в діяльності людини, наголошував, що «найперша річ – серце щире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум – слуга того голосу» [31, с. 112].

Згодом оригінальний український принцип переваги серця над розумом був заново відкритий Ч.С. Пірсом – одним із засновників американського прагматизму. Він, спираючись на досвід людства й здоровий глузд, сформулював таку життєву аксіому:



«Серце більше за голову й у сфері найбільш піднесених наших турбот тільки воно одне й присутнє» [136, с. 266]. З цієї аксіоми Ч.С. Пірс вивів правильний метод дії: «У ставленні до найголовніших життєвих турбот людина мудра йде за своїм серцем й не довіряє своїй голові. Такий метод повинен взяти на озброєння кожен, яким би могутнім інтелектом він не володів» [136, с. 265].

Пізніше самобутня українська філософська ідея про першість серця перед розумом була ще раз повторена в російській релігійній метафізиці, зокрема в метафізиці глибокого серця Б. Вишеславцева. У цій метафізиці Біблія та біблійна антропологія тлумачились засобами аналітичної психології К. Юнга, а людське серце ототожнювалось із самістю – архетипом цілісності колективного несвідомого. Базуючись на такому ототожненні, Б. Вишеславцев стверджував, що «розум і свідомість не є вищими в людині: ірраціональна й надсвідома самість є вищою» [33, с. 285].

Зазначене дає підставу наголошувати на пріоритеті українських мислителів у розробці проблеми першості серця перед розумом та вважати українську національну філософію, виходячи із співзвучності й схожості її ідей з американською і російською національними філософіями, самобутньою й оригінальною, такою, що має світове значення.

Після пояснення моєї філософської позиції необхідно попередити, що у тексті пропонованої монографії в основному відтворено історико-філософську аргументацію захищеної мною кандидатської дисертації, за винятком вступу, висновків та окремих незначних уточнень й доповнень до деяких її розділів.

## РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА І МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНСЬКОГО КОРДОЦЕНТРИЗМУ

### 1.1. Джерелознавчий аналіз та історіографічний синтез українського кордоцентризму як національної філософії

Перш ніж розпочати джерелознавчий аналіз українського кордоцентризму як національної філософії, необхідно окреслити коло її джерел, з'ясувати, що ж саме можна віднести до цих джерел. Постає проблема, яку можна назвати проблемою критеріїв джерел філософії українського кордоцентризму. Перше, що спадає на думку, – це те, що таким критерієм може виступати символ серця. Але чи це дійсно так? Наприклад, С. Ярмусь стверджував, що «Сковорода розробив філософію серця і так став першим теоретиком філософського кордоцентризму» [206, с. 410], що «це він започаткував у нас філософію серця» [206, с. 413]. Звичайно, він висловився не зовсім точно: Г. Сковорода є теоретиком філософсько-теософського, а не філософського кордоцентризму, але справа тут не в цьому, а в тому, що Г. Сковорода досить часто використовував символ серця у своїх міркуваннях.

А. Бичко пов'язувала появу ідеї кордоцентризму в українській філософській думці не з Г. Сковородою, а з ім'ям митрополита Іларіона. Вона зазначала: «Кордоцентризм бачимо у вже згаданого Іларіона (X ст.), першого київського митрополита-русича. У своєму «Слові про закон і благодать» він пише, що коли князь Володимир задумав увести християнство на Русі, у нього в серці «засяв розум» [22, с. 321]. Як бачимо, на підставі такого критерію, як символ серця, досить важко визначити, хто ж дійсно започаткував український кордоцентризм як національну філософію – Іларіон чи Г. Сковорода. Більше того, з повним правом засновником цієї національної філософії можна вважати пророка-політика Єремію, на якого весь час у своїх текстах посилався Г. Сковорода, адже, йдучи вслід за такою «логікою серця», ми не побачимо ніякої різниці між «філософією серця» українських мислителів (або українським кордоцентризмом як національною філософією) і «релігією серця і любові» (тобто юдейсько-християнською традицією). Звідси випливає, що символ серця як такий не може слугувати критерієм для відбору джерел українського кордоцентризму як національної філософії.

Таким критерієм, на нашу думку, може бути лише ідея провідної ролі серця або, інакше кажучи, принцип першості етичного елемента перед логіко-метафізичним. Цей принцип чітко простежується в творчості таких українських мислителів, як Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич і П. Куліш. Отже, критерієм, за допомогою якого ми можемо відрізнити український кордоцентризм як національну філософію від юдейсько-християнської традиції, є ідея провідної ролі серця, яка в українській філософії виражена в явному вигляді, а в самій біблійній традиції присутня неявно.

Поряд із проблемою критеріїв джерел, досить важливою для джерелознавчого аналізу, є не менш значна джерелознавча проблема – проблема тексту українського кордоцентризму як національної філософії. Справа в тому, що не існує цілісного, універсального релігійно-філософського тексту, який можна позначити поняттям «український кордоцентризм». Цей текст має не універсальний, а, навпаки, фрагментарний характер. Він є розсипаним чи, точніше кажучи, розпорошеним як за формою, так і за змістом.

Якщо розглядати його за формою, то можна зустрітися із трактатами (діалоги Г. Сковороди, статті П. Юркевича), листами (листи Г. Сковороди до приватних осіб, вибрані місця з листів М. Гоголя, «листи з хутора», а також листи приватного характеру П. Куліша), поезією (філософська і медитативна лірика Г. Сковороди, Т. Шевченка, П. Куліша). Якщо ж подивитися на проблему тексту з точки зору змісту, то ми зіткнемося із безладним, безсистемним характером викладу думок, частими повторами одних і тих самих думок з незначними відмінностями за змістом чи формою (особливо це характерно для творчості Г. Сковороди, який одну й ту саму думку повторював декілька разів у різних трактатах або виражав як у прозовій, так і в поетичній формі). Інакше кажучи, ми зіштовхуємося з тим, що провідні ідеї і теми українського кордоцентризму не отримали систематичної обробки і розвитку в текстах українських мислителів. Тому будь-який дослідник, який вивчає український кордоцентризм як національну філософію, змушений метафілософськими засобами, а саме за допомогою групування, комбінування й перекомбінування фрагментів тексту намагатися реконструювати розвиток думки того чи іншого мислителя, хоча значною мірою в дещо штучній формі, тому що немає ніякої гарантії, що кожен з українських мислителів виклав би систематично свої думки саме таким чином.

Ще одним важливим питанням джерелознавчого аналізу є проблема змістовної диференціації тексту українського кордоцентризму. В цьому тексті зчаста дуже складно відрізнити, де ж саме оригінальний, самобутній український кордоцентризм як національна філософія, а де буквальний чи відносно довільний переказ біблійних сюжетів, творів святих отців. Вже сам засновник української кордоцентричної філософії Г. Сковорода щедро пересипав свої трактати цитатами з Біблії. Він, за влучним висловом Г. Шпета, «засипав очі і вуха читача [...] біблійним піском» [30, с. 295]. Цей «пісок» зустрічається і в текстах інших представників українського кордоцентризму – П. Юркевича, М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Куліша. Але, як відомо, з одного піска нічого побудувати неможливо, в тому числі й філософію. Тому українські мислителі поєднували біблійну мудрість із побічними компонентами: Г. Сковорода – з античною філософією і святоотцівською антропологією, П. Юркевич – з модерними науками – фізіологією й психологією та зі святоотцівською антропологією, М. Гоголь, Т. Шевченко, П. Куліш – з українським фольклором, історією України та зі святоотцівською антропологією. Як бачимо, спільними для українських мислителів джерелами, на основі яких вони розробляли філософію українського кордоцентризму, є Біблія й святоотцівська антропологія, а далі вже йдуть специфічні відмінності в джерелах філософування, що обумовлено насамперед культурним контекстом (творчість Г. Сковороди належить до культури українського бароко, а П. Юркевича, М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Куліша – до культури українського романтизму), а також сферою пізнавальних інтересів.

Біблія, безумовно, – основне джерело українського кордоцентризму як національної філософії. Але особливо велике значення для її становлення мають Повторення Закону, Книга пророка Єремії, Книга Псалмів, Книга пророка Йони, Євангеліє від Матвія, Євангеліє від Луки, Євангеліє від Івана, Послання апостола Павла, Перше соборне послання апостола Петра.

Із творів-джерел представників східної й західної патристики слід назвати «Алегорію Законів» Філона Юдейського, «Килими» Климента Олександрійського, «Про початки» Орігена, «Божественні імена» Діонісія Ареопагіта, «Творіння» Максима Сповідника, «Сповідь», «Про Божу державу» Августина.

Ключові концепції українського кордоцентризму як національної філософії викладені у таких джерелах: у Г. Сковороди – це «Діалог. Назва його – потоп Зміїний», «Кільце», «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе», «Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання себе» та «Сад Божественних пісень», у П. Юркевича – «Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого», «З науки про людський дух», «Мир з ближнім як умова християнського співжиття», у М. Гоголя – «Арабески», «Вибрані місця із листування з друзями», у Т. Шевченка – твори «Чого мені тяжко, чого мені нудно...», «Чи ти мене, Боже милий...», «Думи мої, думи мої...», «Перебендя», «Гоголю», «Не журюсь я, а не спиться...», «Москалева криниця», «Неофіти», «Царі», «Молитва», «Минають дні, минають ночі», «Варнак», «Ой діброво – темний гаю!», «Царів, кровавих шинкарів...», у П. Куліша – твори «До Марусі В\*\*\*», «На сповіді», «Праведне пануваннє», «Байда, князь Вишневецький», «Маруся Богуславка», «Петро Сагайдачний», «Листи з хутора», «Хутірська філософія і віддалена від світу поезія».

Як бачимо, вже сама спроба звести формальну різноманітність до однорідності, впорядкувати хаотичний виклад думок, інакше кажучи, уніфікувати текст за формою і змістом, наштотується на значні труднощі. Тому будь-яка історико-філософська реконструкція українського кордоцентризму як національної філософії не може претендувати на абсолютний статус, оскільки вона має відносний характер. Це всього-на-всього погляд на проблему, і, звичайно, можливі й інші погляди на неї. Принципово завжди буде існувати можливість й іншої історико-філософської реконструкції, відмінної від тієї, яка запропонована в даному історико-філософському дослідженні, з тими чи іншими варіаціями тексту. Однак, незважаючи на таку можливість, слід все ж таки зазначити, що оскільки український кордоцентризм як національна філософія являє собою незавершений метафілософський проект, іншими словами, українська філософська семантика у вигляді семантики символів української філософії доби бароко та романтизму є недобудованою й кожен дослідник змушений завершувати цей метафілософський проект сам, то обґрунтована історико-філософська реконструкція та інтерпретація тексту філософії українського кордоцентризму має право на існування.

Якщо ми будемо розглядати український кордоцентризм як національну філософію в історіографічному плані, то змушені будемо мати справу з проблемою феномена філософії українського кордоцентризму й нам потрібно буде дати відповідь на запитання: чи є підстави для метафілософської інтерпретації українського філософського вчення про серце як філософії українського кордоцентризму? Д. Чижевський, І. Мірчук, С. Ярмусь давали ствердну відповідь на це запитання. Так, Д. Чижевський зазначав: «Філософія серця (Юркевич) є характеристична для української думки» [187, с. 19]. С. Ярмусь далі за ним констатував: «Філософія українських мислителів – кордоцентрична, а в ширшому обсязі – антропоцентрична» [206, с. 412]. Але ряд українських мислителів заперечували можливість такої метафілософської інтерпретації. Наприклад, В. Олексюк відкидав приписувану Г. Сковороді ознаку «філософ серця». Він писав: «Що значить філософ серця? Може, це кажуть тільки тому, що серце є центром людського відчуття? І, може, тому, що Сковорода згадує багато разів «серце». Однак його основна філософія є метафізичною, тому тут немає ніякої підстави для того, щоб його називати «філософом серця» [132, с. 45]. Т. Закидальський, на відміну від В. Олексюка, загалом заперечував тезу Д. Чижевського й, особливо, С. Ярмуся про те, що українська філософія є кордоцентричною. Він зауважував: «Теза, що українська філософія «кордоцентрична», не витримує критики. По-перше, тому, що тема серця обмежена лише до кількох мислителів. По-друге, що навіть в тих кількох мислителів, вчислених Д. Чижевським, це не головна тема їх міркувань й, нарешті, тому що ці мислителі не складають філософської традиції: їх вчення про серце не пов'язані між собою і кожний з них підходить до цієї теми з іншої перспективи і з іншою метою» [69, с. 95].

Отже, є дві діаметрально протилежні позиції в історико-філософській україністиці: позиція Д. Чижевського та С. Ярмуся (українське філософське вчення про серце є кордоцентричним) і позиція Т. Закидальського (українське філософське вчення про серце не є кордоцентричним). Ці дві позиції, виступаючи як теза й антитеза, утворюють ключову проблему класичної доби української філософії.

Осмислюючи цю багатоаспектну проблему, необхідно звернути увагу на такий її аспект: Д. Чижевський, І. Мірчук та С. Ярмусь

були одностайні в тому, що дискретну антропологічну тенденцію класичної доби української філософії можна метафілософськи проінтерпретувати як філософію українського кордоцентризму, але не змогли обґрунтувати засоби метафілософської інтерпретації та сутність українського кордоцентризму як національної філософії. З контраргументів Т. Закидальського, висунутих ним проти аргументів Д. Чижевського, випливає, що українська кордоцентрична традиція не є «інтелектуальною або філософською традицією». Але Т. Закидальський нічого не говорив про те, якою вона є.

Відповідь на це запитання дав С. Кримський. Український кордоцентризм як національна філософія, стверджував він, є архетипом української культури. Цей архетип, на його думку, розкривається по-різному: «Як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога (П. Юркевич), як мікросвіт, вираження внутрішньої людини, основа людяності (Г. Сковорода), як шлях до ідеалу та гармонії з природою (Т. Шевченко), як джерело надії, передчуття, провидіння (П. Куліш), як ключ до «господарства душі», її мандрівок у вічність, сферу добра і краси (М. Гоголь)» [86, с. 79].

Теза С. Кримського, цілком слухна щодо української культури, потребує конкретизації стосовно української філософії. Власне, у ній є ключ для вирішення даної проблеми. Цим ключем є поняття «архетип». Ось що писав з цього приводу відомий знавець архетипів К. Юнг: «Платон [...] надзвичайно високо цінить архетипи як метафізичні ідеї, як «парадигми» або моделі, тоді як реальні речі вважає лише копіями цих взірцевих ідей. Середньовічна філософія – від Св. Августина, у якого я запозичив ідею архетипу, до Мальбранша і Бекона стосовно цього все ще стоїть на платформі Платона» [204, с. 65]. З наведеної цитати випливає, що поняття «архетип» тотожне або рівнозначне поняттям «метафізична ідея» та «парадигма». Тому теза Д. Чижевського – українська філософія є кордоцентричною філософією – може бути переформульована таким чином: кордоцентрична філософія є парадигмою української філософії.

Парадигма філософії українського кордоцентризму включає в себе ряд світоглядних позицій, кожна з яких, у свою чергу, складається з набору світоглядних настановлень. Перша світоглядна позиція – креативний кордоцентризм. Це позиція, в основу якої покладено ідею створення нового соціокультурного світу, заснова-

ного на духовній любові, й нової справжньої людини. Її світоглядними настановленнями є: філософсько-теософський кордоцентризм – настановлення креативного кордоцентризму, побудоване на принципі першості преображеного людського серця та двічі народженої людської особистості; філософський кордоцентризм – настановлення креативного кордоцентризму, засноване на ідеї єдності й провідної ролі фізіологічного й духовного серця як активно діючої творчої сили; філософсько-антропологічний кордоцентризм – настановлення креативного кордоцентризму, розбудоване на принципі першості культуротворчої сили людського серця.

Другою світоглядною позицією є акціональний кордоцентризм – позиція, у відповідності з якою джерелом етичної дії та розвитку моральної самосвідомості є рухи почуттів (або духовного серця). Ця позиція містить наступні світоглядні настановлення: афективний кордоцентризм – настановлення акціонального кордоцентризму, за яким джерелом етичної дії, зорієнтованої на інших, є духовне серце, пройняте афектом; афективно-волюнтаристичний кордоцентризм – настановлення акціонального кордоцентризму, згідно з яким джерелом етичної поведінки, зорієнтованої на інших, є духовне серце, пройняте афектом й підсилене вольовим зусиллям.

Слово «афективний» у термінах «афективний кордоцентризм» та «афективно-волюнтаристичний кордоцентризм» позначає не афект, а афективний тип соціальної дії, який, за М. Вебером, визначається емоціями, почуттями. Соціальна дія, зазначав він, може бути «афективною, передусім емоційною, іншими словами, обумовленою афектами або емоційними станами індивіда» [30, с. 628], інакше кажучи, вона, за інтерпретацією Р. Арона, визначається «не метою або системою цінностей, а емоційною реакцією суб'єкта у певних обставинах» [7, с. 490].

Нарешті, третя світоглядна позиція – інтроспективний кордоцентризм. Це позиція, згідно з якою етична поведінка й моральна самосвідомість повністю залежні від внутрішнього духовного світу людини, волі, емоцій і почуттів моральної особистості. До її світоглядних настановлень належать: волюнтаристичний кордоцентризм – настановлення інтроспективного кордоцентризму, відповідно до якого етичний вчинок, зорієнтований всередину, на себе, й творення добра, моральна самосвідомість повністю узалежнені від волі моральної особистості; волюнтаристично-емотивний кордоцентризм



– настановлення інтроспективного кордоцентризму, згідно з яким етична дія, спрямована всередину, і моральна самосвідомість повністю залежні від волі й почуттів моральної особистості. Таким чином, аналізуючи український кордоцентризм як національну філософію окремо й ізольовано від інших історичних типів філософії на метафілософському рівні, потрібно виходити з того, що ми маємо справу зі світоглядною парадигмою української філософії, або українською філософською ідеєю.

Український кордоцентризм як історико-філософський феномен одним із перших досліджував Д. Чижевський. У працях «Філософія на Україні (спроба історіографії)» (Прага, 1926), «Нариси з історії філософії на Україні» (Прага, 1931), «Філософія Г.С. Сковороди» (Варшава, 1934) він порушив проблему української кордоцентричної філософії та здійснив спробу історико-філософського аналізу її провідних ідей і тем у творах українських мислителів. Велику увагу дослідник приділяв творчості Г. Сковороди, засновника цієї філософії.

Проблему українського філософського кордоцентризму далі досліджував І. Мірчук. У своїх працях «Г.С. Сковорода. Замітки до історії української культури» (Прага, 1925), «Світогляд українського народу» (Прага, 1942), енциклопедичних статтях він проаналізував специфіку української філософії, її зв'язок із національним менталітетом українського народу, охарактеризував «філософію серця» Г. Сковороди й П. Юркевича.

Інший дослідник – Д. Бучинський – у монографії «Християнсько-філософська думка Тараса Г. Шевченка» (Мадрид – Лондон, 1962) трактував Т. Шевченка як філософа серця, при цьому ретроспективно оглянувши розвиток українського філософського кордоцентризму від киеворуської доби аж до доби шевченківської. Він навіть стверджував, що українська кордоцентрична філософія – єдина філософія українського народу. Звичайно, таке розширене тлумачення української кордоцентричної філософії, ототожнення її з українською філософією загалом не мають під собою ніяких підстав.

Те, що немає ніякої підстави називати Г. Сковороду філософом серця, стверджував В. Олексюк у збірці філософічних студій «До проблем доби обману мудрости» (Чикаго, 1975).

Цікаві думки про кордоцентричну філософію Г. Сковороди висловив Є. Калюжний. У праці «Філософія серця Григорія Ско-

вороди. Філософ без певної системи» (Монреаль, 1983) він стверджував, що серце у філософії Г. Сковороди – це загальне онтологічне буття людини, а її внутрішній світ включає дві сфери: поверхову – психологічну, й глибшу – кордоцентричну.

Так само широко, як і Д. Бучинський, витлумачував українську філософію як кордоцентричну С. Ярмусь, прив'язуючи її до української ментальності (у статті «Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії» (Мюнхен, 1988-1989)).

З різкою критикою положень С. Ярмуса, а також ідей Д. Чижевського виступив Т. Закидальський. У статтях «Досліди в діаспорі над історією української філософії», «Поняття серця в українській філософській думці» (Київ, 1991) він не тільки категорично заперечував тезу С. Ярмуса про те, що українська філософія є кордоцентричною, а й відкидав ідею Д. Чижевського про існування української кордоцентричної філософії, стверджуючи, що її не існує взагалі.

Якщо у дослідженнях мислителів західної української діаспори не було згоди стосовно існування української кордоцентричної філософії як феномена, і вони вели між собою гостру полеміку, то історики філософії в Україні сприймали переважно позитивно саму ідею існування цієї філософії, окрім, можливо, В. Горського й А. Тихолаза, які мали щодо цього певні застереження. «Проблема визначення національного характеру української філософії, – зазначав В. Горський, – потребує дальшого дослідження й не може бути успішно реалізована на рівні сучасного знання предмета» [49, с. 29]. А. Тихолаз, розглядаючи становлення філософії у Київській духовній академії, а також в інших духовних академіях, стверджував, що там існувало «богослов'я серця», а не «філософія серця». Він писав: «На «богослов'я серця», що культивувалося в академіях, слід звернути увагу, аби не піддатися такій поширеній нині спокусі вбачати в його окремих зразках прояви горезвісного національного «кордоцентризму» [166, с. 99]. Серед праць істориків української філософії, у яких порушувалися проблеми філософії українського кордоцентризму, можна виділити, зокрема, статтю А.Г. Тихолаза та М.О. Запорожця «Історичні уроки однієї суперечки (П. Юркевич проти М. Чернишевського)» (Київ, 1992) й монографію М.І. Лука «Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ – початку ХХ ст.» (Київ, 1993), де аналізувався афективний кордоцентризм П. Юркевича.

Заслуговує на увагу також стаття І. Потаєвої «Про «філософію серця» в працях Дмитра Чижевського» (Київ, 1994), у якій вона стверджувала, що національну особливість українського кордоцентризму як національної філософії найкраще виразив не П. Юркевич, який був суто християнським мислителем, представником християнського неоплатонізму, а Г. Сковорода. Одночасно вона вилучила з переліку українських філософів серця М. Гоголя, віднісши його до російських мислителів, що, на нашу думку, не зовсім коректно.

Програмною працею в гоголезнавстві є стаття Ю. Барабаша «Самотність Гоголя» (Київ, 1995), де висловлюється ідея про належність М. Гоголя до двох українських культур – романтизму й бароко і його творчої трансформації від романтизму (ранній період творчості) у бік бароко (пізній творчий період).

Культурологічні особливості філософсько-теософського кордоцентризму Г. Сковорода розглядалися у статті В. Шинкарука «Проблеми філософії культури у творчості Г.С. Сковорода» (Київ, 1995). У ній зазначалося, що під символічним світом Г. Сковорода розумів Книгу (Біблію) в найширшому значенні слова, як усю духовну культуру. Тому його «філософія символічного світу» наближається до «філософії символічних форм» Е. Касірера, хоча дистанція між ними все ж таки зберігається.

Аналізу співвідношення української кордоцентричної філософії й еротичної природи підсвідомого присвячена стаття С. Вільчинської «П.Юркевич і З. Фрейд про несвідоме (спроба порівняльного аналізу)» (Київ, 1996). В ній зіставляються концепти П. Юркевича й З. Фрейда, між якими проводяться певні паралелі, зокрема між «серцем» і «Воно», які, на думку автора статті, не є тотожними.

У дисертаційному дослідженні С.Г. Єлістратова «Філософія серця» Памфіла Юркевича» (Київ, 1996) всебічно розглядаються гносеологічні й етичні аспекти цієї філософії.

Формою виразу української кордоцентричної філософії є не тільки прозова, а й поетична. Аналізується ця поетична форма у статті О. Камінчук «Рецепція «філософії серця» в українській поезії (Від романтизму до постмодернізму)» (Київ, 1996).

Виявленню тотожності між українським та європейським філософським кордоцентризмом присвячена стаття І. Бичка «Ментальна співзвучність української та європейської філософських традицій: «кордоцентричні мотиви» (Київ, 1997).

Український філософський кордоцентризм в європейській перспективі розглядала й С. Вільчинська в статті «Антропологічні розвідки П. Юркевича та С. К'еркегора: аналогії і паралелі» (Київ, 1999). Тут порівнювалися концепти філософського кордоцентризму П. Юркевича й теологічного антропологізму С. К'еркегора.

Український кордоцентризм функціонував не лише на рівні спеціалізованої свідомості (філософії, культурології, релігієзнавства), а й на рівні буденної свідомості – в українському фольклорі. Його буденний вимір розглядався у статті Л. Черкашиної «Українська «культура серця» в образах і символах національного фольклору» (Київ, 2001).

Оригінальною роботою є дисертаційне дослідження С.Я. Українець «Національне як екзистенційний проект і рух екзистенції у предметному полі празької поетичної школи» (Київ, 2002). У ній стверджувалося, що філософсько-теософська містика Г. Сковороди не є християнською, оскільки вона безособова або безіпостасна.

У своїй новій статті «Топос українського кордологізму» (Київ, 2007) С. Вільчинська досліджувала кордологізм (ідею «серця») як гуманістичну лінію розвитку української філософії. Однак створення нового терміна «кордологізм» на противагу уже створеним термінам «філософія серця», «кордоцентризм», «український кордоцентризм» заледве чи може суттєво посприяти розбудові української філософської семантики, оскільки не усуває, а продовжує термінологічний хаос в історико-філософській україністиці.

Найновіша стаття з проблематики українського кордоцентризму як національної філософії «Дмитро Чижевський і традиція українського «серцезнавства» (Київ, 2008) М. Ткачук є особистісною реакцією її автора на сучасну ситуацію в історико-філософській україністиці. Попри справедливую критику історико-філософської україністики пострадянської доби за нерозробленість базових понять та термінів, якими вона послуговується, необґрунтованість методологічних підходів, задекларованих нею, стаття містить значні фактологічні неточності. Зокрема, у ній стверджується, що дотепер (станом на 2008 рік) відсутнє «чітке визначення вихідних понять «український кордоцентризм» та «філософія серця» [167, с. 52]. Але ця заява не відповідає дійсності. Ще у 2002 році, за шість років до публікації цієї статті, вийшов друком «Філософський енциклопедичний словник» за редакцією В. Шинкарука, де були

чітко визначені поняття «кордоцентризм» та «філософія серця», а термін «український кордоцентризм» в його історико-філософському аспекті був визначений у моїй кандидатській дисертації в 2002 році та представлений в авторефераті в 2005 році. Звідси, власне, запитання до М. Ткачук як до фахівця з методології історико-філософського пізнання: як же бути із таким важливим методологічним принципом як принцип об'єктивності?

Важливими для зрозуміння українського кордоцентризму як національної філософії є введені в науковий обіг в Україні статті Р. Піча «Про містику і метафізику у Григорія Сковороди» (Київ, 1992), «Найголовніші елементи філософії Памфіла Юркевича» (Київ, 1992), «Сковородинський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості» (Київ, 1995). В них міститься історико-філософський аналіз сквородинської концепції самопізнання і Богопізнання, теорії серця П. Юркевича. Таким чином, за своїм характером джерелознавчий та історіографічний аналіз філософії українського кордоцентризму є проблематичним. На деякі з ключових проблем української кордоцентричної філософії дослідники дають діаметрально протилежні, альтернативні відповіді.

## **1.2. Методологічна культура осмислення українського кордоцентризму як національної філософії: психологічна й культурологічна школи**

У сучасній історико-філософській україністиці склалися два методологічні підходи до розуміння українського історико-філософського процесу – етнопсихологічний та культурологічний й, відповідно, дві школи, засновані на цих підходах, – психологічна, фундаторами якої є І. Мірчук, Д. Бучинський, О. Кульчицький, С. Ярмусь, І. Бичко та А. Бичко, та культурологічна, до якої належать, В. Олексюк, Є. Калюжний, Т. Закидальський і В. Горський. У цих методологічних підходах до дослідження українського кордоцентризму як національної філософії враховано два види відношення обумовленості: 1) між українським національним менталітетом й філософською думкою України; 2) між українською християнською культурою й філософськими традиціями в Україні. На першому відношенні обумовленості базується психологічна школа історико-філософської україністики, на другому – культурологічна. Причому

панівні позиції в українській історико-філософській свідомості зараз займає не культурологічна, а саме психологічна школа. Звідси психологізм в українських історико-філософських дослідницьких програмах.

Фундатори психологічної школи історико-філософської україністики розглядали філософію українського кордоцентризму як наслідок ментальної активності українського народу. На їхню думку, у структурі національного менталітету українського народу ірраціональні емоційно-почуттєві елементи переважають над раціональними – розсудком та розумом. Ця ментальна структура віддзеркалена у ментальному полі української культури та філософії. Вона, зокрема, позначилась на організації традиційних розділів української філософії, у структурі якої етика виходить на перший план перед логікою й метафізикою, на характері української філософської думки, її морально-етичному обличчі, схильності до морального повчання та моральної настанови.

У процесі творення українських історико-філософських програм представники психологічної школи виробили своєрідну методологічну культуру осмислення українського кордоцентризму як національної філософії – спеціальний набір методологічних настановлень, орієнтацій, прийомів і процедур її аналізу. Першим, хто запропонував етнопсихологічний підхід до розгляду цієї філософії, був Д. Чижевський. Він обґрунтував його такими аргументами: 1) «безумовною рисою психологічного укладу українця є емоціоналізм» [188, с. 17]; 2) «емоціоналізм виявляється у високій оцінці життя почуття. Почуття, емоція оцінюється навіть як шлях пізнання (Гоголь, Юркевич)»; 3) «Філософія серця (Юркевич) є характеристично для української думки»; 4) «ця «філософія серця» має й інший сенс, — в людським душевним житті глибше, ніж свідомі психічні переживання служить їх основа – «серце», найглибше в людині, «безодня» яка породжує з себе і зумовлює собою, так би мовити «поверхню» нашої психіки (Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш)» [188, с. 19].

Як бачимо, у своєму етнопсихологічному підході до українського історико-філософського процесу Д. Чижевський застосував термін «емоціоналізм» у двох значеннях: по-перше, він у нього означав емоційно-почуттєву, чи афективну сферу особистості, а по-друге, – сферу позасвідомого, інакше кажучи, несвідомого чи

надсвідомого. Аналізуючи твори Г. Сковороди, П. Юркевича й П. Куліша, Д. Чижевський ототожнював «емоціоналізм» із «позасвідомим», а інтерпретуючи тексти М. Гоголя, а також деякі тексти П. Юркевича та П. Куліша, він ідентифікував «емоціоналізм» з афективною сферою особистості [188, с. 54-121].

Послідовники Д. Чижевського відкинули друге значення «емоціоналізму», вони не ототожнювали «емоціоналізм» зі сферою «позасвідомого», а повністю зосередились на першому значенні «емоціоналізму» як афективної сфери особистості. «У світосприйманні, а тим самим у філософії українців, – стверджував І. Мірчук, – переважають емотивні елементи над раціональними» [117, с. 3509]. С. Ярмусь, використовуючи модерну термінологію, стверджував те ж саме. Він вважав, що «кордоцентризм», або «емоціоналізм» в термінології Д. Чижевського, «становить невідлучну частину самої істоти української людини» [206, с. 403] й тому, на його думку, «філософія українських мислителів – кордоцентрична, а в ширшому обсязі – антропоцентрична, або така, яка зосереджується на переживаннях і на досвіді людської істоти», але, підкреслював С. Ярмусь, «з наголосом на кордоцентризмі», тобто «на провідній ролі людського серця» [206, с. 412].

Слід зазначити, що сам термін «кордоцентризм», створений фундаторами психологічної школи історико-філософської україністики, застосовувався ними для позначення і етнопсихології, і філософії українців, тобто не в одному, а в двох значеннях, що некоректно. Український кордоцентризм як національну філософію потрібно трактувати як історичний тип та парадигму філософування, а не як етнопсихологічну особливість українців, для опису якої достатньо таких термінів як «емоційність», «почуттєвість», «афективність», й тому немає ніякої необхідності вводити у психологічну науку термін «кордоцентризм», який дублює усі попередньо названі терміни, й порушувати, таким чином, відомий логічний принцип, який має назву «бритви Оккама».

Отже, необґрунтована тенденційність, абсолютизація ролі емоційно-почуттєвого чинника в розвитку української національної філософії, характерна для психологічної школи, негативно позначилась на українських історико-філософських дослідженнях, спричинила методологічну кризу в історико-філософській україністиці, оскільки наявні пояснювальні схеми не дали сподіваного результату,

а висновки, зроблені на підставі нерозробленої методології, виявилися правдоподібними й потребують подальшого уточнення і перевірки.

Спробу вийти з глухого методологічного кута здійснив І. Бичко. Він запровадив етноментальний підхід до розуміння історії філософії – як української, так і світової. Цей підхід багато в чому нагадує етнопсихологічний підхід Д. Чижевського до витлумачення історії української філософії, але, на відміну від останнього, базується не на ідеї національного характеру, а на концепції національного менталітету.

Якщо, застосовуючи етноментальний підхід до розуміння історії світової філософії, І. Бичко приходять до цікавих й оригінальних висновків, то, використовуючи цей же підхід до розуміння історії української філософії, він та А. Бичко значною мірою повторюють правдоподібні положення і висновки мислителів західної української діаспори, що вони їх зробили на основі етнопсихологічного підходу. «Тривале проживання на межі ворожого кочового степу, – пише А. Бичко, – виробило в українців специфічне «екзистенційно-межове» світовідчуття – гостре емоційне переживання сьогоденності життя, життєлюбність, поетичне, лірично-пісенне сприйняття природного та соціального оточення, пріоритет «серця» над «головою». Тим-то світоглядні орієнтації української ментальності є не просто екзистенційними (укоріненими в людському існуванні – екзистенції), а екзистенційно-кордоцентричними» [22, с. 318].

На думку А. Бичко, основні риси українського світоглядного менталітету в їх зрілій формі яскраво виступають в українській класичній філософії. Зокрема, у родоначальника української класичної філософії Г. Сковороди домінують лінії української світоглядної ментальності – екзистенційність (орієнтація на неповторність у своїй окремішності людського існування, плюралістичність і водночас діалогічна гармонійність реальності), кордоцентризм («серце – всьому голова»), антеїзм («сродність» світу і людини) – вперше набувають характеру не просто тенденції, а стійкого ядра (внутрішнього «каркасу»), і тому надають їм класичної форми вияву [22, с. 346]. Те ж саме простежується у філософській творчості М. Гоголя, П. Куліша, Т. Шевченка, П. Юркевича [22, с. 372].



Ідеї психологічної школи історико-філософської україністики найбільш відомі й популярні в українському культурному просторі. Менш відомі її методологічні проблеми, найважливіша з яких полягає у тому, що фундатори цієї школи спробували раціонально обґрунтувати тезу про щільний зв'язок між українським національним менталітетом й українським кордоцентризмом як національною філософією невідповідними засобами, зіставляючи національний менталітет як категорію, яка важко піддається об'єктивній рефлексії, точному рефлексивному аналізу, із філософською рефлексією.

Таким чином, вихід з методологічної кризи, у якій опинилася історико-філософська україністика, запропонований І. Бичком та А. Бичко, виявився ілюзорним. Повторення ними нерозроблених й недостатньо обґрунтованих положень, висунутих дослідниками із західної української діаспори, не сприяли підвищенню якості історико-філософських досліджень, прирощенню нового філософського знання.

Попри великий внесок в освоєння проблеми виразу українським кордоцентризмом як національною філософією специфічних світоглядних рис українського національного менталітету, який зробили О. Кульчицький, С. Ярмусь й І. Бичко, вона в цілому ще далека від свого остаточного розв'язання. Саме тому абсолютизація етноментального підходу, який заснований на припущенні чи гіпотезі про безпосередній, прямий зв'язок між українським національним менталітетом й українською національною філософією, та некритичне тлумачення невирішених методологічних проблем психологічної школи історико-філософської україністики як остаточно, раз і назавжди вирішених, спричинили появу традиції українського «серцезнавства».

Загалом, оцінюючи евристичний потенціал психологічної школи, її здобутки та напрацювання, варто зазначити, що психологічно орієнтовані українські мислителі, використовуючи наукову індукцію, зокрема метод єдиної подібності, стверджували, що єдиною обставиною, яка спричинила появу української кордоцентричної філософії, був національний менталітет українського народу. Але, як відомо, правдоподібні висновки індуктивних міркувань мають проблематичний характер і потребують подальшої перевірки. Якщо ж ми спробуємо перевірити цей висновок, то побачимо, що аналогічна проблематика розроблялася в німецькій містиці (Майстер

Екгарт, Йоган Таулер, Генріх Зойзо, Якоб Беме, Ангелус Сілезіус) і в російському містичному богослов'ї (Ніл Сорський, Тихон Задонський, Серафим Саровський, Феофан Затворник, Ігнатій Брянчанінов). Німецький і російський менталітети суттєво відрізняються від українського, а ідеї, які розвиваються в німецькій, російській й українській філософії, подібні між собою. Все це свідчить про те, що український менталітет не був тією єдиною, вирішальною обставиною, яка породила український кордоцентризм як національну філософію. Ця філософія була спричинена й іншими соціокультурними чинниками. Тому підстав для романтичного ентузіазму у прихильників психологічної школи історико-філософської україністики дуже мало. Ще менше їх у новітніх філософів-міфотворців. Звідси, власне, потреба в ширшій перспективі, ширшому погляді на причини виникнення цієї філософії. Якщо ми будемо виходити не з етнопсихологічної, а з культурологічної точки зору на дану проблему, то побачимо, що і українська, і російська, і німецька філософія належать до християнської культури, і саме цим, а не особливостями національного менталітету, значною мірою пояснюється наявність у даних філософіях кордоцентричних ідей.

Звідси випливає, що антитезою етнопсихологічного чи етноментального підходу до розуміння історії української філософської думки є культурологічний підхід, а психологічної школи – культурологічна школа історико-філософської україністики.

Фундатори культурологічної школи історико-філософської україністики вважали, що український кордоцентризм як національна філософія спричинений світоглядними орієнтаціями української православної культури. Вони не погоджувалися (насамперед це стосується В. Горського) із центральною тезою психологічної школи історико-філософської україністики, за якою тільки український національний менталітет як єдина вирішальна обставина спричинив українську унікальність й національну специфіку філософії кордоцентризму, та закликали брати до уваги й інші соціокультурні чинники.

Загалом фундатори культурологічної школи історико-філософської україністики пропонували дотримуватися методологічного плюралізму й застосовувати при дослідженні українського кордоцентризму як національної філософії широкий набір методів та методологій: філософську евристику, філософську герменевтику,

філософську компаративістику, філософську семантику тощо, досягаючи максимального ефекту в історико-філософській реконструкції української філософської реальності. Як бачимо, культурологічний підхід не заперечує можливості коректної метафілософської інтерпретації українського кордоцентризму як національної філософії в соціокультурній перспективі.

Шлях сучасного оновлення історико-філософської україністики, на думку В. Горського, полягає у переключенні історико-філософського пізнання й осмислення на рівень культури. Це, вважав він, передбачає принаймні дві суттєві трансформації в нашому ставленні до минулого.

По-перше, зазначав В. Горський, необхідно ствердити «культурне» бачення історії, істотно перебудувати тип історико-філософського мислення на змістовно ширших засадах.

Культура, підкреслював український філософ, являє собою сферу реалізації людських цінностей, простір спілкування. Як сфера спілкування, вона передбачає не вертикальне співвідношення типу «суб'єкт – об'єкт» (пізнавальне) або типу «мета – засіб» (перетворювальне), а відношення горизонтальне, діалогічне, спрямоване на взаєморозуміння учасників діалогу. Будучи «зверненою» до історії, культура виступає формою одночасного буття й спілкування людей, представників різних минулих, сучасних і майбутніх культур, формою діалогу і взаємопроникнення. Тут минуле виступає як плюралістичне багатоголосся взаємодіючих між собою підходів, кожний з яких набирає смислу у співвіднесенні з позицією «співбесідника», багатоголосся, де немає абсолютно правих й беззастережно облудних, де кожний персонаж історичної п'єси вносить свою, власну частку до загального філософського здобутку, де важливі не лише реалізовані можливості, а й ті, що через певні причини не були реалізовані.

По-друге, з точки зору українського філософа, історію думки треба розглядати в контексті культури, що передбачає надання чільної уваги реальному творцеві історії філософії – самостійній, індивідуально-неповторній, творчій особистості, ідеї якої завжди являють собою продукти свого часу, своєї культури. Такий підхід дозволяє подолати колишній радянський догматичний погляд на історію думки як безособовий процес, що з природною необхідністю відображає вплив економічних та соціально-політичних факторів.

Замість натуралізації філософської та суспільної думки, що була притаманна радянському традиційному мисленню, повинен здійснитись перехід на рівень культурологічного аналізу, що передбачає гуманізацію історії, погляд на неї як арену і результат діяльності суверенних творчих особистостей. Отже, робить висновок В. Горський, «діалогізм» і «гуманізація» – ось два чи не вирішальні принципи, на яких має ґрунтуватися нове бачення історії філософії в контексті культури. Замість однолінійно-монологічної парадигми має ствердитися плюралістичне, діалогічне розуміння [49, с. 18-20].

Одним із основних методів, які використовують представники культурологічної школи історико-філософської україністики, є порівняльно-історичний. Під порівняльно-історичним методом розуміється «науковий метод, за допомогою якого шляхом порівняння виявляється загальне і особливе в історичних явищах, досягається пізнання різних історичних ступенів розвитку одного і того ж явища або двох різних співіснуючих явищ» [74, с. 9]. Слід зазначити, що порівняльний аналіз може функціонувати не тільки при розгляді феноменів різних культур, але й усередині однієї й тієї ж філософської культури, наукової парадигми, навіть усередині одного напрямку. Це дозволяє досягти більшої визначеності, хоча в певному напрямку інше виявляється більшою мірою внутрішньою характеристикою феномена, своїм іншим [74, с. 474].

Початки компаративістики можна зустріти вже у мислителів античності. Так, Аристотель у трактаті «Про душу» застосовував наступну процедуру порівняння (зіставлення): спочатку послідовний виклад, а потім критика всіх основних поширених у його час вчень про природу душі. При цьому він аналізував і зіставляв усі ті ідеї, котрі були висловлені найбільш ранніми давньогрецькими філософами. В результаті у нього сформувалося своє розуміння душі, котре він виклав у різних розділах трактату про душу. Приблизно схожу процедуру порівняння застосовував Аристотель при аналізі філософських поглядів своїх попередників і за іншими напрямками, такими як метафізика, логіка, риторика, політика і т.д. [74, с. 11].

Плутарх здійснив порівняльні життєписи видатних людей античного світу через парні біографії, зіставляючи, наприклад, Соломона і Поплікола, Демосфена і Цицерона та інших. Він досяг високого ступеня досконалості у своїх зіставленнях, зокрема, у

розкритті характерів, стилів мислення і дій історичних особистостей, їхнього внеску в розвиток політичного і ораторського мистецтва, історію і філософію. У нього можна знайти цікаві свідчення і про індійських гімнософістів, з котрими довелось мати справу Олександром Македонському під час його походу в Індію.

А якщо звернутися до історико-філософських матеріалів Діогена Лаертського, першого історика античної філософії, то можна сказати, що у нього більш чітко накреслюються контури майбутньої історико-філософської компаративістики. В його знаменитому «Трактаті» яскраво описані загальножиттєві і загальнокультурні моменти філософського розвитку, здійснено порівняння (зіставлення) поглядів видатних грецьких філософів. Більше того, Діоген започаткував порівняльний аналіз еллінської і нееллінської філософії. І хоча ця тема не отримала у нього розвитку і послідовно-історичного та системно-логічного викладу, все ж можна сказати, що така спроба була ним здійснена.

В епоху Середньовіччя, у період панування схоластичної філософії, екскурси у східну філософію є рідкістю, хоча в таких мислителів, як Августин Блаженний і Тома Аквінський, звернення до східних світоглядних мотивів мало місце. Зокрема, Томі Аквінському доводилось порівнювати свої погляди, інколи в гостро полемічній формі, не тільки з поглядами Аристотеля, але й з латинізованими аверроїстами і навіть із східними перипатетиками.

В епоху Відродження і особливо в Новий час все частіше зустрічаються звернення до порівняльних аналізів у філософії і ширше – до культурології й історіографії. Відомо, наприклад, що у Г. Ляйбніца ми знаходимо згадки про природну теологію китайців, про Аверроеса, Авіценну, Зороастра. У нього в рамках його загальної філософської системи накреслені елементи філософської компаративістики на трьох рівнях (напрямах): зіставлення поглядів європейських і східних мислителів; зіставлення поглядів філософів Нового часу зі своїми попередниками, в тому числі з давніми мислителями, нарешті, зіставлення своїх поглядів із йому сучасними, причому часто воно набувало форми гострого діалогу, що доходив до конфронтації.

XVIII століття характеризується як століття Просвітництва, в цей час проявився значний інтерес до Сходу. Тут варто згадати інтерес до «Перських листів» Ш. Монтеск'є. Цікаве зіставлення

культур, способів життя, стилів філософування європейців і китайців здійснив О. Голдсміт. У знаменитому «Західно-східному дивані» Й. Гете ми зустрічаємо важливі елементи майбутнього порівняльного культурознавства і порівняльного літературознавства, а також окремі геніальні начерки майбутньої філософської компаративістики. Він говорив про необхідність знайомства європейця зі Сходом, в тому числі з Індією, релігія і філософія якої малозрозумілі європейцям.

Проблеми зіставлення європейської і східної філософії займають важливе місце в працях німецьких філософів ХІХ ст. Г. Гегель багато говорив про Брахмана, маніхейство, Зороастра, індуїстську міфологію, про Вішну, порівнював Крішну і Христа. Він згадував про Бгагавад-Гіту і Д. Румі. Г. Гегель також говорив про схожість висловлювання «це все» Крішні, єдиного елеатів і субстанції Б. Спінози. Тут видно елементи порівняльного релігієзнавства й філософської компаративістики.

У Ф. Шеллінга ми знаходимо порівняння індійської, єгипетської і грецької міфологій, а також вказівки на пункти збігу в них. Він дав ретроспективний огляд попередніх філософських систем, зіставляючи, наприклад, Б. Спінозу, Г. Ляйбніца, Х. Вольфа. Цікаві судження Ф. Шеллінга у порівняльному плані про стан філософії у Франції, Англії і Німеччині. Особливо великий інтерес до світогляду давніх індійців виявляв А. Шопенгауер, котрий говорив про «безприкладну згоду» його філософії з творіннями брахманізму і буддизму. Твір Ф. Ніцше «Так казав Заратустра. Книга для всіх і ні для кого» містить, за словами самого автора, як основну концепцію «думку про вічне повернення», написаний під впливом на світогляд автора зороастризму. В роботі «Антихрист. Прокляття Християнству» Ф. Ніцше порівнював буддизм як релігію і філософію з християнством, віддаючи явну перевагу буддизму.

У російській філософії ХІХ ст. можна відзначити часте звертання В. Соловйова до східної філософії і релігії, і, звичайно ж, тріаду «Захід – Росія – Схід» П.Я. Чаадаєва. Проблема Сходу займала важливе місце в творчості американських традиціоналістів Р. Емерсона, Г. Торо у ХІХ ст. [74, с. 13-17].

Українська філософія ХХ ст. продовжувала традицію порівняльного аналізу, філософської компаративістики загалом. Так, Д. Чижевський зіставляв сковородинську філософію зі східноцерко-

вною і німецькою містикією. Т. Закидальський порівнював різні кордоцентричні концепції, створені українськими мислителями, виявляючи тотожність і відмінність між ними.

У цьому історико-філософському дослідженні активно використовується компаративний метод. Здійснюється зовнішній порівняльний аналіз: український кордоцентризм як національна філософія порівнюється з християнством, ісламом, буддизмом, конфуціанством, східноцерковною і німецькою містикією, суфізмом, психоаналітичною концепцією буття З. Фрейда й К. Юнга, російською релігійною філософією ХХ ст., Агні-йоогою тощо. Проводиться також і внутрішній порівняльний аналіз всередині самої філософсько-кордоцентричної парадигми. Тут зіставляються типи філософії українського кордоцентризму – креативний, акціональний та інтроспективний, а також їх різновиди: філософсько-теософський, філософський, філософсько-антропологічний, афективно-волюнтаристичний, афективний, волюнтаристичний, волюнтаристично-емотивний.

У представників культурологічної школи історико-філософської україністики компаративний метод доповнюється методом герменевтичної інтерпретації, іншими словами, філософська компаративістика співіснує з філософською герменевтикою. Згідно з П. Рікером, інтерпретація – «це робота мислення, котра полягає у розшифруванні смислу, який стоїть за очевидним смислом, у розкритті рівнів значення, закладених у буквальному значенні» [150, с. 18]. Необхідно підкреслити, що інтерпретація та символ – співвідносні поняття: інтерпретація має місце там, де є складний смисл, і саме в інтерпретації виявляється множинність смислів. Особливо велике значення має це зауваження стосовно методології дослідження українського кордоцентризму як національної філософії, головним символом якого є символ серця, що має цілий спектр смислів, і без зрозуміння того, в якому саме значенні вживається цей символ у тому чи іншому контексті, неможливо досягнути філософський текст, його складну символіку. Саме тому метод герменевтичної інтерпретації поряд із компаративним методом широко використовується в цьому дослідженні української кордоцентричної філософії.

\* \* \*

Як бачимо, побудова коректної й обґрунтованої семантики символів української філософії доби бароко та романтизму можлива лише шляхом розв'язання різнопланових джерелознавчих, історіографічних й методологічних проблем. Звідси проблематичний характер метафілософської інтерпретації українського кордоцентризму як національної філософії.

Джерелознавчий аналіз виявляє, що ми змушені мати справу з низкою проблем: проблемою критеріїв джерел, з'ясовуючи, передусім, що можна віднести до джерел українського кордоцентризму як національної філософії; проблемою тексту, оскільки сам текст філософії українського кордоцентризму є розпорошеним з точки зору форми і змісту; проблемою змістовної диференціації тексту українського кордоцентризму як національної філософії, тому що в цьому тексті тісно переплетена біблійна й філософська символіка.

Історіографічний аналіз актуалізує проблему феномена українського кордоцентризму як національної філософії. Ми змушені з'ясувати, чи можливе співвіднесення філософії українського кордоцентризму із вченням про серце в українській національній філософії. Інакше кажучи, чи можлива метафілософська, точніше кажучи, філософсько-семантична інтерпретація українського філософського вчення про серце як філософії українського кордоцентризму. Далі потрібно з'ясувати саму сутність цього феномена, що це таке: напрямок, традиція, тип чи парадигма? Відповідь на це запитання складно дати через те, що самі дослідники не є одноставними в цьому питанні й весь час полемізують між собою.

При виборі правильного методологічного підходу до вивчення українського кордоцентризму як національної філософії перед нами постає методологічна проблема. Представники психологічної школи пропонують свою методологію, яка не є достатньо розробленою. Не обґрунтована дослідниками, вона перетворилася на своєрідну міфологію, що звичайно позначається на якості історико-філософських досліджень.

Вихід із глухого методологічного кута пропонують представники культурологічної школи, які закликають розглядати український кордоцентризм як національну філософію в контексті культури. Але сама методологія культурологічної школи, на жаль, також є нерозробленою і має переважно декларативний характер. Вона



підказує, як потрібно проводити історико-філософський аналіз, але не надає ніяких готових, адаптованих засобів для такого аналізу. Тому досліднику, який зважився використати культурологічний підхід в історико-філософському дослідженні, доводиться самостійно розробляти засоби для історико-філософського аналізу. Отже, поблукавши тривалий час в «лісі» джерелознавчих, історіографічних й методологічних проблем та, знайшовши з нього вихід, іншими словами, запропонувавши вирішення цих проблем, дослідник може з полегшенням перейти до побудови фрагмента української філософської семантики для класичної доби української філософії шляхом безпосереднього розгляду українського кордоцентризму як національної філософії.

## РОЗДІЛ 2. СТАНОВЛЕННЯ КРЕАТИВНОГО КОРДОЦЕНТРИЗМУ: ДІАЛОГ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ МІСТИКИ ЗІ СХІДНОЮ ПАТРИСТИКОЮ

### 2.1. Філософсько-теософський кордоцентризм у контексті культури українського бароко

Українська філософська містика є періодом розвитку філософської культури України з другої половини XVIII до другої половини XIX ст. Вона починається з Г. Сковороди, який має таке саме значення для української культури і філософії, як Сократ для грецької чи І. Кант для німецької. У творчості Г. Сковороди наявні всі основні тенденції розвитку філософської думки України. Вона закорінена у символічному менталітеті українського бароко. Звідси, власне, і символічний стиль мислення Г. Сковороди.

Слово «бароко» у перекладі з італійської мови означає «вигадливий», «хімерний», «чудернацький». Цей термін запровадили не представники даного стилю, а їхні опоненти-класицисти у XVIII ст. Вони вбачали у бароковому стилі мислення прояв «середньовічного варварства», несумісного зі світоглядом освіченої людини, з самим духом Віку розуму.

Бароко – це стилістичний напрям й художній світогляд, що віддзеркалює динамізм світобудови та внутрішню суперечливість людини. Стиль бароко зародився на півдні Європи, в Італії, у XVI ст., поширився у Західній і Східній Європі протягом XVII-XVIII ст. як реакція на германське відродження, на воскресіння першохристиянства лютеранством та кальвінізмом і започаткував собою часткове повернення до середньовічної символіки і античних міфологічних образів.

Географічно бароко охопило країни романо-католицької Європи від Португалії до України. В усіх цих країнах виникли національні школи культури бароко. Можна відзначити, зокрема, віртуозність та гедонізм італійського бароко, драматизм іспанського, містицизм німецького, романтизм французького, метафізичність англійського і, нарешті, героїко-стоїстичний дух українського бароко [88, с. 55].

Барокова свідомість в Україні була тісно пов'язана з просвітництвом. Але його тут тлумачили інакше, ніж у Франції XVIII

століття. Це було за своїм типом раннє просвітництво, яке висувало на передній план не чисте знання, а мудрість, тобто не процес пізнання істини, а життя в істині.

Г. Сковорода був проти публікації своїх трактатів, бо вважав, що справжньою книгою є його власне життя, яке він будував за усвідомленими принципами філософських текстів. Життєві вчинки українського мислителя, як і вся барокова література, мали символічне навантаження [87, с. 134].

Українське бароко створило цілий умовно-символічний світ, який вийшов за межі середньовічної ікони, у архітектуру (Брама Заборовського), живопис (композиція «Христос-Пелікан»), графіку (ілюстрації І. Щирського «Багатий сад», де є метафоричні витлумачення герба Захаржевського), драматургію («Комедія на день Різдва Христового» Д. Туптала), проповідницьку літературу («Меч духовний» Л. Барановича), філософію (твори К. Транквіліона-Ставровського і Г. Сковороди) [108, с. 92].

Стійкі алегоричні образи в їх символічному позначенні набули в українському бароко статусу емблем. Заслуговує на увагу те, що серед таких образів були зображення саду, книжки, світла, змії, які позначали різні вияви мудрості.

Сад був емблемою мудрості як етичної духовності, як благодатного ґрунту довершеності буття, розквіту добродітності душі. Книжка символізувала софійність існуючого, Божу Премудрість. Світло виступало емблемою фаворського сяйва, святої вісті, а образ змія символізував лабіринти душі, що можуть завести в оману, у безодню пекла, тобто трагічний аспект мудрості [87, с. 134].

Емблема серця була найважливішим символом уявлень про людину в мистецтві та філософії східнослов'янського бароко. Так, центральним образом Брама Заборовського є зображення палаючого серця під митрополичою мітрою. Аналогічний образ присутній і в гербі В. Ясинського, що зображений у відомій гравюрі О. Тарасевича.

Емблематика палаючого серця була атрибутом оздоблення сцени барочного театру [87, с. 130]. В «Орлі Російському» С. Полоцького вірші утворюють малюнок серця [152, с. 81]. Символ серця згадується зчаста у метафізиці істинної людини Г. Сковороди. Символічний менталітет бароко нерозривно пов'язаний із світоглядом людини бароко і представлений в ньому такими символами, як Бог і Біблія.

Основною світоглядною проблемою культури бароко, як, власне, і культури середньовіччя, була проблема Бога, або буття Божого. Вона, як правило, вирішувалася з двох протилежних позицій – монізму і дуалізму. Бог є субстанція, інакше кажучи, самостійне, ні від кого не залежне буття, стверджував Б. Спіноза [163, с. 589]. «Окрім Бога, – продовжував він, – ніяка субстанція не може ні існувати, ні уявлятися» [163, с. 600].

В опозиції до монізму Б. Спінози перебував дуалізм Г. Сковороди. «Весь світ, – наголошував Г.Сковорода, – складається з двох натур: одна видима, друга невидима – Бог. Ця невидима натура, або Бог, всі створіння пронизує й утримує, скрізь і завжди був, є і буде» [158, с. 85].

Б. Паскаль, відкидаючи Бога філософів, стверджував: «Бог християн – це не тільки Бог геометричних істин і стихійного порядку, таким самим є Бог язичників і епікурейців. Це не тільки Бог, який думає про життя і земні блага людей, щоб поставити собі за мету – відпустити кілька щасливих літ життя тим, які поклоняються Йому: це Бог іудеїв. Але Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова, Бог християн – це Бог любові та втіхи, це Бог, який наповнює вірні Йому душі і серця, який вводить у них відчуття їх безсилля і Свого безмежного милосердя, який поєднується з ними в глибині їх душ, які наповнюються покірністю, утішенням, упованням, любов'ю, і Він робить їх неспроможними прагнути чогось іншого, крім Нього Самого» [134, с. 108].

Він висунув аргумент закладу для обґрунтування вибору на користь віри в Бога Живого. Це обґрунтування можна представити таким чином: якщо Бог існує, то Він винагородить віру в нього («Герб»). Якщо ж Він не існує, то від такої віри шкоди не буде («Цифра»). Отож найправильніше ставити на віру в Бога («Герб») [134, с. 52-54].

Філософи-просвітники епохи класицизму гостро розкритикували барокове міркування Б. Паскаля. Так, Вольтер зауважував, що «мова йде тут не про заклад, а про дослідження: необхідний висновок, а наша воля не детермінує наше судження» [36, с. 669].

На думку Ж. Ламетрі, «вірити тому, що нічим не ризикуєш віруючи, – значить чинити як дитина, так як ми не знаємо нічого про те, що стосується предмета віри» [97, с. 162].

Д. Дідро переказував міркування Б. Паскаля такими словами: «Паскаль сказав: «Якщо ваша релігія хибна, ви нічим не ризикуєте, вважаючи її істинною, якщо ж вона істинна, ви ризикуєте всім, вважаючи її хибною». І далі критично зауважував: «який-небудь імам міг би сказати те саме, що і Паскаль» [54, с. 272.].

У культурі бароко проблема Бога нерозривно пов'язана з проблемою тлумачення змісту Біблії, біблійною герменевтикою. Біблійна герменевтика доби бароко запропонувала два оригінальні методи тлумачення біблійних текстів. Перший метод належав Б. Спінозі. В цьому методі він ототожнював Біблію з Богом або природою, тобто тлумачив Святе Письмо за аналогією з природою. Описуючи свій метод тлумачення біблійних текстів, Б. Спіноза зазначав: «Цей метод тлумачення Писання, коротко кажучи, не відрізняється, по-моєму, від методу тлумачення природи, але узгоджується з ним повністю. Тому що як метод тлумачення природи полягає головним чином у тому, що ми викладаємо власне історію природи, з якої, як із відомих даних, ми виводимо визначення природних речей, так само і для тлумачення Писання необхідно накреслити його правдиву історію і з неї, як із відомих даних і принципів, висновувати за допомогою законних висновків про думки авторів Писання» [163, с. 309].

Другий метод тлумачення біблійних текстів належить Г. Сковороді. У своєму методі він ототожнював Біблію з людиною. Слід зазначити, що вперше аналогію між Біблією і людиною проводить Оріген, вважаючи, що смислова структура біблійних текстів і структура людини одна і та ж сама. «Як людина, говорять, складається із тіла, душі і духа, – писав він, – так і Писання, дане божественною щедрістю для спасіння людей, також складається із тіла, душі і духу» [133, с. 284].

Звідси, власне, і його вчення про три смисли Біблії: буквальний («тілесний»), моральний («душевний») і філософський («духовний»).

Пізніше ідею Орігена про тотожність Біблії і людини розвивав Максим Сповідник. «Ми говоримо, – зазначав Максим Сповідник, – що все Священне Писання, ніби якась духовна людина, розділяється на плоть і дух. І хто стверджує, що слова Писання є плоть, а смисл його є дух або душа, той не погрішить проти істини. Тому, без сумніву, мудрий той, хто нехтує тлінним і стає цілком відданим нетлінному» [109, с. 231].

Як бачимо, Максим Сповідник, на відміну від Орігена, вів мову не про три, а про два смисли Біблії – буквальний («плотський») і філософський («духовний»). Разом із тим, він, як і Оріген, віддавав перевагу не буквальному, а духовному витлумаченню смислу Біблії.

Г. Сковорода, ґрунтуючись на положеннях Орігена і Максима Сповідника, пішов далі. Він не просто наголошував на подібності між Біблією і людиною, а категорично заявляв про їх тотожність. «Біблія є людина, і ти людина. Вона є теля, і ти теля. Якщо пізнаєш її, то одна людина і одне теля будеш з нею» [158, с. 154].

Біблія, на думку Г. Сковороди, є символічний світ, тому що у ній «зібрані небесних, земних і глибинних створінь фігури, щоб вони були образами, які ведуть нашу думку у поняття вічної природи, прихованої у тлінній так, як малюнок у фарбах своїх» [158, с. 466].

Слід зазначити, що ця думка не є власним відкриттям Г. Сковороди. Раніше від нього про те ж саме, наприклад, говорив Григорій Палама. «Все, що належить старозаповітному Закону, було символічним, – стверджував він, – як образ і як тінь» [20, с. 211]. Щоправда, Григорій Палама висловлювався не про всю Біблію, а лише про її складову частину – Старий заповіт.

Згідно із вченням Г. Сковороди, символічний світ поділяється на зовнішній і внутрішній. Зовнішнє в Біблії – її видимий, буквальний зміст, внутрішнє ж – зміст невидимий, духовний. Саме символічний світ єднає зовнішнє, видиме, і внутрішнє, невидиме, адже символ, на думку Г.-Г. Гадамера, передбачає «метафізичний зв'язок видимого і невидимого» [38, с. 118].

Звідси можна зробити висновок, з огляду на тотожність Біблії і людини, що і людина у розумінні Г. Сковороди є символічним світом, символічною твариною. Зрештою, сам філософ запитував: «Хіба мені не можна мову біблійного слова пристосувати до людини, коли вся Біблія уподібнюється до людини?» [158, с. 322].

Теза Г. Сковороди про зовнішній і внутрішній змісти Біблії подібна до думки Б.Паскаля про два змісти Писання. «Таємниче Писання, – стверджував Б. Паскаль, – має два змісти. Коли, скажімо, перехоплюють важливого листа в якому знаходять виразний зміст, і в той же час у листі сказано, що зміст його прихований чи затемнений настільки, що будуть сприймати його, не бачачи, і розуміти, не розуміючи, тоді, без сумніву, залишається визнати, що це шифр із

подвійним змістом, тим паче, що в його прямому значенні трапляються кардинальні протиріччя» [134, с. 83].

Свій метод тлумачення Біблії Г. Сковорода описував такими словами: «Біблія є справжня ліщина. Зірви з тієї ліщини один горіх, один лиш горіх. Розкуси його і розжуй. Тоді розжував ти всю Біблію. Всі цієї ліщини горіхи шкаралущено ж дуже різняться, а зерном не кажу подібні, а те ж саме» [158, с. 390-391].

Власне, цим «горіхом», тобто ключовим символом, або, інакше кажучи, ключем розуміння символічного світу Біблії і людини є для нього серце, тому що і Біблія «вчить про людське серце», і «голова всього в людині – людське серце» [158, с. 34, 244].

Біблія, вважає він, у згорнутому вигляді представлена у людському серці, а людське серце у розгорнутому вигляді представлено в Біблії. Як зазначав з цього приводу Б. Паскаль, «Писання – це наука не розуму, а серця. Воно зрозуміло тільки для чистих серцем» [134, с. 138].

Звідси випливає, що для Г. Сковороди пізнання Біблії і самопізнання одне і те ж саме. «Не пізнавши себе, як пізнаєш Біблію?», – запитував він [158, с. 322]. І закликав: «Пізнай же спершу себе самого, тоді пізнаєш і Адама з Євою» [158, с. 338].

За допомогою описаних методів у культурі бароко тлумачаться старозаповітні і євангельські тексти, зокрема книга пророка Єремії, з якою генетично пов'язаний філософсько-теософський кордоцентризм Г. Сковороди.

Застосовуючи свій метод для витлумачення книги пророка Єремії, Б. Спіноза дійшов таких висновків: «Викладені історичні пророцтва Єремії витягнуті і зібрані з різних літописців. Бо попри те, що вони нагромаджені хаотично, без будь-якої послідовності, в них одна і та сама історія повторюється різним способом». Він ілюстрував свої висновки наступними прикладами: «Так, гл. 21 називає причиною арешту Єремії саме те, що він напрозорочив Седекії, який запитував у нього поради, зруйнування міста, гл. 22, перервавши цю історію, переходить до розповіді про його звернення до Єгоякіма, який царював до Седекії, і про те, що він напрозорочив полон царя, гл. 25 описує те, що було відкрито пророкові до цього, а саме: в четвертий рік [царювання] Єгоякіма, потім [йдуть] об'явлення в перший рік [царювання] цього царя і так продовжується нагромадження пророцтв без будь-якого дотримання порядку в

часі, поки нарешті в гл. 38 (як нібито ці п'ятнадцять глав були сказані в дужках) [оповідь] не повертається до того, про що розповідалося в гл. 21» [163, с. 355].

Далі, на підставі наведених фактів, Б. Спіноза робить такий висновок: «Так що ясно бачиш, що все це було зібрано із різних істориків і ніяким іншим способом не може бути виправдане» [163, с. 356].

Г. Сковорода, на відміну від Б. Спінози, використовував не раціональний метод тлумачення Біблії, а метод алегоричний, демонструючи не критичне ставлення до книги пророка Єремії, а певну толерантність, довіру до неї. Це пояснюється тим, що Г. Сковорода був не просто філософом. Він виступає в українській філософській думці філософом-теософом.

Алегоричний метод тлумачення біблійних текстів виник внаслідок культурного синтезу універсальних принципів мислення античної філософії та юдейсько-християнської традиції. Основою цього культурного синтезу є принцип тотожності і виключеного третього, а предметом – принцип несуперечності і релігійна віра.

В античній філософії принцип тотожності представлений такими формулюваннями: «неможливо що-небудь мислити, якщо не мислити щось одне» [4, с. 127], «тотожне те, сутність чого одна» [4, с. 167]. Юдейсько-християнська традиція дає наступні визначення цього принципу: «Я той, хто є» (Вих. 3, 14), «Я і Отець – одно» (Ів. 10, 30), «Віддайте кесареві – кесареві, а Богові – Боже» (Лк. 20, 25).

Принцип виключеного третього в античній філософії формулюється так: «Не може бути нічого проміжного між двома членами протиріччя, а щодо чогось одного необхідно, щоби то не було одне: або стверджувати або заперечувати» [4, с. 141]. А в юдейсько-християнській традиції він виражений таким чином: «Ваше ж слово хай буде: «так – так», «ні – ні». А що більше над це, то від лукавого» (Мт. 5, 37) або «Слово ж ваше хай буде «Так, так» та «Ні, ні», щоб не впасти вам в осуд» (Як. 5, 12).

Найважливішим принципом античної філософії є принцип несуперечності. Він має такі формулювання: «неможливо що-небудь водночас стверджувати і заперечувати» [4, с. 276], «неможливо, щоб одне і те саме в один і той самий час було і не було властиве одному і тому самому в одному і тому самому відношенні» [4, с. 125]. Юдейсько-християнська традиція, з одного боку, відкидає принцип



несуперечності, протиставляючи йому релігійну віру: «мудрість цього світу – глупота в Бога» (1 Кор. 3, 19). Але, з іншого боку, вона змушена на нього вважати. «Коли Філонові Олександрійському випало на долю представити Біблію освіченому світу греків, – зазначав Л. Шестов, – він змушений був вдатися до алегоричного методу тлумачення: тільки таким чином він міг розраховувати переконати своїх слухачів. Не можна ж було перед обличчям освічених людей ставити під сумнів ті принципи розумного мислення і ті великі істини, котрі грецька філософія в особі її великих представників відкривала людству. Та й сам Філон, прилучившись до еллінської культури, вже не міг приймати Писання, не перевіряючи його тими критеріями, за якими греки навчили його відрізняти істину від хиби. В результаті Біблія була «піднесена» на такий філософський рівень, що стала повністю відповідати вимогам еллінської освіченості» [195, с. 221].

Щодо книги пророка Єремії Г. Сковорода зазначав таке: «А так навчив нас Єремія, і йому віримо (курсив наш. – Я.Г.), що істинна людина є *серце в людині*, глибоке ж серце й пізнаване лиш Богом є не що інше, як необмежена безодня наших думок, просто кажучи душа, тобто справжнє єство, й суцця істина, й сама сутність (як кажуть), і зерно наше й сила, у якій єдиній полягає життя й життєвість наша, а без неї ми є мертва тінь, то й видно, наскільки незрівнянна шкода втратити себе самого, хоч би хто заволодів всіма Коперниковими світами» [158, с. 80].

Саме з такої інтерпретації старозаповітного тексту зароджується сквородинський філософсько-теософський кордоцентризм. Слід зазначити, що образ «істинної людини» зустрічається і в античній філософії, і в святоотцівській антропології. Вже у Платона розум виступав як «людина, яка є всередині [...] людини» [139, с. 293].

Аристотель зазначав, що «потрібно вибирати середину, а не надлишок і не нестачу, середину і приписує істинний розум». Вираз «істинний розум» [6, с. 277] тут є синонімом виразу «істинна людина». Однак Г. Сковорода, визначаючи серце як істинну людину, покликався не на Платона і Аристотеля, а на Філона Олександрійського і Орігена. Для Філона Олександрійського ім'я «істинна людина» – це назва, яка найкраще відповідає «мислячому розсудкові» [175, с. 261]. А для Орігена серце – це лише інша назва розуму. «Взагалі, у всіх Писаннях Старого і Нового Завіту, –

говорив він, звертаючись до уявного співбесідника, – ти знайдеш багато місць, у яких серце згадується замість розуму, тобто замість пізнавальної сили» [133, с. 54].

Важливо пам'ятати, що на творчість Г. Сковороди мали вплив не тільки ідеї його попередників, а й сам культурний контекст – епоха просвітництва з її культом людського розуму. Таким чином, істинна людина у Г. Сковороди ототожнюється з інтелектом, з такими його рівнями, як розсудок і розум, інакше кажучи, з раціональною сферою психіки особистості.

Разом із тим, в українського мислителя істинна людина асоціювалася з безоднею. «А що таке серце, як не душа? Що таке душа, як не бездонна думок безодня?» – запитував він [158, с. 244].

Така асоціація виникла в нього під впливом читання Біблії і Августина. У старозаповітному тексті говориться: «Прикликає безодня безодню на гуркіт Твоїх водоспадів, усі вали твої й хвилі Твої перейшли надо мною» (Пс. 42, 8). Слова біблійного тексту дуже схожі на слова Августина. «Велика безодня сама людина, – наголошував він, – [...] волосся її легше порухувати, ніж її почуття і рухи її серця» [1, с. 117].

Образ безодні часто присутній у висловлюваннях Г. Сковороди. «О серце, – писав він, – безодня ширша за всі води й небеса!.. Яка ти глибока! Все обіймаєш і утримуєш, а тебе не вміщує ніщо» [158, с. 74].

Або, в іншому місці, український мислитель говорив: «О серце морське! Чиста безодня! Джерело святе! Тебе лиш люблю. Зникаю в тобі й перетворююся...» [158, с. 64]. Отже, на думку Г. Сковороди, серце є безодня, через яку людина зливається з Богом. Заклик, що лунає з безодні людського серця до Божественної безодні, насправді є закликом до любові Бога в собі та до його пізнання. Це пізнання Бога в собі і себе як Бога [138, с. 166].

Цікаве міркування щодо конфігурації цієї безодні висловив Ангелус Сілезіус (справжнє ім'я – Йхоннес Шефлер). Він стверджував, що «низ серця вузький є, а верх його широкий, що в Бога я ввійшов, а світ в мене не зміг» [2, с. 145]. З такої перспективи можна краще зрозуміти тезу Г. Сковороди – «світ мене ловив, але не спіймав».

За змістом поняття «істинна людина» Г. Сковороди схоже на поняття «внутрішній монах» Максима Сповідника. Це поняття

Максим Сповідник утворив за аналогією до поняття «внутрішня людина» апостола Павла. Він стверджував, що «той, хто відрікся від речей – жінок, грошей і тому подібного, – зробив монахом [свою] зовнішню людину, але не внутрішню. Але той, хто відрікся від пристрасних думок про ці речі, [зробив монахом] і внутрішню людину, тобто розум». І далі зазначав: «Зовнішню людину, якщо захотіти, легко зробити монахом, але зробити ним внутрішню людину вимагає немалого подвигу» [109, с. 139].

Сковородинське поняття «істинна людина» подібне також і на поняття «внутрішня людина» Йогана Екгарта, який більше відомий через велику вченість як Майстер Екгарт. Йоган Екгарт, посилаючись на апостола Павла, вважав, що у кожній людині є дві людини: «По-перше, зовнішня людина, чуттєва: цій людині служать п'ять чуттів, але вони отримують силу свою від душі, по-друге – внутрішня людина, це сокровенне людини» [64, с. 58].

Далі Майстер Екгарт, характеризуючи світосприйняття внутрішньої людини, відзначав: «моя зовнішня людина сприймає створіння як створіння. Але моя внутрішня людина сприймає їх не як створіння, а як дари Божі». Він наголошував, що внутрішня людина «приймає їх навіть не як дари Божі, а як споконвічно своє!» [64, с. 40].

Німецький містик описував світоглядну орієнтацію внутрішньої людини наступними словами: «Внутрішня людина шукає Бога в житті споглядальному, зовнішня ж людина шукає його в житті діяльному». В споглядальному житті внутрішньої людини, «в так званому спогляданні Бога, – писав Майстер Екгарт, – розрізняємо ми пізнання і любов». На його думку, в цій «двокій діяльності виражена сутність душі» [64, с. 118].

Як бачимо, поняття «істинна людина» Г. Сковороди і поняття «внутрішній монах» Максима Сповідника та поняття «внутрішня людина» Майстера Екгарта подібні між собою. Але вони різняться своїм походженням. У випадку із Г. Сковородою ми маємо справу з книгою пророка Єремії (Єр. 17, 9), а у випадку з Максимом Сповідником та Майстером Екгартом – із посланнями апостола Павла (Рим. 7, 22, 2 Кор. 4, 16).

Алегоричний метод Г. Сковороди тотожний із методом самопізнання. Український мислитель прагнув пізнати справжню, істинну людину, або серце в Біблії і людині. Слід зазначити, що християнсь-

ка концепція самопізнання докорінно відрізняється від античної. Юдейсько-християнська традиція, на думку Е. Кассіра, «показує нам, що людина двоїста – одна справа людина до гріхопадіння, інша – після. Людина була визначена до вищої мети, але втратила це призначення. Гріхопадіння позбавило її сили, збочило розум і волю. І тому класична максима «Пізнай самого себе» у філософському смислі – смислі Сократа, Епіктета або Марка Аврелія – не тільки малодієва, але хибна і помилкова. Людина не може довіряти собі і читати в собі. Вона повинна замовкнути, щоби слухати вищий голос, голос істини» [78, с. 455]. Звідси випливає, що твердження «Сковорода – український Сократ» є хибною аналогією, оскільки Г. Сковорода був християнином, християнським мислителем.

Християнська концепція самопізнання є концепцією збереження серця від внутрішнього морального зла. «Ви пізнаєте правду, і правда визволить вас» (Ів. 8, 32), – стверджується в ній. Це положення Євангелія від Івана, яке є яскравим взірцем християнсько-гностичної містики, перегукується з аналогічним положенням гностичного Євангелія від Філіпа: «Логос сказав: якщо ви пізнаєте істину, істина зробить вас вільними. Незнання – це рабство. Знання – це свобода. Якщо ми пізнаємо істину, ми знайдемо плоди істини в нас самих». Далі це положення конкретизується в цьому гностичному тексті таким чином: «Хай вривається кожний із нас в корінь зла, яке в ньому, і вириває [його] до кореня його в своєму серці. Але воно буде вирване, коли пізнаємо його. Але якщо ми в невіданні про нього, воно вкорениться в нас і виробляє свої плоди в нашому серці. Воно панує над нами, ми раби йому. Воно полонить нас, щоб ми робили те, чого ми [не бажаєм] (і) те, що ми бажаєм, ми би [не] робили. [Воно] могутнє, тому що ми не пізнали його. Поки [воно існує], воно діє. Незнання є мати [поганого для нас], незнання служить [смерті]. Ті, хто походить від [незнання], і не існували, і [не існують], і не будуть існувати. [Ті ж, хто пробуває в істині] сповнюють досконалість, коли вся істина відкриється» [3, с. 294].

Детальні описи методів християнського самопізнання можна зустріти в етико-гностичних концепціях Ісаака Сірина і Максима Сповідника. Ісаак Сірин, описуючи процес самопізнання, зокрема зазначав: «Хто щогодинно наглядає за своєю душею, в того серце втішається об'явленнями» [144, с. 37]. Наглядання за душею – це певний інтелектуальний акт – духовне відання, відання, яке «пере-

буває в царині думки і своєю власною силою сягає природи безтілесного» [144, с. 132].

Духовне відання нерозривно пов'язане з мовчазним, німотним діянням, тобто із вольовим зусиллям. Ісаак Сірин описує це німотне діяння у такій формі: «Увійшовши у виноградник серця свого, дій в ньому, знищуй у душі твоїй пристрасті, старайся не знати зла людського» [144, с. 262]. Знищувати пристрасті необхідно тому, – пояснював він, – що вони є «двері зачинені перед лицем чистоти. Якщо хтось не відчинить ці замкнуті двері, то не ввійде він у непорочну і чисту царину серця» [144, с. 254].

Максим Сповідник, звертаючись до уявного подвижника, дав йому таку пораду: «Досліджуй, за якою причиною Бог створив, тому, що це є відання, але не досліджуй, яким чином і чому Він недавно [сотворив], тому що це непідвладно твоєму розумові» [109, с. 135]. Він також висловив цікаве зауваження щодо духовної сили цього подвижника. «Міцний муж, – зазначав Максим Сповідник, – той, котрий поєднує відання з діянням. Тому що з допомогою діяння він висушує бажання і приборкує гнів, а з допомогою відання окрилює розум і злітає до Бога» [109, с.111]. Духовно ж міцним подвижник може бути лише тоді, підкреслював Максим Сповідник, коли його розум повністю звільняється від пристрастей. Саме тоді розум подвижника «йде до споглядання сущих, прокладаючи свій шлях до відання Святої Трійці» [109, с. 105].

Вольове зусилля, яке в євангельському й етичному гностицизмі виступає як очищення серця від зла, у протоісихастській та ісихастській традиції доповнюється безперервною молитвою, інакше кажучи, молитвою Ісусовою або молитвою серця. Представники протоісихастської традиції Ісаак Сірин, Максим Сповідник, Іван Ліствичник і Симеон Новий Богослов детально обґрунтували метод творення молитви Ісусової. Ісаак Сірин, звертаючись до уявного подвижника, стверджував: «Без безперервної молитви не можеш наблизитися до Бога» [144, с. 355]. Максим Сповідник визначав безперервну молитву наступним чином: «безперервна молитва є держання ума у многому благоговінні, пристрастній відданості Богові і постійній надії на Нього, вона означає довіру Богові у всьому – у [всіх] ділах і обставинах» [109, с. 84].

Іван Ліствичник ввів нові технічні прийоми у процес творення молитви Ісусової. Перший прийом – це концентрація уваги на

словах молитви. «Намагайся, – писав він, – повертати до себе свою думку, що відхиляється, або, краще сказати, замикай її в словах молитви» [101, с. 441]. Другий прийом, на який Іван Ліствичник звертав увагу, – це дихання. «Пам'ять Ісусова (молитвенне закликання Ісуса. – Я.Г.) хай з'єднається з диханням твоїм, і тоді пізнаєш користь німотності» [101, с. 426].

Симеон Новий Богослов, запозичивши в Івана Ліствичника його технічні прийоми, додав до них новий технічний прийом – спеціальну молитовну позу. Метод творення молитви Ісусової він окреслив такими словами: «Зачини двері <розуму> і відверни розум твій від усього суєтного, тобто тимчасового. Потім, упершись бородою в свої груди, спрямовуючи чуттєве око зі всім розумом на середину живота, тобто пуп, вгамуй тоді і прагнення носового дихання, щоб не дихати часто, і в середині досліджуй подумки утробу, щоби здобути місце серця, де перебувають звичайно всі душевні сили. І спочатку ти знайдеш морок і непроглядну товщу, але, постійно вправляючись у справі цій вночі і вдень, ти здобудеш – о чудо! – безперервну радість. Тому, коли тільки розум знайде місце сердечне, він одразу побачить те, чого ніколи не знав. Бачить же він посеред серця повітря і самого себе, всього світлого і сповненого міркування. Віднині заклинанням Ісуса Христа він виганяє і знищує помисел при [його] появі, перш ніж той завершиться або сформується» [116, с. 23-24].

Класичний опис психосоматичного методу творення молитви Ісусової дав представник синайського ісихазму Григорій Синаїт. «Зранку, сидячи на лаві висотою в  $\frac{3}{4}$  фута (25 см. – Я.Г.), – писав він, – змушуй розум із керівного місця, [або з голови] зійти в серце і утримай його в ньому. Похилившись же головою, як би від втоми, а в грудях, плечах і шиї [від напруження] відчуваючи чуттєвий біль, подумки або душевно виголошуй безперервно: «Господи Ісусе Христе, змилуйся наді мною» [143, с. 95].

І далі продовжував: «повторюючи без перерви постійно закликання Господа Ісуса, ти швидко попалиш і відтісниш помисли, відганяючи їх Божественним іменем» [143, с. 96.]

Про творення молитви Ісусової згадував і представник афонського ісихазму Григорій Палама. «Ми ж, ті що прекрасно віддалилися від світу, – говорив він, – підемо з нього і своїми думками, в псалмах, і піснях духовних, і молитвах поєднуючи наш розум із

Христом, роблячи себе місцем перебування спасительного (Його) імені, пам'ятаючи його задля Якого ми пішли із світу, тому що той, хто заради Нього віддалився від світу і сущих в ньому зручностей, той бажає повністю поєднатися з Ним, що досягається шляхом безперервного пам'ятування про нього, яке очищає розум» [19, с. 150].

Варто зазначити, що ісихастська містика споріднена з індійською йогою. Йога означає єднання з Абсолютом, який перебуває «в серці кожного» [15, 7, 21], інакше кажучи, «йога означає відречення від будь-якої чуттєвої діяльності. Зачинивши двері всіх чуттів, зосередивши розум на серці і життєве повітря – на маківці голови, людина стверджується в йозі» [15, 8, 12]

Існує також близькість між ісихазмом і суфізмом – релігійно-містичною течією ісламу. «Знайте, – заявляв свого часу пророк Мухаммад, – що Аллах стоїть між людиною і її серцем і що до Нього ви будете зібрані!» [81, 8, 24].

Цікавою тут є паралель між цим коранічним і таким біблійним віршем: «Бог більший від нашого серця та відає все!» (1 Ів. 3, 20).

Послідовники Мухаммада – суфії – вчили, що розум (Адам) зосереджує увагу на серці (Аллахові), долаючи численні перешкоди, оскільки уява (Сатана) постійно відволікає і розсіює його увагу [129, с. 233].

До цього слід додати зауваження Ф. Ніцше про те, що «дехто знаходить своє серце не раніше ніж... втратить голову» [127, с. 439].

В українській релігійній думці етико-гностичну та ісихастську традицію відродив Паїсій Величковський – цілковитий сучасник Г. Сковороди. Вони обоє народилися 1722 р. та померли 1794-го. Паїсій Величковський, відтворюючи етико-гностичну традицію, зокрема зазначав: «Передусім потрібно очистити царський дім від всілякої нечистоти і прикрасити всілякою красою, і тоді вже можна ввійти в нього цареві. Подібним чином потрібно насамперед очистити землю серця і викоринити терня гріха – пристрасті справи, та пом'якшити її жалями і тіснотами, посіяти на ній зерно доброчесностей, зросити плачем і слізьми, і тоді вже виросте плід безпристрасності та життя вічне. Тому що не вселиться Дух Святий, поки людина не очиститься від пристрастей душевних і тілесних». Він також наголошував: «Одному можна перебувати всередині людини: або Духу Святому, або пристрастям, де Дух Святий, туди пристрасті

не наближаються, а де пристрасті, там не перебуває Дух Святий» [89, с. 21].

Паїсій Величковський стосовно молитви Ісусової, яку високо цінив, виголосив такі слова: «Молитва є божественна радість. Це єдиний дорогоцінний меч, немає іншої такої зброї, яка б потужніше посікла бісів, вона опалює їх, як вогонь опалює терня. Ця молитва, як вогонь розпалює всю людину і приносить їй невимовну радість і веселість, так що вона від радості і солодкості забуває про це життя і все у віці цьому вважає за сміття і попіл» [89, с. 15-16]. На його думку, є дві молитви Ісусові. Перша – новоначальних, що належить діянню, друга – досконалих, що належить віданню. «Та – початок, а ця кінець, тому що діяння є сходження відання» [130, с. 17].

Коли «розум керується людським свавіллям», то це «називається діянням, але ніяк не віданням». Коли ж хто «очистить душу свою і серце від скверни пристрастей душевних і тілесних, тоді благодать Божа, спільна всіх мати, взявши розум, нею очищений, як малу дитину за руку, підносить, як по сходинках, у [...] духовні відання, відкриваючи йому в міру його очищення невимовні і неосяжні для розуму Божественні таємниці. І це насправді називається істинним духовним віданням, що і є зорова, або, за святим Ісааком, чиста молитва, від якої – жах і відання» [130, с. 18].

Він давав духовні настанови щодо того, як потрібно творити молитву Ісусову: «Промовляти ж молитву Ісусову, – писав Паїсій Величковський, – потрібно так: «Господи, Ісусе Христе, Сине Божий, змилуйся наді мною!». Стоїш-чи, сидиш-чи, їси-чи, подорожуєш-чи, друге – чи щось робиш, – постійно промовляй цю молитву, ретельно змушуючи себе до неї, тому що вона вражає невидимих ворогів, як воїн міцним списом» [89, с. 28].

З усіх технічних прийомів, які застосовуються під час творення молитви Ісусової, Паїсій Величковський особливо виділяв прийом концентрації уваги. «Молитва, – писав він, – ніщо інше, як відчуження від видимого і невидимого світу. Тому потрібно зачиняти розум свій у молитві. Де тіло, там і розум хай буде з нами, не маючи ніякого помислу під час молитви» [89, с. 28]. Щодо інших технічних прийомів – техніки дихання, молитовної пози, – то вони у Паїсія Величковського відступають на задній план і мають допоміжне значення.

Цікаво, що такого самого погляду дотримувався послідовник Паїсія Величковського на російському ґрунті Феофан Затворник.



Він, оцінюючи молитву Ісусову, зазначав таке: «Молитва «Господи, Ісусе Христе, Сине Божий, змилуйся наді мною» є словесною молитвою, як і всяка інша. Сама по собі нічого особливого не має, а всю міць запозичує від того, з яким настроєм її творять. Всі прийоми, про які пишеться (сісти, нахилитися) [...] або художнє творіння цієї молитви (великою і вмілою молитвенною працею – Я.Г.), не всім придатне і без досвідченого наставника небезпечно. Краще за все це не братися. Один прийом загальнообов'язковий: увагою стояти в серці. Усе інше сторонні й не наближаючи до діла додатки» [61, с. 371].

Принцип самопізнання Г. Сковороди укорінений в етичному гностицизмі Ісаака Сірина і Максима Сповідника. О. Лосєв відзначав, що Г. Сковорода був міцний у «гностичному методі мислення» [104, с. 221]. Так, у філософській ліриці Г. Сковороди є такі вірші, в яких ясно простежуються елементи етико-гностичних концепцій:

*Плоть і світе! Пекло люте!  
Все в тобі наскрізь отрута,  
Щелепами позіхаєш  
І усе підряд ковтаєш  
Як минути сіті?*

А в наступних віршах пропонується рішення даної світоглядної проблеми:

*Розпусти свої вітрила,  
Розуму свого крила,  
Пливучи по буйнім морю,  
Возведи зіниці вгору –  
Шлях знайдеш правдивий [156, с. 62].*

Чітко виступають ці елементи і в такому фрагменті сквородинського тексту:

«Друг. А звідкіля лихе сім'я на грядках городніх? Повно скрізь усіляких рад. Не вбережешся, щоб не народжувалось. Але що робити? Сину! Бережи серце своє! Стань на сторожі із Авакумом! Знай себе. Оглянь себе. Будь у домі своєму. Бережи себе. Чуєш? Бережи серце.

**Клеопа.** Та як же себе берегти?

**Друг.** Так, як ниву. Виполой чи викорінюй і виривай усіляку раду лукаву, все лихе сім'я зміїне!

**Клеопа.** А що це рада лукава та сім'я зміїне?

**Друг.** Любити й виправдовувати в кожному ділі порожню зовнішність чи п'яту» [158, с. 78].

Якщо з етико-гностичною традицією концепція самопізнання Г. Сковороди генетично пов'язана, то з ісихастською традицією вона типологічно споріднена. Це обумовлено тим, що ісихастська містика, так само як і філософсько-теософський кордоцентризм Г. Сковороди, закорінена в біблійній і етико-гностичній традиції, тобто вони споріднені за своїм походженням.

У Г. Сковороди, на відміну від візантійського ісихазму, молитва серця або безперервна молитва перетворюється у безперервне мислення, безперервне самопізнання. «Безперервно думай, – повчав він, – щоб пізнати себе. І оце-то є молитва, тобто розпалювання думок до цього. Цей крик твій, крик таємний, він лише входить у вуха Бога Саваофа і як, благоухаючий жертвенний дим, що виник у блаженній Аравії, піднімається й насолоджує нюх Божий» [158, с. 124].

М. Ковалінський відзначав, що Г. Сковорода мав звичку в нічний час творити молитву серця, тобто займатися самопізнанням. «Північний час, – писав його друг і учень, – мав він звичку присвячувати молитві, яка в тиші глибокого навчання почуттів і природи супроводжувалась богомисленням (пошуком істини чистим серцем – Я.Г.)» [158, с. 35].

М. Ковалінський описував процес творення молитви серця Г. Сковородою такими словами: «Він, зібравши всі почуття й помисли в один круг в середині себе і оглянувши оком суду темне житло своєї земної людини, так кликав їх до Божого начала: «Встаньте, лінів і завжди донизу схилені розуму мого помисли! Підніміться й вознесіться на гору вічності!» Тут раптом починається боротьба, і серце його ставало полем бою: самолюбство, озброївшись з світським розумом – світодержцем віку – власними людської тіні слабостями й усіма створіннями, дуже настирливо нападало на його волю, щоб полонити її, сісти на престолі її свободи й бути подібними до Вишнього. Богомислення, навпаки, запрошувало його до вічного, єдиного, істинного блага його, всюдисущого, всенаповнюючого, і змушувало його взяти всю Божу зброю, щоб міг стати проти підступів лжемудрості. Яка боротьба! Стільки подвигів! Зашуміли й знітилися, належало бути бадьорим, стояти, кріпитися. Небо й пекло боряться в серці мудрого, і чи може він бути бездіяль-

ний, без справ, без подвигу, без користі людству? Так за північ він години проводив у стані боротьби проти сил темного світу» [158, с. 35-36].

Входження у символічний світ, осягнення його духовних засад людиною, згідно із Г. Сковородою, є її друге і справжнє, духовне народження або воскресіння. Слід зазначити, що під воскресінням, або другим народженням він розумів просвітлення, досягнення певного духовного знання. «Не перетворишся ти із земного на небесного доти, – стверджував Г. Сковорода, – поки не побачиш Христа, поки не пізнаєш, що таке істинна людина» [158, с. 46].

Тут можна провести аналогію між словами Г. Сковороди і словами Євангелія від Філіпа. В ньому сказано: «Помиляються ті, хто говорить, що Господь спочатку помер, а потім воскрес, бо спочатку Він воскрес, а потім помер. Ми повинні досягти воскресіння, поки живі» [3, с.277].

Друге народження, на думку українського мислителя, – це створення істинної людини в собі, перетворення себе. Однак процес створення істинної людини є довготривалим. «Дивно, – зазначав Г. Сковорода, – що найпотрібніше в людині тугіше і пізніше створюється, а серце є істотою людською, без нього вона опудалом і пнем є» [157, с. 363].

Це спостереження можна доповнити висловлюванням Конфуція, який сказав: «з сімдесяти років я йду за бажаннями серця, зберігаючи міру» [80, с. 23], тобто лише у сімдесят років Конфуцій став двічінародженим. Все це зайвий раз служить підтвердженням того, що на філософування Г. Сковороди дуже вплинула гностична традиція.

Тезам Г. Сковороди – «істинною людиною є *серце в людині*» [156, с. 169] й «істинна людина та Бог є те саме» [156, с. 168] можна протиставити антитезу Г. Гегеля: «серце, це значить суб'єктивна людина *як ця*» [41, с. 158]. Під виразом «людина *як ця*» тут, звичайно, мається на увазі окремий, одиничний суб'єкт, а не суб'єкт абсолютний. А саме абсолютним суб'єктом, чи Богом, є людське серце у Г. Сковороди.

Антитеза Г. Гегеля несподіваним чином проливає світло на філософсько-теософську містику Г. Сковороди. Виявляється, що у процесі теофікації (воскресіння, духовного народження) «старє серце», за Г. Сковородою, чи «суб'єктивна людина», у термінах

Г. Гегеля, перетворюється у «нове серце», «істинну людину», тобто відбувається ототожнення одиничного і загального.

Отже, метафізика істинної людини Г. Сковороди, з одного боку, закорінена у менталітеті бароко, а з іншого боку – у юдейсько-християнській традиції, оскільки ґрунтується на алегоричному методі тлумачення символічних світів Біблії і людини. Звідси його філософсько-теософська система, яку можна схематично подати таким чином: світ символів (Біблія) – символічна тварина (людина) – світ символів (Біблія).

## **2.2. Філософський кордоцентризм – феномен культури й філософії українського романтизму**

До культури бароко тягнулася, складаючись і розвиваючись, культура романтизму. Вона дала високу оцінку поезії бароко і заново відкрила кількох забутих поетів та драматургів доби бароко. Можливо, найвизначнішими з таких відкриттів були відкриття філософської лірики В. Шекспіра та філософського роману М. Сервантеса, створених ними образів трагічних філософів Гамлета і Дон Кіхота. Сам термін «романтизм» і похідні від нього терміни «романтика», «романський» утворилися від поняття «романс», яке у середні віки вживалося для позначення ліричної героїчної пісні, а дещо зміненим словом «роман» називали будь-який літературний твір, написаний не латинською мовою, а котроюсь із романських мов, наприклад, італійською, французькою, іспанською або португальською.

Романтизм – це стилістичний напрям, художній світогляд, який відображає ціннісний конфлікт між необхідністю, що панує у світі, та несумісним із нею ідеалом абсолютної свободи особистості. Приблизно з середини XVIII ст. термін «романтизм» став прикладатися до всього незвичного, фантастичного, таємничого, незрозумілого. А на межі XVIII і XIX ст. романтизм остаточно сформувався як філософська і художня течія європейської та північноамериканської духовної культури. Романтизм постав як реакція на обмеженість класицизму, протиставляючи культу пізнання, бездушній розсудливості просвітництва культ почуттів і творчого екстазу, а філософській теорії – авторський міф. Романтичний світогляд тому – фундаментальна протилежність світогляду епохи класицизму.

Просвітники були переконані, що гармонія і порядок у світі можуть бути зрозумілі за аналогією із годинниковим механізмом: як чітка робота годинника – це дещо надане механізму годинникарем, точно так само і впорядкованість світу в цілому мислилась як дещо надане світу Богом.

Якщо світ – це годинниковий механізм або, інакше кажучи, машина, тоді людина як частина світу є машиною, автоматом.

Для романтиків, на відміну від просвітників, світ не є годинниковим механізмом, що складається з окремих частин, а є живим організмом, частини якого зумовлені та скеровані цілим. У такому світі багато таємничих, захованих, невідомих сфер та сил. Романтизм мав навіть певну назву для цих сил або сфер в їх сукупності – нічна сторона світу.

Людина – не просто машина, як вважали найрадикальніші представники просвітництва, а навпаки, дуже складна істота. Вона, з одного боку, залежала від тілесної сфери, а з іншого – здатна підноситися до надлюдського. Людина так само сповнена таємничих сил, як і весь світ, це таємниче з точки зору розуму є несвідоме, всілякі відхилення від нормального, розумного ходу психічного життя: божевілля, сон, екстаз, натхнення, передчуття тощо – всі такі переживання відкривають людині вихід зі сфери звичайного її буття до інших сфер, почасти вищих, і мають тому глибоке значення. Високу оцінку, зокрема, отримала у світі романтизму любов, що відкривала в людині безмежне, перспективи у інший світ, до сфери переживань, які виводять її за межі повсякденної реальності.

Саме любов стала для романтиків тією цінністю, яку вони, не вагаючись, поставили поруч із свободою. Свобода і любов вступили у трагічне протиріччя одна з одною і водночас з оточуючою буденністю. Пережити це подвійне протиріччя можна тільки іронізуючи. Так народжується знаменита романтична іронія – гірка усмішка над повсякденним життям і стражданням людини, усмішка, що межує зі співчуттям. Суттєвим для романтиків є звернення до проблеми генія, який трактувався як міфотворець і уособлення духу народу. Водночас особистість генія самоцінна і її не можна звести до життя чогось всезагального – народу, нації і навіть Божества. Вища цінність романтиків – творча свобода особистості, що вивищується над теоретичним пізнанням і повсякденно-практичною діяльністю.

Якщо просвітники виходили з пріоритету логічної ідеї над образом, то у романтиків образ домінує над ідеєю. В романтизмі на перший план виходить не аналіз дійсності, а аксіологічна оцінка. Для романтиків можливе постійно попереду дійсного. Вони кожне явище запитують на предмет того, чим воно може бути, яким воно піддається трансформаціям, не рахуючись з тим, що воно таке є і чим воно було до сьогодні.

Романтизм розвивався майже в усіх країнах Європи та Північної Америки. Однак філософія романтизму у найбільш завершеній формі з'явилася в Німеччині. Серед німецьких романтиків найбільшу популярність мали Л. Тік, Новаліс (Ф. Гарденберг), до яких приєдналися Ф. Шеллінг і Ф. Шлейєрмахер. Всесвітньо відомим практиком романтизму став Е. Гофман.

Яскравим представником української філософії доби романтизму був П. Юркевич. Він продовжував розбудову релігійно-філософської антропології, яку розпочав Г. Сковорода. Проте вони у своїх філософських побудовах використовували різні методологічні підходи. Якщо Г. Сковорода витлумачував біблійне серце через людину як символічну тварину, її самопізнання, то П. Юркевич робив те ж саме через науку про людину (експериментальну фізіологію і психологію свідомості), на підставі даних наукового пізнання. Тому у випадку із Г. Сковородою можна говорити про суб'єктивну релігійно-філософську антропологію, а у випадку із П. Юркевичем – про об'єктивну релігійно-філософську антропологію.

Як відомо, російська й українська культури епохи романтизму запропонували дві концепції побудови філософської антропології. Біля витоків кожної з них стояли відомі мислителі. Автором першої концепції був М. Чернишевський, а другої – П. Юркевич.

Концепція М. Чернишевського базувалася на антропологічному матеріалізмі Л. Фойєрбаха. Згідно із поглядами Л. Фойєрбаха, у світі починається нова епоха – постхристиянська. Християнська релігія вимирає, її місце в культурі романтизму звільняється, і зайняти це місце повинна філософська антропологія. На думку Л. Фойєрбаха, філософська антропологія повинна бути синтезом релігії і філософії, тобто вона повинна враховувати їхні переваги, зберігати краще з них обох.

Дещо інакше дивився на проект нової науки про людину М. Чернишевський. Він вважав, що філософська антропологія

повинна бути синтезом механістичного матеріалізму та експериментального природознавства. «Антропологія – це така наука, – писав М. Чернишевський, – котра, про яку би частину життєвого людського процесу не говорила, завжди пам'ятає, що весь цей процес і кожна частина його відбувається в людському організмі, що цей організм служить матеріалом, який виробляє розглядувані його феномени, що якості феноменів обумовлюються властивостями матеріалу, а закони, за якими виникають феномени, є тільки особливі часткові випадки дії законів природи» [185, с. 253].

Давши власне визначення філософської антропології як науки, він, разом з тим, описав і антропологічний принцип у філософії. «Принцип цей, – зазначив мислитель, – полягає в тому, що на людину потрібно дивитися як на одну істоту, яка має тільки одну натуру, щоб не розрізати людське життя на різні половини» [185, с. 251].

Передумовою розуміння природи людини згідно із цим антропологічним принципом є відкидання метафізичного дуалізму. «Ніякого дуалізму в людині не видно, а філософія додає, що якби людина мала, крім реальної своєї натури, іншу натуру, то ця інша натура неодмінно виявилась би в чому-небудь, а оскільки вона не виявляється ні в чому [...], то іншої натури в ній немає», – вважав М. Чернишевський [185, с. 185].

Ідею єдності людського організму він обґрунтовував і онтологічно – людський організм є згустком природних сил і елементів, притаманних світобудові в цілому, і гносеологічно – людський організм пізнається таким самим способом, як й інші реалії цієї світобудови. Відповідно і психіка як один із життєвих процесів цього організму не є самостійною сутністю і не вимагає, щоб бути пізнаною, інших засобів, ніж ті, якими наука здобуває істину про інші речі.

Антропологічний принцип, на думку М. Чернишевського, застосовували, хоча ще й не вживаючи цього терміна для характеристики своїх поглядів на людину, Аристотель і Б. Спіноза [185, с. 253].

Опонентом М. Чернишевського виступав П. Юркевич. Головним його аргументом було біблійне вчення про подвійну людину, тобто про зовнішню людину і заховану людину серця, звідки він позичив ідею про два досвіди – зовнішній і внутрішній. «Хоч би скільки ми розводилися про єдність людського організму, – писав

П. Юркевич, – завжди ми пізнаватимемо людську істоту подвійно: зовнішніми почуттями – тіло та його органи, й внутрішнім почуттям – душевні явища. В першому випадку ми будемо мати фізіологічне пізнання про людське тіло, а у другому – психологічне пізнання про людський дух» [203, с. 128].

П. Юркевич, розбудовуючи об'єктивну релігійно-філософську антропологію, намагався примирити модерні науки – експериментальну фізіологію і психологію свідомості з біблійним вченням про заховану людину серця.

Біблійне вчення про заховану людину серця, інакше кажучи, про глибоке серце викладене у Старому і Новому Заповітах. Важливим для розуміння джерельної основи українського кордоцентризму є те, що Г. Сковорода віддавав перевагу Старому Заповітові, а П. Юркевич – Новому.

У старозаповітних і євангельських текстах слово «серце» зустрічається на кожному кроці. Лише в Старому Заповіті, котрий займає 4/5 усього тексту Біблії, воно згадується 851 раз. Біблія, біблійна антропологія трактує серце як духовне серце, як символ з духовним навантаженням. Вона розглядає його з різних точок зору, в різних аспектах, перспективах:

1) як розум (Єр. 5, 21, Ів. 12, 40, Рим 1, 21), 2) душу (Пс. 84, 3, Євр. 13, 9) та її функції – мислення (Мт. 9, 4, Лк. 1, 51), волю (Дії 11, 23, 1 Кор. 7, 37), почуття (Іс. 65, 24, Пс. 38, 4, Прип. 25, 20), 3) основу і сутність душі, відкрити тільки Богові (Пс. 44, 22), 4) місце зустрічі Бога і людини (Пс. 42, 8, Єр. 29, 13), 5) Царство Боже (Лк. 17, 21), 6) центр у всіх смислах (Йона 2, 4, Мт. 12, 40), 7) джерело добра і зла (Мк. 7, 21, Лк. 6, 45), 8) моральний закон (Єр. 31, 33), 9) совість (Рим. 2, 15), 10) віру (Рим. 10, 10), 11) внутрішню людину (Рим. 7, 22-23, 2 Кор. 4, 16), 12) заховану людину серця (1 Петр. 3, 4).

Якщо Г. Сковорода в своїх інтерпретаціях автентичних біблійних текстів вів мову лише про духовне серце, то П. Юркевич говорив не тільки про духовне, але й про фізичне серце. Причому він наголошував, що біблійне серце – це і фізичне, і духовне серце. П. Юркевич стверджував, що «святих автори визнають осереддям усього тілесного й органом усього духовного життя людини те саме тілесне серце, якого биття ми відчуваємо у наших грудях» [203, с. 78].

Але, насправді, це зовсім не так. Біблійне серце є духовне серце і ніщо інше. Воно є метафорою духовного життя людини.



Задля справедливості потрібно відзначити, що подібні інтерпретації зустрічалися у святоотцівській літературі до і після П. Юркевича, зокрема у популярному творі невідомого автора дев'ятнадцятого століття «Відверті розповіді прочанина духовному наставнику своєму», але назвати їх коректними було би неправильно. Можна припустити, що П. Юркевич висунув тезу про біблійне серце як фізичне серце, тому що шукав основу для порівняння біблійних і наукових поглядів на людину і, разом з тим, основу для їх примирення, узгодження між собою.

У сучасній П. Юркевичу експериментальній фізіології, яка вивчала функції мозку і нервову систему, панував рефлексорний підхід. При такому підході передбачався вплив зовнішнього світу (у вигляді стимулу) на орган чуттів, внаслідок чого відбувалося збудження нервового імпульсу, який пересувався до відповідної точки мозку або центральної нервової системи. Там, у відповідь на імпульс, виникав новий імпульс, котрий передавався через рухові нерви і викликав певну реакцію організму. Дослідження рефлексорної поведінки започаткував М. Холл. В цьому напрямку працювали П. Брока, І. Сеченов та його учні М. Введенський і О. Ухтомський.

П. Юркевич, посилаючись на досягнення експериментальної фізіології, зазначав, що вони повністю узгоджуються з біблійними уявленнями. Він погоджувався з припущенням вчених-фізіологів, що рухи головного мозку є лише умовою народження в душі відчуттів та уявлень про світ [203, с. 84-85].

Але, на думку П. Юркевича, мозок належить до просторових предметів, у душі ж – непросторова сутність. І немає ніякої підстави вважати, що душа перебуває в головному мозку, адже душа, не маючи просторових визначень, не може приймати поштовхи від просторових рухів головного мозку. Душа, вважав він, дістає враження не від цих рухів, а від доцільної її діяльності, яка не потребує просторових взаємодій членів, котрі впливають один на одного [203, с. 85-86]. Ось чому, вважав П. Юркевич, факти експериментальної фізіології не суперечать біблійному вченню про серце як про справжнє джерело душевного життя.

П. Юркевич узгоджував не тільки рефлексорні концепції експериментальної фізіології з біблійним вченням про заховану людину серця. Він також спробував примирити теорії порогу фізіології чуттів і психології свідомості з Біблією. Вперше експериментальне

підтвердження теорія порогу, згідно з якою існує момент початку виникнення фізіологічної і психологічної реакції, отримала в досліджах Е. Вебера. Він, досліджуючи фізіологію чуттів, відкрив так званий двоточковий поріг – певний момент, в якому можуть бути розпізнані два незалежні джерела подразнення.

Пізніше Й. Гербарт пристосував теорію порогу до вивчення свідомості, припустивши, що існує певна точка переходу від несвідомого до свідомого. Обґрунтовуючи свою концепцію порогу свідомості, він посилався не лише на концепцію порогу чутливості Е. Вебера, але й на теорію несвідомого мислення Г. Ляйбніца. Ця теорія розроблена в контексті плюралістичної версії вчення про субстанцію, названої Г. Ляйбніцом монадологією. Монади, на його думку, являють собою одиничні елементи реальності, відмінні від фізичних атомів. Монади складаються не з матерії у звичайному розумінні слова. Кожна монада являє собою непротяжну психічну сутність. Хоч вони і мають психічну природу, проте їм притаманні і деякі властивості фізичної матерії. Коли достатня кількість монад з'єднується разом, вони утворюють протяжні об'єкти.

Монади можна уподібнити актам сприйняття. З погляду Г. Ляйбніца, активність монад, яка повністю відбувається у сфері ідеального, психічних актів, має різний ступінь свідомості: від майже повністю несвідомого до ясної і чіткої свідомості. Нижчі рівні свідомості називаються малими перцепціями, їх свідома реалізація отримала назву аперцепції. Й. Гербарт, виходячи з ляйбніцевської монадології, зазначав, що ідеї, які знаходяться нижче певного порогу, несвідомі. Коли ідея піднімається до рівня свідомості, вона усвідомлюється.

Але Й. Гербарт пішов далі. Для того, щоб та чи інша ідея могла піднятися до рівня свідомості, вона повинна бути співмірною з тими ідеями, які вже є у сфері свідомості. Несумісні ідеї не можуть перебувати у свідомості одночасно. Ідеї, що суперечать вже наявним у свідомості, витісняються.

Витіснені ідеї знаходяться нижче порогу свідомості. Вони багато в чому подібні до малих перцепцій Г. Ляйбніца. Згідно з поглядами Й. Гербарта, різні ідеї конкурують між собою за можливість свідомої реалізації. Він навіть запропонував математичні формули, які давали змогу вираховувати механіку руху ідей на шляху до сфери свідомості.

Якщо Й. Гербарт вів мову про поріг свідомості, який відділяє свідомість від несвідомого, то П. Юркевич, погоджуючись із ним й одночасно посилаючись на біблійну і святоотцівську традицію, говорив про межу розуму, яка розділяє розум і серце.

Межею між розумом і серцем, за П. Юркевичем, є індивідуальність людини. Де, власне, завершується загальність розуму, там починається індивідуальність серця. «У серці людини, – писав він, – міститься джерело для таких явищ, які виявляють себе в особливостях, що не випливають із жодного загального поняття або закону» [203, с. 100].

Випереджаючи класичний психоаналіз З. Фрейда, П. Юркевич стверджував, що «у самій душі є щось задушевне, є така доглибна істотність, яка ніколи не вичерпується явищами мислення» [203, с. 83]. У людській душі, продовжував він, є «щось первинне й просте, є захована людина серця, є глибиновість серця, якого майбутні рухи не можуть бути обчислені згідно з загальними і необхідними умовами й законами душевного життя» [203, с. 97].

А далі, узагальнюючи, П. Юркевич дійшов висновку, що у «глибиновості» серця, «непрístupної аналізу завжди лишається джерело нового життя, нових порухів і прагнень, які сягають поза межі кінцевих форм душі і роблять її придатною для вічності» [203, с. 99]. З погляду мислителя, розум є «вершина, а не коріння духовного життя людини» [203, с. 95]. Він висловив також думку, що розум є «урядувальна або володарююча частина душі», але не є «сила породжувальна» [203, с. 111].

Образ розуму як вершини, а серця як породжувальної сили П. Юркевича схожий на образ психіки як айсберга З. Фрейда, який він, щоправда, запозичив у Г.Фехнера. Згідно з ранніми уявленнями З. Фрейда, психічне життя людини складається з двох частин – свідомої і несвідомої. Свідомою частиною – як верхівка айсберга – невелика і взагалі не має суттєвого значення. Вона виражає лише поверхові аспекти особистості загалом. Несвідомою ж частиною, великою і могутньою, як підводна частина айсберга, містить у собі інстинкти і рушійні сили, які відіграють вирішальну роль у поведінці людини.

Пізніше З. Фрейд, створивши гідравлічно-енергетичну модель психічного апарату, став говорити про співвідношення трьох компонентів у психічній структурі особистості – «Воно» (Несвідомого), «Я» (Свідомості) і «Над-Я» (Цензора).

«Воно» (Несвідоме) – джерело психічної енергії, аспект особистості, який включає в себе переважно інстинкти. «Я» (Свідомість) – посередник між «Воно» та зовнішнім світом. Це структурний компонент особистості, який відповідає за спрямування і контролювання інстинктів. «Над-Я» (Цензор) – моральний аспект особистості, що відповідає за засвоєння батьківських і суспільних цінностей і стандартів. «Над-Я» перебуває між «Воно» та «Я».

Якщо ранні уявлення З. Фрейда подібні на погляди П. Юркевича, то між пізнім З. Фрейдом і П. Юркевичем існують суттєві розбіжності. С. Вільчинська, порівнюючи зміст категорій «серце» і «Воно», дійшла висновку, що, згідно із З. Фрейдом, несвідоме є нижча сфера у структурі відношень психічного життя людини, а, згідно з П. Юркевичем, сфера серця посідає вищі щаблі у цій структурі, тобто метафізичне поняття «серце» і психоаналітичне поняття «Воно» не тотожні між собою [31, с. 78]. Це пояснюється тим, що у П. Юркевича серце не є лише сферою несвідомого. Воно також і сфера свідомого, сфера почувань, пристрастей, піднесених моральних переживань, навіть певних актів пізнання [31, с. 79].

Слід зазначити, що З. Фрейд був послідовником Г. Фехнера і в розумінні психіки як гомеостатичної системи. На його думку, «Я» в структурі відношень психічного життя особистості намагається досягти рівноваги між «Воно» і «Над-Я», хоча йому це постійно не вдається. Подібні думки зустрічаємо й у П. Юркевича, який наполягав на зрівноваженні серця (емоцій) та голови (розуму), як найважливіших сил розвитку людського духу. Він, зокрема, писав про те, що повільний рух розуму, його неквапну ходу вирізняють ясність, чіткість, правильність та розрахованість, яких так бракує занадто енергійним рухам серця, бо їм притаманні безпосередні об'явлення істини, що виникають зненацька [203, с. 92-93].

Така характеристика психічної діяльності, що її подав П. Юркевич, майже повністю збігається з описом душевного життя, який зустрічаємо у Б. Паскаля. «Розум, – писав Б. Паскаль, – працює повільно, керуючись багатьма міркуваннями і принципами, які повинні завжди матися на увазі, оскільки розум щогодини втомлюється і помиляється, якщо немає наяву всіх цих принципів. Почуття працює по-іншому, воно працює швидко і завжди готове до дії» [134, с. 130].

На балансі (зрівноваженні) ролі серця і голови у духовному житті людини П. Юркевич наполягав ще й з огляду на те, що серце людини може відкривати, розуміти, схоплювати негайно й блискавично – у тільки йому притаманний спосіб – такі душевні стани, які через свою ніжність, виняткову духовність і живучість недоступні віддаленому абстрактно-логічному пізнанню розуму. Тому розум, вважав він, має зміст лише тоді, коли укорінений у серці. За координацію між цими центрами несе відповідальність, на думку П. Юркевича, кожна особистість, від цього залежить її індивідуальність та моральна вартість, особиста свобода у широкому значенні цього слова [31, с. 79-80].

Випереджаючи не тільки класичний психоаналіз З. Фрейда, але й аналітичну психологію К. Юнга, П. Юркевич говорив, що «розум має значення світла, яке освітлює не ним покладене, але Богом створене життя людського духу з його, Богом даними законами», а душа «освітлюване ним єство з найрізноманітнішими духовними здібностями, для яких закони покладені творчою волею Бога» [203, с. 95].

Варто відзначити, що П. Юркевич стояв біля витоків вітчизняної психології як науки. Християнський мислитель досить точно сформулював предмет емпіричної психології, яка має «вивчати феноменальні закони й форми душевного життя [...] пізнати душевні явища в їх фактичній необхідності, тобто в їх взаємному сплетінні та сполученні, виходячи з їх утворення та виходу одного з іншого під впливом пізнаних у досліді причин та умов». Однак «цілком відсторонитись від метафізичних припущень щодо сутності світу, як відсторонилося природознавство», істинна психологія, вважав П. Юркевич, не зможе [203, с. 119]. Він у цьому, звичайно, не помилявся.

Релігійно-філософська антропологія П. Юркевича, перебуваючи в опозиції до антропологічного матеріалізму М. Чернишевського, значною мірою споріднена з теологічною антропологією С. К'єркегора. Якщо релігійно-філософська антропологія П. Юркевича ґрунтувалася на двох головних силах людського духу: голові (розумі) та серці (емоціях), які є зрівноваженими, то теологічна антропологія С. К'єркегора – це безмежний ірраціоналізм. «Лицар суб'єктивності» занурений у себе, себе поглинає собою, своїм хвилюванням. Його невтомно вабить у безодню внутрішнього світу.

Це одна-єдина дійсність, відношення свого «Я» до свого «Я». Про себе не можна говорити, думати так, як про іншу, «третю особу».

Не будучи об'єктом існування, «Я» не є об'єктом пізнання. «Людина, – пояснював С. К'єркегор, – це синтез душевного і тілесного. Проте такий синтез неможливий, якщо ці два начала не з'єднуються у чомусь третьому. Це третє – є дух» [79, с. 145]. Дух не є мислення, розум, об'єктивність, а є існування – суб'єктивність, яка не підлягає рефлексії.

Релігійно-філософська антропологія П. Юркевича робить розум і серце аксіологічно рівноцінними. Без розуму серце сліпе, позбавлене керівництва, але без серця й розум безсилий. У С. К'єркегора, навпаки, знання і серце аксіологічно нерівноцінні, оскільки, на його думку, лише тоді, коли знання набувають форми чистого переконання, тобто, як сказав би П. Юркевич, стають «надбанням серця», людина вперше пізнає. Тільки та істина, яка людину просвітлює, збагачується її почуттями, і є істинною для людини [32, с. 181-184].

Якщо П. Юркевич бачив межу розуму в індивідуальності людини, то С. К'єркегор бачив її в абсурдності людського існування. Коли розум приходять до абсурду, коли він втрачає сенс, тоді людина починає вірити в Бога, «вірити силою абсурду». Отже, індивідуальність серця, за П. Юркевичем, обмежує розум у внутрішньому світі людини, а абсурдність існування, за С. К'єркегором, обмежує людський розум у зовнішньому світі – природі і соціумі. Перебуваючи у полі смислу, розум може лише приписувати речам значення істинності або хибності. На більше він не здатний. Тільки людина, укорінена в серці і насажена вірою, може пробитися через абсурд до Бога і, таким чином, розширити межі свого розуму, зігріти розум божественним теплом. Як бачимо, релігійно-філософська антропологія П. Юркевича є попередницею психоаналітичної парадигми людського буття та релігійного екзистенціалізму і персоналізму.

### **2.3. Український філософсько-антропологічний кордоцентризм та його рецепція російською культурою й філософією «срібного віку»**

Філософсько-теософський кордоцентризм Г.Сковороди і філософський кордоцентризм П. Юркевича жодним чином не вплинули на розвиток російської культури і філософії XVIII – XIX ст. «Для

розвитку російської філософії, – писав О. Введенський, – Скворода пройшов безслідно, він не надрукував жодного зі своїх творів, тож його вплив мав суто місцевий характер і взагалі ніскільки не порушував панування філософії енциклопедистів» [29, с. 31].

Аналогічної думки дотримувався Е. Радлов. Він зазначав: «Великого впливу Скворода на розвиток філософії не мав, він залишив після себе лише гурток прихильників, але не створив школи» [29, с. 104]. Таке ж саме значення, на думку Е. Радлова, мала і творчість П. Юркевича. «В російському інтелектуальному житті, – писав він, – Юркевич залишився непоміченим, в той час як Чернишевський мав надзвичайно великий вплив і значення аж до теперішнього часу» [29, с. 112].

Проте фундатори української філософської містики Г. Скворода і П. Юркевич були провісниками релігійно-філософського ренесансу в Росії, стояли біля витоків російської класичної філософії «срібного віку».

«Срібний вік» російської класичної філософії – це період розвитку філософської культури Росії перших двох десятиліть ХХ ст. У цей період інтелігенція Росії, відкидаючи матеріалізм і атеїзм, звернулася до релігії і містики, що і визначило глибинний настрій філософії «срібного віку».

Ідеологами релігійно-філософського ренесансу в Росії були Ф. Достоєвський і В. Соловйов. Всі видатні мислителі цього періоду – М. Бердяєв, С. Булгаков, Д. Мережковський, В. Розанов, В. Іванов, М. Лосський, С. Франк – пройшли через захоплення Ф. Достоєвським або В. Соловйовим, або тим і іншим одночасно.

У російській класичній філософії «срібного віку» необхідно розрізняти дві формації мислителів. До першої формації входили мислителі, які вийшли з літератури і літературної критики. Це переважно предтечі і діячі російського символізму. Релігійний інтерес прокинувся в них крізь призму естетики. До них належать передусім Д. Мережковський, З. Гіппіус, В. Розанов, А. Бєлий. В їхніх філософських писаннях було багато інтуїції, профетизму, безвідповідальних домагань. До другої формації належали професійні філософи, які пройшли через захоплення марксизмом, а потім відмовилися від нього. До цих мислителів належать П. Струве, С. Булгаков, М. Бердяєв, частково С. Франк. В їх діяльності більше філософської культури, витриманості, тверезості.

У період «срібного віку» встановлюються контакти і налагоджується діалог церковних, здебільшого православних, і світських мислителів. Вони разом обговорюють проблеми людини, її можливостей і місця у світі. Так, наприклад, у 1901 р. в Петербурзі засноване «Релігійно-філософське товариство», в якому брали участь як церковники, так і миряни. Також і в Москві відбувалися подібні засідання, на яких обговорювалися ті самі проблеми.

Можна цілком переконливо сказати, що російська філософська думка «срібного віку» – це релігійно-філософська думка. Спектр її надзвичайно широкий: з одного боку, це такі православні мислителі-теологи, як П. Флоренський і С. Булгаков, з іншого боку – вільний релігійний філософ М. Бердяєв. Ще одну грань російської філософії «срібного віку» виявляв трагічно-скандальний релігійний вільнодумець В. Розанов.

Говорячи про релігійний характер філософської думки «срібного віку», не варто забувати про те, що на неї величезний вплив мали не тільки Ф. Достоевський і В. Соловйов, а й Ф. Ніцше та К. Маркс, особливо на початку цього періоду. Початок «срібного віку» був «гріховним».

Класики російського релігійно-філософського ренесансу – П. Флоренський, Б. Вишеславцев, С. Франк, а також І. Ільїн – у своїх філософських дослідженнях звернулися до антропологічних розвідок П. Юркевича і продовжили розробку теми серця у релігійно-філософській антропології.

У російській класичній філософії «срібного віку» проблему серця вперше підняв П. Флоренський, посилаючись при цьому на П. Юркевича і частково цитуючи його. Проводячи на матеріалі біблійних текстів лінгвістичний аналіз слова «серце» та словосполучень, котрі включають у себе це слово, П. Флоренський застосовував операції та процедури олександрійської герменевтики, на засадах якої заснував свій філософсько-теософський кордоцентризм Г. Сковорода. «Згідно з цією герменевтикою, – зазначав П. Флоренський, – кожне місце і слово Писання має значення, поперше, чуттєво-буквальне, по-друге, абстрактно-моральне, і, по-третє, ідеально-містичне, або таємниче» [178, с. 232]. Перше значення, на його думку, пов'язане з чуттєвістю й тілом, друге – з розсудком й душею, а третє – з розумом й духом. Як бачимо, не тільки Г. Сковорода, а й П. Флоренський ототожнював Біблію з



людиною. Таким чином він продовжив, правда, побічно, сковородинську бароково-кордоцентричну традицію. Що ж стосується філософського кордоцентризму П. Юркевича, то його П. Флоренський розвинув прямо й безпосередньо. Оцінюючи, хоча й дещо категорично, вклад даних мислителів у розробку теми серця, їх послідовник Б. Вишеславцев підкреслював, що у них «ми знаходимо, однак, тільки постановку питання і зібрання цитат» [34, с. 63]. Сам Б. Вишеславцев, як, власне, і П. Юркевич, намагався подолати обмежені уявлення психології свідомості В. Вундта про психіку як про досвід свідомості. Причому, якщо П. Юркевич у своїх прагненнях випереджав З. Фройда і К. Юнга, то Б. Вишеславцев лише йшов за К. Юнгом.

У метафізиці глибокого серця Б. Вишеславцева серце людини виступає як «захований центр особистості» [34, с. 63]. Тому він, визначаючи зміст поняття «серце», ототожнював його з юнґіанським терміном «самість». Б. Вишеславцев стверджував, що «розум і свідомість не є вище в людині: ірраціональна і надсвідома самість є вище». А далі наголошував: «символ серця» вказує на цю таємничу глибину», і завершував свою думку такими словами: «самість є захованого захованого серця людина» [35, с. 285], тобто самість є серцем.

Слід зазначити, що в аналітичній психології К. Юнга самість виступає як регулюючий центр особистості, закорінений не в особистому, а в колективному несвідомому [201, с. 153]. Вона є центральним архетипом колективного несвідомого, архетипом цілісності. В релігійній свідомості цей архетип переживався як Бог. К. Юнг стверджував, що «самість є образ Бога», що «самість неможливо відрізнити від нього» [201, с. 173].

Теза Б. Вишеславцева – серце є самість – викликала гостру критику з різних боків. В. Зеньківський з цього приводу критично зауважував: «Б. Вишеславцев ототожнює поняття серця і поняття самості, а це явно розходиться зі словами Спасителя» [71, с. 142]. О. Мень, розвиваючи думку В. Зеньківського, зазначав, що Спаситель говорив про «вищу свободу від «самості», про серце, відкрите другому серцю і Вічності, про звільнення від важкого тягара егоцентризму» [115, с. 51]. Микола і Олена Реріхи також не погоджувались із тезою Б. Вишеславцева. Вважаючи, що «серце є зосередження, але менш за все егоцентричність», вони категорично заявляли: «не самість живе в серці, а людяність» [67, с. 230].

Слід зазначити, що суттєвою помилкою всіх критиків Б. Вишеславцева є те, що вони ототожнювали поняття «самість» і «его», «еґоцентричність». Насправді ці поняття в аналітичній психології К. Юнга не є тотожними. Як стверджував К. Юнг, «я», «его», а відповідно і «еґоцентричність» підпорядковані «самості», відносяться до неї як частина до цілого [201, с. 164].

Окрім Б. Вишеславцева, феномен серця в річищі психології несвідомого, але не в термінах аналітичної психології К. Юнга, а в термінах класичного психоаналізу З. Фроїда розглядали Д. Чижевський і Р. Лаут. Д. Чижевський, осмислюючи значення слова «серце» у творах Г. Сковороди, дійшов висновку, що «серце» є «позасвідоме». Визначаючи «серце» як «позасвідоме», він не ототожнював поняття «позасвідоме» і поняття «несвідоме», метафізичне поняття «серце» і фроїдівське поняття «Воно». «Воно», як стверджував З. Фройд, «не визнає ніяких вартостей, не знає добра і зла, не має моралі» [182, с. 542], а «серце», як вважав Д. Чижевський, навпаки, є осередком вартостей, джерелом добра і зла. При цьому Д. Чижевський посилався на Г. Сковороду, який, на його думку, малював це «позасвідоме» не нижчим порівняно зі «свідомим», а вищим і глибшим, не джерелом порушень і збочень у нормальному психічному житті, а осередком усього доброго і світлого, не темною і сліпою силою, а силою провидчою і пророчою [188, с. 55].

У свідомості Д. Чижевського фроїдівське поняття «Воно» асоціювалося з «темним підвалом», «кошиком для сміття», тобто з усім темним, брудним і низьким, натомість метафізичне поняття «серце» – з усім світлим, чистим і високим. Власне тому, стверджуючи, що «серце» є «позасвідоме», він уточнював: радше «надсвідоме», ніж «підсвідоме» [188, с. 54]. Слід зазначити, що слово «підсвідоме» в Д. Чижевського є синонімом слова «несвідоме».

Так само Р. Лаут, досліджуючи філософію Ф. Достоєвського, аналізував значення слова «серце» в термінах фроїдівського психоаналізу. Він відзначав, що у філософії Ф. Достоєвського поняття «серце» охоплює «як сферу несвідомого, так і сферу почуттів». Однак, зазначав дослідник, застосовуючи поняття «серце» у своїх метафізичних міркуваннях, Ф. Достоєвський «має на увазі переважно несвідоме» [100, с. 50], тобто, образно кажучи, «підпілля свідомості», а не сферу почуттів. Тому далі при розгляді

філософії Ф. Достоєвського, наголошував Р. Лаут, «ми будемо використовувати слово «серце» як синонім несвідомого, або фрейдівського поняття «Воно» [100, с. 51].

Отже, в рамках фрейдівського психоаналізу поняття «серце» визначається по-різному: як «надсвідоме» і як «несвідоме». В цілому ж у річищі психології несвідомого поняття «серце» має значення «самості», «несвідомого» і «надсвідомого».

Б. Вишеславцев не тільки створив філософську теорію серця-самості. Він, розвиваючи ідеї Б. Паскаля і М. Шеллера, обґрунтував концепцію емоційного інтуїтивізму. Згідно з Б. Вишеславцевим, Б. Паскаль, стверджуючи, що «серце має свою основу, якої розум не знає» [134, с. 117], першим висловив думку, що «ціннісні судження є судженнями нашого почуття, а не судженнями математичного розсудку. Цінності не вбачаються теоретичним розумом, але вони відчуваються» [34, с. 293].

Подібну ідею висловив і М. Шеллер. Він відзначав, що для відчуття цінностей «існує інтуїтивна «очевидність віддання переваги», яка не може бути замінена ніякою логічною дедукцією» [194, с. 56].

Виходячи з цього Б. Вишеславцев стверджував, що почуття, емоційна інтуїція є засобом пізнання цінностей. Якщо в нижчих емоціях – у гніві, злості, ненависті – розкриваються негативні цінності, то вищі цінності, або святості розкриваються в духовних емоціях.

Теорію Б. Вишеславцева продовжував розвивати інший класик російського релігійно-філософського ренесансу – С. Франк. Якщо Б. Вишеславцев вважав, що «серце є точка дотику з Божеством» [34, с. 71], то С. Франк стверджував, що «людина за своєю природою належить до двох світів – до Бога і до світу, її серце є точка перехрещення двох цих сил» [179, с. 208].

Серце для С. Франка є місцем дотику двох світів – емпіричного і вищого, або глибшого світу, світу Святині. Він його називав «єдиним досвідно доступним отвором, через який благодатні сили іншого світу можуть вливатися у світ емпіричний і діяти в ньому» [179, с. 431]. Правда, визнавав С. Франк, вступаючи в світ, емпіричні й діючі в ньому вищі, «Благодатні сили» підпорядковуються основоположним умовам буття цього світу, «вони приречені не тільки активно діяти, але й терпіти, їм призначені не тільки перемогти, а й поразки» [179, с. 432].

Варто зазначити, що уявлення С. Франка про природу людини схожі на погляди М. Шелера. Щодо природної сутності людини М. Шелер зазначав таке: «Людина є місце зустрічі. У ній логос, за яким влаштовано світ, стає актом, в якому беремо співучасть. Таким чином, згідно з нашою візією, становлення Бога і становлення людини від початку взаємно передбачають одне одного» [147, с. 94].

Концепція серця С. Франка викликає асоціацію зі знаком хреста. Вертикальна перекладаина цього хреста, на думку М. Бубера, є скінчений простір від небес до пекла, і проходить вона через людське серце, поперечна ж перекладаина являє собою скінчений час від створення світу до останнього його дня, причому центр цього часу – смерть Христова, всепокриваюча і всеокупна, – припадає на саме осереддя простору – серце бідного грішника [26, с. 167].

Зміст, що його вкладає С. Франк у поняття серця, дуже схожий на зміст, який вкладають у це поняття Микола та Олена Реріхи. Якщо у С. Франка серце є «отвір», який виникає в точці дотику двох світів, то у Миколи та Олени Реріхів серце є «мостом» між світами, «посередником зі світами вищими» [67, с. 251].

Паралельно з концепцією серця С. Франк розбудував концепцію сердечного знання. Згідно з його класифікацією, існують два типи знань: «Знання як особистий досвід і знання, набуте із вчення, – знання-достовірність і знання, що опирається на довіру до чужого знання». Ці два типи знання, вважав російський філософ, узгоджуються між собою, взаємно доповнюють одне одного. «Останнє допомагає першому, перше робить вперше можливим останнє» [179, с. 282].

Стосовно знання як особистого досвіду або сердечного знання, іншими словами, релігійної віри С. Франк зазначав таке: «віра є не думка, а сердечний досвід» [179, с. 274], інакше кажучи, «віра є певний стан серця, а не яка-небудь думка нашого розуму» [179, с. 427]. Християнська віра, вважав він, «тільки чітко виражає і санкціонує те, про що з недвозначною ясністю говорить нам моральний досвід нашого серця» [179, с. 327]. Звідси випливає, що «істини віри є істинами серця – плодами сердечного живого досвіду, які утвердилися всупереч усім «розуму холодним спогляданням», вони завжди здаються безумством «мудрості віку цього» і володіють для віруючого своєю іманентною, внутрішньою очевидністю» [179, с. 274].

Поряд із Б. Вишеславцевим і С. Франком метафізику духовного серця в російській філософській культурі оригінально розробляв І. Ільїн. Він не тільки широко використовував символ серця, але й ввів у філософську теорію серця особливий духовний феномен – сердечне споглядання, від розвинутості і сили якого залежить рівень духовності як окремої особистості, так і людської культури в цілому.

Сама думка про сердечне споглядання виникла у І. Ільїна під впливом ідей Б. Вишеславцева. «Існує не тільки інтелектуальне споглядання, – писав Б. Вишеславцев, – але і споглядання етичне, естетичне і релігійне. І тут споглядає зовсім не інтелект. «Почуття» в спогляданні цінностей (етичних, естетичних), у сприйнятті «святого» має свої очевидності, свою «логіку». Паскаль називав її «логікою серця», і Шелер розгорнув цю логіку до меж універсальної системи цінностей» [34, с. 85].

Виходячи з дихотомічного поділу споглядання на інтелектуальне і неінтелектуальне, І. Ільїн зосередив свою увагу на неінтелектуальному, або сердечному, спогляданні. З цього приводу він, зокрема, зазначав: «Людина народжена насамперед для споглядання (мається на увазі для сердечного споглядання. – Я.Г.): воно підносить дух і окрилює її, якщо вона зуміє правильно користуватися цими крилами, то вона може здійснити своє покликання на землі. Оце потрібно побажати людству, щоби воно зрозуміло своє покликання і щоби воно відновило в собі цю дивну здатність споглядання, яка окрилює» [72, с. 824].

Сердечне споглядання, за І. Ільїним, потрібно розуміти так: «Коли людська любов вибирає собі таке життєве споглядання, яким дійсно варто жити і за яке варто і померти, то вона стає духовною любов'ю. Якщо ж духовна любов опановує людською уявою, наповнює її своєю силою і своїм світлом і показує їй достойний предмет, то людина віддається сердечному спогляданню: в ній утворюється новий, чудесний орган духу, орган творчості, пізнання і життя, який підносить і окрилює її. Цей орган вимагає уваги, вправи і звички, він відкриває перед людиною нові можливості і нові шляхи культури» [72, с. 831]. Отже, сердечне споглядання – це споглядання з позиції духовної любові.

І. Ільїн вважав, що людині доступна двояка любов: любов інстинкту і любов духу. Вони протилежні, але поєднуються

порівняно рідко. Частково це стається тому, що багато людей зовсім не знають духовної любові, частково тому, що обидві ці любові суперечать одна одній, частково тому, що міцніша з них не дає іншій розвинутися і зміцніти та просто підпорядковує собі слабшу. Але, наголошував російський філософ, «наскільки ж щасливі ті люди, у яких обидва потоки любові з'єднуються в один і стають тотожними! Всяке інше щастя на землі є у порівнянні з цим щастям чимось другорядним» [72, с. 117].

Різниця між цими двома видами любові в тому, що «любов інстинкту шукає того, що даній людині суб'єктивно подобається, з тим щоби потім сліпо ідеалізувати те, що подобається, і без всякої підстави приписувати йому в уяві всі можливі досконалості, тут все визначається суб'єктивною приємністю і особистим задоволенням, тоді як начало якості, достоїнства, досконалості відходить на другий план або ж не має ніякого значення» [72, с. 117-118].

На відміну від цього, «духовна любов тяжіє до якості, гідності, досконалості. Вона сліпо не хвалить те, що подобається, а шукає справді доброго, і це справді добре викликає у людини почуття любові, це – доброта і благородство душі, художній витвір мистецтва, людина з глибоким і чистим серцем, справедливість, мудрість і вагомість природи, словом – божественну досконалість у всіх явищах, людях, станах і вчинках...» [72, с. 117-118].

Можна було би сказати, зазначав І. Ільїн, що «духовна любов є не що інше, як смак до досконалості або – вірний духовний орган для сприйняття Божественної досконалості як на небі, так і на землі» [72, с. 118-119].

На думку філософа, духовна любов зовсім не виключає чуттєву або інстинктивну любов. Вона не заперечує її, а тільки «пропалює її Божественним променем, очищує, освячує і облагороджує». Сила інстинкту і сила духу поєднуються так, щоби не розлучатися, і тоді «чуттєва любов стає правильним і точним знаком духовної близькості і духовної любові» [72, с. 119].

Він стверджував, що «шлях до віри і до Бога називається духовною любов'ю» [72, с. 130], інакше кажучи, за допомогою духовної любові й укоріненого в ній сердечного споглядання людина здобуває сердечне знання, або релігійну віру, і приходять до Бога.

Розглядаючи походження сучасної західноєвропейської культури з точки зору метафізики духовного серця, І. Ільїн відзначав, що

«під багатівіковим впливом язичницького, а потім католицького Риму люди культивували волю і мислення, вони намагалися оволодіти уявою, яка настільки необережно прокинулася в епоху Відродження, і підпорядковували її, і зневажали життя почуття, у всій його благодатній глибині, свободі і силі. Від усього почуття залишалась одна чуттєвість: еротика без любові» [72, с. 118-119].

Західноєвропейська культура, на думку І. Ільїна, «споруджена як би із каменю і льоду. Тут релігія, мистецтво і наука (за небагатьма геніальними винятками!) холодні, а політика, техніка, господарство і діловий обіг – жорсткі і суворі, і ставлять собі цю жорстокість у велику заслугу («вищий рівень культури!») [...]. Любов заважає розуму і волі, а культура вважається саме справою волі і розуму» [72, с. 680].

Прояви кризи в сучасній західноєвропейській, а ширше, західній культурі – соціальні революції, громадянські і міжнародні війни – не випадкові. Все це глибоко закладено у безсердечності сучасної західної культури [72, с. 681]. Безсердечна західна культура підриває сама себе: у винайденні атомної бомби вона дійшла до вселенського самовбивства.

Взагалі, вважає І. Ільїн, людство творить свою культуру «неправильним внутрішнім актом, зі складу якого виключені: серце, совість і віра, а сила споглядання (сердечного споглядання. – Я.Г.) – запідозрена, осміяна і зведена до підпорядкованого, майже придушеного стану. Так, створювана культура є хворою культурою, і те, що ми переживаємо нині, всі наші біди, страждання і тривоги є природні наслідки цієї хворої культури» [72, с. 682].

Аналізуючи функції західної культурної свідомості – мислення, волю і уявлення, філософ підкреслював, що «мислення без серця, – навіть найрозумніше і найвинахідливіше, – залишається врешті байдужим: йому все одно, за що взятися, що обдумати, що вивчити. Воно виявляється нечулим, байдужим, релятивістським (все умовно! все відносно), машиноподібним, холодним і цинічним».

Таке мислення не вміє вжитися у свої предметні змісти. Воно не споглядає серцем, воно позбавлене емоційної інтуїції. Його головний логічний прийом – розклад життя на складові частини, як би інтелектуальна «вівісекція» живих явищ та істот. Тому воно залишається аналітичним, воно розкладає і зацікавлено займається порожніми «можливостями» і «побудовами». Це робить його

безпредметним в істинному і глибокому смислі слова. Але люди цього не бачать. Звідси, на думку І. Ільїна, виникає формалістична і схоластична наука – формальна юриспруденція, розкладаюча психотерапія, беззмістовна естетика, аналітичне природознавство, парадоксальна математика, абстрактна і мертва філологія, порожня і безжиттєва філософія [72, с. 685].

Безсердечна воля західної культурної свідомості, зазначав російський філософ, якою б впертою та наполегливою не була у житті, є врешті лише тваринною жадібністю і злим свавіллям. «Звільнившись» від любові, воля виявляється безцеремонною і нестримною, але уявляє про себе, ніби вона «могутня» і «вільна». В дійсності ж вона є безжалісною, напористою. Успіх для неї – все, насильство і вбивство для неї – справа проста і звичайна. Це – зла енергія душі. Вона живе повністю земними бажаннями: це є воля до володіння і до влади, і оцінювати її необхідно не як духовну потенцію, а як небезпечне явище природи культурної людини. Це і є саме та воля, для якої поставлена мета виправдовує будь-який засіб. Це є воля ненаситного владолюбства, воля тоталітарної держави, антисоціального капіталізму, комуністичного деспотизму, імперіалістичних війн за колонії [72, с. 685-686].

Нарешті, уявлення у відриві від серця залишається в підсумку безвідповідальною грою. Фантазія, позбавлена любові, є не що інше, як необмежений природний потяг, нездатний творити культуру, – або ж винахідливе свавілля, яке не має ніякого уявлення про художню досконалість. Тому безлюбвне уявлення є не дух, а підміна духовності, її сурогат. Її «ігри» то хтиві і низькі, то безпредметні і порожні. Це уявлення, яке дозволяє собі все, що приносить йому задоволення, і яке готове на будь-яке, навіть найбільш огидне, замовлення, що диктується йому господарською або політичною «кон'юнктурою». Саме воно, духовно сліпе, формальне і релятивістське, породило в історії мистецтва сучасний «модернізм» з усім його розкладом, зниженням і святотатством [72, с. 686]. Таким чином, сучасна західна культура хвора тому, що, на думку І. Ільїна, хвора західна культурна свідомість, у якій між мисленням, волею і уявленням, з одного боку, та серцем – з другого боку, існує «кам'яна стіна», духовне відчуження.

Російський філософ бачив вихід із кризи сучасної західноєвропейської культури в оновленні творчого акту, яким твориться



культура, і відведенні належного місця в ієрархії культурних цінностей серцю і сердечному спогляданню. «Серце і споглядання, любов та інтуїція, – зазначав він, – повинні бути реабілітовані і відновлені та відповідно отримують скеровуючу силу. Поряд із чуттєвим спостереженням зовнішнього світу, поряд із холодною і жорстокою волею до влади повинно розквітнути особливе сердечне споглядання, вільне від пересудів минулого, не скомпрометоване псевдонауковою думкою, сприйняте і здійснюване в культурній творчості. Це сердечне споглядання переродить і окрилить чуттєве спостереження світу, воно зв’яже і облагородить холодну і жорстоку волю до влади і вкаже їй її вищі цілі і завдання» [72, с. 687].

Варто зазначити, що вихідним положенням критики сучасної західноєвропейської культури І. Ільїна було положення Б. Вишеславцева про інтелектуалізм новоєвропейської цивілізації. «Вся наша цивілізація, – зазначав Б. Вишеславцев, – яка бере свій початок від Ренесансу, вся ця безрелігійна цивілізація хоче позбавити серце його центрального положення і дати це центральне положення розуму, науці, пізнанню» [34, с. 69].

Теза І. Ільїна про те, що сучасна західноєвропейська культура є хворою культурою, співзвучна з ідеями З. Фрейда. Він, як і І. Ільїн, стверджував, що «наша культура (тобто західноєвропейська культура. – Я.Г.) в загальному побудована на притлумленні пристрастей. Кожна людина поступилася частиною своєї гідності, своєї влади, агресивних і мстивих нахилів своєї особистості, з цих вкладів вирости матеріальні та ідеальні блага загальної культури» [181, с. 61]. Ця думка З. Фрейда майже дослівно збігається з віршами Лукреція:

*Мореплавання, рільництво, закони, укріплення, вежі,  
Зброя, одяг, дороги та й інші подібні здобутки,  
Як і все те, що дарує нам радість життя, насолоду:  
Вірші, малюнки, пісні та різцем одшліфовані твори, –  
Все почалось від потреби якоїсь, до всього багатий  
Досвідом розум дійшов, уперед поступаючи мирно* [107, с. 149].

Пізніше в історії західного мислення ідеї Лукреція і З. Фрейда розвивав Г. Маркузе. «Культура – це передусім прогрес праці, – підкреслював Г. Маркузе, – тобто праці для придбання і розширення набору життєво необхідних речей. Сама по собі ця праця звичайно не приносить задоволення, за Фрейдом, вона приносить тільки незадоволення і страждання» [114, с. 178].

І далі: «Безперервно маючи потребу в сублімації і десексуалізації, культура тим самим ослабляє Ерос, що її створює і звільнює руйнівні імпульси. Це загрожує цивілізації розпадом інстинктів, причому потяг до смерті прагне взяти верх над інстинктами життя. Таким чином, оскільки в основі цивілізації лежить прогресуюча відмова від задоволення потреб то вона рухається до самознищення» [114, с. 81].

Як бачимо, основні положення Г. Маркузе за змістом схожі на положення І. Ільїна. Вони обидва наголошували на кризі західної раціоналістичної, технократичної і репресивної цивілізації. Правда, щодо причин цієї кризи в них не було спільної думки. І. Ільїн бачив причину кризи у виключенні з творчого культурного акту серця, совісті і віри, а Г. Маркузе – у прогресуючій відмові від задоволення потреб. Саме тому вони і пропонували різні шляхи виходу з культурної кризи. На думку І. Ільїна, вийти з кризи можна через оновлення творчого культурного акту, тобто за допомогою залучення до цього творчого акту сердечності, емоційної інтуїції, духовної любові й укоріненого в них сердечного споглядання. Г. Маркузе, навпаки, вбачав шлях виходу з культурної кризи у новому напрямі прогресу. «Новий напрямок прогресу, – стверджував він, – буде повністю залежати від можливості активізувати притлумлені, загальмовані органічні потреби: перетворити людське тіло в інструмент не стільки праці, скільки задоволення» [114, с. 97].

Узагальнюючи викладене, можна сказати, що російська класична філософія «срібного віку», продовжуючи традиції української філософії класичної доби, розбудувала оригінальну метафізику духовного серця. Ця метафізика виникла на перетині філософської антропології та психології несвідомого і включає в себе психоаналітичну теорію (класичний психоаналіз З. Фрейда і аналітичну психологію К. Юнга), філософську теорію цінностей (логіку серця Б. Паскаля та аксіологію М. Шелера) і філософську теорію культури (філософію культури Лукреція, З. Фрейда і Г. Маркузе). При цьому якщо з філософською теорією цінностей і психоаналітичною теорією російська класична філософія «срібного віку» пов'язана своїм походженням, то з філософською теорією культури, її провідними ідеями вона лише споріднена.

Становлення українського кордоцентризму, зокрема його креативної версії, відбувалося в процесі інтенсивного діалогу української філософської містики зі східною патристикою, представниками етико-гностичної, протоісихастської та ісихастської традицій, на шляхах софійного способу філософування. Засновники українського кордоцентризму Г. Сковорода й П. Юркевич при цьому акцентували на креативності людського серця. Якщо Г. Сковорода вибудував філософсько-теософську систему із структурними елементами – Біблія як світ символів – людина як символічна тварина – Біблія як світ символів, де пізнання Біблії є самопізнання людини, а самопізнання людини є пізнання Біблії, причому самопізнання людини і Бога є одночасно другим народженням, або народженням «нового серця», перетворенням людини в істинну людину, в Бога, то П. Юркевич розбудував філософсько-наукову систему, яку можна представити так: Біблія – наука про людину (експериментальна фізіологія і психологія свідомості) – Біблія, встановивши на теоретичному рівні гармонію між юдейсько-християнською традицією й модерними гуманітарними науками.

Тут необхідно зробити застереження й зазначити, що не потрібно ототожнювати філософські системи Г. Сковороди й П. Юркевича як метафілософські інтерпретації з їх філософськими текстами. При першому наближенні у їхніх творах ніякої системи можна й не побачити. Лише при уважному, детальному вивченні їхніх текстів ці системи можна виявити. Тому, говорячи про філософські системи Г. Сковороди й П. Юркевича, ми маємо на увазі, і це слід підкреслити, метафілософські інтерпретації. Вони підготували релігійно-філософське відродження в російській філософській культурі «срібного віку» (особливо метафізика захованого серця П. Юркевича через ідеолога цього відродження В. Соловйова і класика Б. Вишеславцева). Класики російського релігійно-філософського відродження Б. Вишеславцев, С. Франк, І. Ільїн – продовжили кордоцентричну традицію Г. Сковороди і П. Юркевича. Вони зробили суттєвий внесок у становлення релігійно-філософської антропології ХХ ст. і тим самим показали, що філософська теорія серця українських мислителів в її антропологічній версії, пройшовши герменевтичний (Г. Сковорода), феноменологічний (П. Юркевич), аксіологічний (Б. Вишеславцев, С. Франк) і культурологічний (І. Ільїн) етапи у своєму розвитку, є актуальною і сучасною у будь-яку епоху.

## РОЗДІЛ 3. АКЦІОНАЛЬНИЙ КОРДОЦЕНТРИЗМ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ДОБИ РОМАНТИЗМУ

### 3.1. Афективно-волюнтаристичний кордоцентризм: трансформація української романтики у теократичну утопію

У романтичному дискурсі, на противагу барокальності, як своєрідній концентрованості навколо проблем особистого морально-духовного вдосконалення, пов'язаного з глибокою, внутрішньою релігійністю, простежуються певні універсалістські тенденції. Якщо для Г. Сковороди, провідного мислителя українського бароко, істинна (дійсна, справжня) людина – це окрема, одинична людина, то для Й. Гете, ім'ям якого названа ціла епоха німецького романтизму, вона є людством загалом. «Лише все людство разом, – писав Й. Гете, – є істинною людиною, й індивід може тільки тоді радіти й насолоджуватися, якщо він має мужність відчувати себе в цьому цілому» [44, с. 376].

Одночасно в культурі романтизму змінюється й сам характер самопізнання. З індивідуального воно перетворюється на колективне, або соціальне, самопізнання. «Не існує іншого самопізнання, – зазначав Ф. Шлегель, – окрім історичного. Ніхто не знає, хто він є, якщо не знає, ким є його товариш і передусім вищий його співтовариш, майстер всіх майстрів – геній часу» [197, с. 363]. Таким чином, західноєвропейські, точніше кажучи, німецькі романтики, а Німеччина, як відомо, є батьківщиною романтизму, акцентували свою увагу на людстві та його складових частинах – народах і націях. Вони прагнули за допомогою самопізнання, як пізнання історії народів і націй, пізнати людство в цілому.

Українські романтики М. Максимович і М. Гоголь, запозичивши у німецьких романтиків метод історичного самопізнання, звернулися до фольклорної традиції українського народу, зокрема до українських народних пісень, які в їхній оцінці мали велику історико-пізнавальну та естетичну цінність.

«Заледве чи яка країна може називатися настільки пісенною, – писав М. Максимович, – як Малоросія: там кожна пора року, кожне заняття, що стосується сільського побуту й сімейного життя, супроводжується особливими піснями» [110, с. 284]. М. Гоголь стверджував, що «пісні для Малоросії все: і поезія, і історія, і

батьківська могила [...]. Пісні малоросійські можуть цілком називатися історичними, тому що вони не відриваються ані на мить від життя й завжди вірні тодішній хвилині й тодішньому станові почуттів» [49, с. 265-266]. Українські народні пісні, відзначав М. Максимович, вирізняються «поривами пристрасті» й «силою почуття» [110, с. 283], український «дух, не знаходячи ще в собі самому особливих форм для повного вияву почуття, що зароджується в його глибині, мимоволі звертається до природи, з якою він через своє дитинство ще приятелює, і в її предметах бачить, відчуває щось подібне до себе» [110, с. 286]. М. Гоголь, характеризуючи українські народні пісні, писав, що «всі вони милозвучні [...] різноманітні надзвичайно. Всюди нові фарби, всюди простота і невимовна ніжність почуттів» [49, с. 269]. Він підкреслював, що українська народна пісня інколи дуже схожа на «крик серця» [50, с. 273]. З цієї характеристики української народної пісні, що її подав М. Гоголь, випливає, що у його тлумаченні слово «серце» означає також здатність до емоцій, субстрат почуттів.

«Слово та поняття «серце», що його Сковорода вживав для визначення усієї глибини людської душі, – зазначав з цього приводу Д. Чижевський, – Гоголь вживає у вужчому сенсі (який більше відповідає вживанню слова «серце» в народній українській мові) – в сенсі емоціональному» [189, с. 179]. Слід, однак, зазначити, що в українській мові слово «серце» є багатозначним, полісемантичним. У фольклорній традиції українського народу, до якої, власне, і звертався М. Гоголь, зустрічаються не лише уявлення про духовне серце, як, наприклад, у біблійній традиції, в ній наявні уявлення і про духовне, і про фізичне серце.

Фізичне серце – це м'яз, ритмічні скорочення якого забезпечують кровообіг. Воно, зокрема, згадується в українських загадках: «Що воно за штука, що день і ніч стука?» [169, с. 154].

*День і ніч не спочиває,  
Все працює й свят не знає;  
Поки життя йому стане, —  
Працювати не перестане* [169, с. 213].

Духовне серце, на відміну від фізичного, має не одне, а декілька значень. В широкому розумінні духовне серце є душа. Про це свідчать такі українські прислів'я і приказки: «Аби чоловіка розпізнати, треба його за серце взяти; Не той сильний, що камінь

*верне, а той, що серце в собі держить; Що з серця, то і з мислі; Що серце, то й бажання; Серце ні на що не вважає – свою волю має; Дай серцю волю – заведе в неволю!; Легше на серці, як виговоритися» [172, с. 112; 145, с. 200, 251, 253].*

Але у вузькому розумінні духовне серце і душа не тотожні між собою. Про це також говорять українські прислів'я та приказки: *«Душа душу чує, а серце серцю вість подає; Очі без душі сліпі, вуха без серця глухі; Серце з перцем, а душа з часником; Легше тобі на душі стане, як пісня до твого серця загляне; Добрі діти їдять кашу, злії серце й душу нашу» [172, с. 109; 111, с. 174; 171, с. 152; 167; 145, с. 118].*

Духовне серце у вузькому розумінні є образ емоційного життя. Цей образ простежується в українських загадках: *«Що пече біля серця? (Любов); Без рук, без ніг, без тіла, без душі, однаково рву серце і рвати мушу (Досада); Гостре, а не ніж, ріже, аж до серця доходе, а кров не йде (Образа, прикрість)» [169, с. 295-296].* Виявляється він і в українських прислів'ях і приказках: *«Як гляне – серце в'яне; Гостре словечко – коле сердечко; Болить серденько, та плакати стидненько!; Очі не плачуть, а серце; Кожному свій хробак серце точить; Як черв'як у дереві, так біда у серці; Іржа їсть залізо, а горе – серце; Журба плугом по серцю оре; У кого є злість, той своє серце їсть; Хто на серце шаліє, той зарано сивіє; Від малих дітей болить голова, а від великих серце; У дитини заболить пальчик, а в мамі серце; Візьмеш дитину за руку, а матір за серце; Як наймити роблять, у хазяїна дух радується, сядуть їсти – серце болить» [172, с. 33, 35-36; 173, с. 129; 111, с. 55, 107, 117; 171, с. 38, 65, 267; 145, с. 115, 240, 252].*

Образ емоційного серця зустрічається в доброзичливих українських побажаннях. Там він, зокрема, представлений такими словами: *«Бодай же не дождати своє серце на шматки рвати» [172, с. 310].* Та найбільш яскраво цей образ виражений в українських народних піснях. Так, у словах пісні *«Віють вітри, віють буйні, аж дерева гнуться»* йдеться про сильні емоційні переживання:

*Віють вітри, віють буйні,  
Аж дерева гнуться.  
Ох як тяжко болить серце,  
Самі сльози ллються [121, с. 112].*

А у словах пісні «Серце моє розтривожене» мова вже йде про амбівалентні почуття:

*Два в мене серця є різні,  
Так як негода й годинилька,  
Тільки заплачу – нахмуриться,  
А засміюсь – вже й годинилька [122, с. 118].*

Духовне серце також має значення середини, головної, найважливішої частини, центру чого-небудь. Це значення проявляється в українських загадках таким чином: «*Тіло жовте, серце чорне, тіло мовчить, а серце говорить*». Такий самий зміст наступної загадки:

*Тоненьке, кругленьке,  
Серце чорненьке,  
Хто на його слід погляне,  
Думку його визнає (Олівець) [169, с. 281-282].*

Нарешті, духовне серце – це людина, моральна особистість. Підтвердження цього можна знайти в таких українських прислів'ях та приказках: «*Ой Семене, Семене, ходи, серце, до мене!*; *Доброго серця чоловік*» або «*Кам'яного серця чоловік*» [145, с. 214, 251]. А так само у назвах і змісті українських народних пісень: «Серце, ходи», «Скажи, скажи, серце, правду», «Милая моя, серденько моє!», «Та Марусенько – серденько», «Кармелю, серце! По світу ходиш», «Шевче – серце» та багатьох інших [170, с. 76, 85, 132, 461; 119, с. 591].

Як бачимо, зводити усю множину значень слова «серце» у фольклорних уявленнях українського народу до одного значення – «емоційного», як це робив Д. Чижевський, не варто. В романтичному дискурсі М. Гоголя, укоріненому в українській фольклорній традиції, поняття «серце» має й інше значення – значення середини, яке чітко виступає у Гоголевому міфі України. Авторська міфологія М. Гоголя, його міфологічне сприйняття України сформувалися під впливом українських народних пісень та дум. У своїх творах на українські теми він, як пізніше Т. Шевченко, міфотворив Україну, розглядаючи її поза будь-якою історією. «Історія як така, – зазначав Г. Грабович, – мало обходила Гоголя. Сама природа її вимагала хоча б мінімально продуманої експозиції подій, причин, дат тощо, а Гоголь пристрасно хотів передати тотальність минулого, з усіма його емоційними станами, з його досвідом. Словом... він хотів осучаснити минуле і зробити його не загадковим, а це можливо лише в багатозвуччі

символічної системи, що властива виключно міфу. Більше того, сама концепція «тотальності», яка передбачає (як спосіб перцепції) злиття факторів, пізнання й емоцій, і (як об'єкт перцепції) – повну гармонію між людиною і природою (про це Гоголь часто згадує в історичних статтях про Україну, це конспективно викладено в ранній редакції «Тараса Бульби», в розділі про степ), вищою мірою міфічна. Реальність, яку він хоче зобразити, коли має справу з минулим, наприклад, у «Тарасі Бульбі», є реальністю, що «мала вже бути» і «мала б ще бути», тобто такою, яка єднає минуле з майбутнім – у цьому полягає сутність міфа. Повторимо за Леві-Стросом: історія (наука) йде від подій до розкриття структури, Гоголя, як впливає з його тверджень, не цікавлять події та усвідомлення (або синтезація) їхньої структури, структуру він має («ідею», «почуття», «візію» України, її минувшини, козацького життя), лишається тільки втілити все це в події. Цей рух від структури до події якраз і є структурним визначенням міфа. Крім того, цей рух наявний не лише в «історичному» «Тарасі Бульбі», а й в усіх «українських» творах Гоголя» [47, с. 84]. Таким чином, у романтичному дискурсі М. Гоголя історичне самопізнання міфологізується. Історія України в нього міфологізується.

У своїй сутності цей міф відбиває дихотомію між чоловіком та жінкою, які репрезентують два несумісні способи суспільного буття, що зустрічаються в Україні: чоловік репрезентує бурлацький устрій козаків, жінка – хліборобський. Коли чоловік або жінка втручаються у спосіб життя одне одного або коли котрийсь із цих способів суспільного буття вдирається до сфери іншого, наслідком стає крах. У Гоголевому світі втручання завжди здійснює жінка або жіночо-хліборобський спосіб життя, що й призводить до руйнування козацької України [9, с. 89].

В Гоголевому міфі України символіка українського кордоцентризму (серце – знак хреста) репрезентована християнським символізмом (розп'яттям Христа). Остап у «Тарасі Бульбі», який кличе свого батька, нагадує Христа, що, вмираючи, волає до свого Отця, й Тарасова смерть нагадує Христову, бо його прибито цвяхами до дерева й спалено живцем, як християнського мученика [9, с. 119].

У Гоголевій прозі простежується суперництво або співіснування одночасно двох тілесних і, відповідно, смислових середин, двох начал – тваринного (харчового тракту, шлунку), що втягує, вбирає в



себе оточуючий світ, роблячи чуже – своїм, зовнішнє – внутрішнім, неосвоєне – освоєним, та людського (тобто серця), яке символізує світ святості й правди. Центром, серединою в Гоголевому міфі України спочатку був шлунок, пізніше центр змістився в бік серця [77, с. 61]. «Серце проти шлунку. Зміна «храмів». Мрія про високе – проти реальності низького. Такий, – зазначав Л. Карасьов, – «антропологічний проект» Гоголя» [77, с. 62]. Слід зазначити, що внутрішній зміст Гоголевої прози виявляє себе не тільки як мрія про високе, що перебуває в опозиції до реальності низького, а й як протистояння двох світів: примарного світу й світу людської душі та серця. Звідси можна зробити висновок про те, що характерний для романтиків розрив між ідеалом (мрією про високе) і дійсністю (реальністю низького) український мислитель намагався подолати за допомогою культури і філософії українського бароко, тобто вирішити проблеми українського романтизму засобами українського бароко. А це, в свою чергу, призвело до трансформації його романтичного дискурсу у дискурс барокальний.

Світоглядні уявлення і стиль мислення М. Гоголя генетично та типологічно споріднені з культурою і філософією українського бароко. Якщо в ранній період його творчості простежується зв'язок із шаром «низового» українського бароко – сміховою культурою, інтермедією, вертепом тощо, то в останній період свого життя він захоплюється «високим» бароко [12, с. 85].

Український мислитель познайомився з представниками «високого» українського бароко: Іоаникієм Галятовським, Лазарем Барановичем, Дмитром Тупталом, Стефаном Яворським. Він вивчав їхні твори, які в основному були збірками проповідей [11, с. 21]. Під впливом названих авторів сформувалася філософія М. Гоголя – афективно-волюнтаристичний кордоцентризм, філософія не як наука, а як світоглядна проповідь. «Власне, – зазначав Ю. Барабаш, – вже сама форма, що її обрав Гоголь, – це слово до друзів, розмова з ними – потенційно приховує в собі елементи проповіді, тим більше якщо взяти до уваги вчительну інтонацію, імперативні формули типу «треба любити...», «треба проїхатися...». У цій формі звернень-повчань, в апеляції до особи монарха вловлюється віддалений відгомін трансформованої барокової традиції гербового панегіризму» [11, с. 23].

Те, що Гоголева філософія є світоглядною проповіддю, а сам письменник – мислителем-проповідником, помітив ще В. Белінсь-

кий. Він, зокрема, підкреслював, що М. Гоголь «сам усвідомлює себе чимось на кшталт *cure du village* (сільського священика. – Я.Г.) або навіть і папи свого маленького католицького світу» [16, с. 333].

За формою філософування – світоглядною проповіддю – М. Гоголь схожий на С. К'єркегора, філософія якого також є проповіддю, іншими словами, мистецтвом переконання. «К'єркегора, – писала Є. Чичнєва, – краще назвати саме «проповідником», хоч він з цим через скромність навряд чи погодився би, оскільки проповідник, як він вважав, є високе покликання, дароване зверху» [191, с. 67].

Проповідь у М. Гоголя поєднується зі сповіддю. Тому його світоглядна проповідь дещо відрізняється від проповіді барокової. Він приєднується до традиції сповіді, яку започаткував Августин і продовжили Ж.-Ж. Руссо та Л. Толстой. Українському мислителю необхідно й свою душу вилити, й іншим душам чимось допомогти [10, с. 25].

Свою світоглядну проповідь М. Гоголь розпочав із запитання «Що таке людина?» Його відповідь на це питання така: «уся людина є брехня» [49, с. 278]. Раніше подібну думку висловив Б. Паскаль. «Людина, – писав він, – є лише придурюванням, брехнею і лицемірством як щодо себе самої, так і щодо інших. Вона не хоче, щоб їй говорили правду, і сама уникає говорити її іншим, всі ці нахили, досить-таки чужі справедливості і розумові, за своєю природою глибоко закорінені в її серці» [134, с. 24]. Пізніше, виходячи з положень Б. Паскаля та М. Гоголя, про те ж саме у поетичній формі говорив Ф. Тютчев:

*Как сердцу высказать себя?*

*Другому как понять тебя?*

*Поймет ли он, чем ты живешь?*

*Мысль изреченная есть ложь* [168, с. 84].

Отже, й сама людина, і її думки, тобто те, в чому найбільше виявляється гідність людини, є, за М. Гоголем, великою неправдою.

Далі предметом розмови М. Гоголя стає людське буття як буття в часі. Згідно з європейськими уявленнями, людина перебуває «на березі», «поряд з часом», а сам час, або, образно кажучи, «ріка часу» протікає перед нею зліва направо [131, с. 163]. Така лінія часу сформувалася в культурі Західної і Східної Європи під впливом існуючої в юдейсько-християнській традиції ідеї очікування Месії, Спасителя, Посланця Божого і, як наслідок цього, спрямованості

юдейсько-християнської свідомості з минулого в майбутнє [17, с. 23]. Саме тому проблема часу в європейсько-християнській культурі постає насамперед у християнських мислителів. Чи не вперше в історії західної філософії цю проблему почав аналізувати Августин. «Що ж таке час? Якщо мене, – відверто зізнавався він, – ніхто про це не запитує, я знаю, що таке час, якщо б я захотів пояснити тому, хто запитує, – ні, не знаю» [1, с. 292].

Цілком ясно, вважав Августин, лише одне: ні минулого, ні майбутнього немає, і неправильно говорити про існування трьох часів: минулого, теперішнього і майбутнього. Правильніше було би говорити так: є три часи – теперішнє минулого, теперішнє теперішнього, теперішнє майбутнього. Ці три часи існують у нашій душі, і в жодному іншому місці, на його думку, їх немає. Теперішнє минулого – це пам'ять, теперішнє теперішнього – його безпосереднє споглядання, теперішнє майбутнього – його очікування [1, с. 297].

Розмірковуючи над людським буттям у часі, він дійшов висновку, що для людини «ні майбутнього немає, ні минулого». Реально існує тільки теперішнє [1, с. 298].

Цікаві думки про людське блукання у часах – минулому, теперішньому і майбутньому – висловив Б. Паскаль. Ми, відзначав він, ніколи не обмежуємося лише теперішнім часом, а завжди хочемо, щоб якнайшвидше прийшло майбутнє, шкодуємо, що воно досить повільно наближається до нас, або згадуємо минуле, хочемо втримати його, а воно швидко від нас утікає. Ми такі немудрі, що «блукаємо в часах, які нам не належать», не думаючи про те, що нам дано, ми «метушимися думкою у часах, яких уже більше нема і бездумно упускаємо теперішній». Він якраз нам ніколи й не подобається. Ми стараємось його не бачити, коли він приносить нам горе, якщо ж він несе нам задоволення, ми, жалкуючи, спостерігаємо, як він утікає від нас. Прагнемо підтримати його майбутнім і думаємо розпоряджатися речами, які «нам не належать», і в тому часі, до якого «хто знає чи й доживемо» [134, с. 29-30].

І в філософській проповіді М. Гоголя, яка виголошувалася у стилі екзистенційно-кордоцентричної традиції, наявна ідея про людське буття у теперішньому часі. «Дурень той, – повчав мислитель-проповідник, – хто думає про майбутнє повз теперішнє. Він або збреше, або скаже загадку» [49, с. 153].

Людина, вважає М. Гоголь (тобто справжня людина за Г. Сквородою. – Я. Г.), повинна перейматися не майбутнім, а теперішнім. Але насправді, в дійсності це не так. Вона й далі, як висловлювався Б. Паскаль, «блукає в часах, що їй не належать». Звідси, робить висновок мислитель-проповідник, і «вся біда наша, що ми не споглядаємо теперішнє, а дивимось в майбутнє» [49, с. 153].

Згідно з М. Гоголем, про теперішнє велить нам турбуватися Бог. «Хто затьмарюється страхом від майбутнього, від того, отже, – висновував він, – відступалась свята сила. А хто з Богом, той дивиться впевнено вперед і є вже в теперішньому творець блискучого майбутнього» [49, с. 186].

Якщо в романтичному філософському дискурсі М. Гоголя серце панує над шлунком, то у його барокальному дискурсі серце переважає над розумом. Причому серце тут тлумачиться не у романтичному дусі, не як здатність до емоцій або субстрат почуттів, а як сукупність усіх моральних сил людини, як душа взагалі. «Розум, – зазначав М. Гоголь, – не є вища в нас здатність, його посада не більше ніж поліцейська: він може тільки впорядкувати і розкласти по місцях все те, що в нас вже є» [49, с. 87]. Розум, на його думку, повністю залежить від серця. «Він йде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині, і стоїть нерухомо, й навіть іде назад, коли не підносяться моральні сили» [49, с. 267]. Таких самих поглядів дотримувался і Г. Скворода. Він стверджував: «Головою людині є серце її, що панує над тілесним світиком» [157, с. 334].

У своїй світоглядній проповіді М. Гоголь гостро критикував однобічний розум, однобічне мислення та поведінку, або, точніше кажучи, діяльність одномірного розсудку. Слід зазначити, що в західній філософії під розсудком розуміють спосіб чіткого, недвозначного мислення, яке не допускає у діях людини хитань або відхилень від загальноприйнятих норм та стандартів, здатність впорядковувати матеріал чуттєвих уявлень, засвоювати раніше існуючі правила й чітко дотримуватися їх [83, с. 67].

Будучи пізнанням дискурсивним, або пізнанням за допомогою понять, розсудок схильний засвоювати із зовнішнього світу лише те, що відповідає сформованим у ньому системам уявлень, програмі, вкладеній у нього. Виходячи з готових уявлень, діючи за твердими, усталеними правилами, розсудок виступає як свого роду «духовний автомат» [83, с. 68].

Взагалі, суть роботи розсудку полягає в розкладі цілих, монолітних природних об'єктів на складові частини; в цьому акті проявляється абсолютна могутність розсудку, здатність розділити, розірвати, здавалось би, нерозривне. Правила розсудку, виведені на основі досвіду пізнавальних дій, сприяють впорядкуванню суджень, відокремленню необхідного від випадкового. Розсудок здатний у багатоманітності явищ підмітити й простежити єдність, логічно оформити її за допомогою власних засобів, понять та категорій і виразити цю єдність як закон. У цьому якраз і полягає одна з основних функцій розсудку – переробка уявлень для надання їм певної системи в родах, видах, законах [83, с. 69].

Розглядаючи функції розсудку, щоправда, не в інтелектуальному пізнанні, а в соціальній дійсності, М. Гоголь критикував такі однобічні формули буденної свідомості, як «або все, або нічого», «або пан, або пропав», «або волю здобути, або дома не бути». З однобічністю, наголошував він, людина всюди вчинить зло: в літературі, на службі, в сім'ї, в товаристві, словом – всюди. Однобічна людина самовпевнена, нахабна, налаштовує всіх проти себе. Вона ні в чому не може знайти середини. Ця людина не може бути істинним християнином, вона може бути тільки фанатиком. Однобічність у думках показує тільки те, що людина ще на дорозі до християнства, але не досягнула його, тому що християнство дає вже множинність розуму, поєднуючи розум з серцем. «Дивіться, в діях людини, – навчав М. Гоголь, – розумно на всяку річ і пам'ятайте, що в ній можуть бути два цілком протилежних боки, з котрих один до часу вам не відкритий» [49, с. 101].

Критика розсудку М. Гоголя значною мірою схожа на аналогічну критику В. Белінського. На думку В. Белінського, розсудок необхідний, оскільки він вносить однозначність й чіткість в уявлення людини. Але в той же час російський мислитель вказував на обмеженість розсудку щодо того, коли він виступав єдиним способом ставлення до дійсності з усією своєю абстрактністю й однозначністю [83, с. 66]. Критикуючи одномірний розсудок, М. Гоголь одночасно й схвально відгукувався про нього. Річ у тім, що розсудок за своєю природою егоїстичний, він виступає головним чином як діяльність самозбереження [83, с. 69]. А М. Гоголь стверджував, що егоїзм – «непогана властивість», що в основу егоїзму лягла «суцтва правда» – діяльність розсудку. «Потурбуйся перше про себе, – давав

він пораду своєму другові, – а потім про інших, стань перше сам чистіший душею, а потім вже старайся, аби інші були чистішими» [49, с. 107]. Як бачимо, критичне ставлення М. Гоголя до одномірного розсудку в своїй основі є суперечливим. Через цю суперечність і постає Гоголева концепція морального егоїзму. Ця концепція значно більше споріднена з ідеями М. Чернишевського, ніж з положеннями П. Юркевича. Зі своїм моральним егоїзмом М. Гоголь ніби «випадає» із загального філософського дискурсу українського кордоцентризму.

Значно пізніше критику одномірної людини і одномірного мислення, яке не здатне «схоплювати суперечності й відшукувати альтернативи» й тому «уніфікує протилежності», здійснив Г. Маркузе [113, с. 103, 108]. Він, описуючи становлення одномірного мислення, відзначав, що ліквідація двомірної культури мислення відбувалася не за допомогою заперечення й відкидання культурних цінностей, а за допомогою їх повного вбудовування в установлений порядок та їх масового відтворення й демонстрації [113, с. 75].

М. Гоголь критикував не лише одномірний розсудок. Предметом його критики була й інша, моральна вада – гордість розуму, егоїзм у сфері інтелектуальної діяльності. Ніколи ще, стверджував він, не виростала гордість розуму до такої сили, як у ХІХ столітті. Вона відчувається в самому страхові кожного мати славу дурня. Все витримає людина століття: витримає назву шахрая, негідника, яку хочеш дай їй назву, вона витримає її, й не витримає тільки назви дурня. Над усім вона дозволить посміятися, тільки не дозволить посміятися над своїм розумом.

Розум її, наголошував український мислитель, для неї святиня. За найменше глузування над своїм розумом вона «готова в ту ж хвилину поставити свого брата на благородну відстань і всадити, не тремтячи, йому кулю в лоб». Нічому і ні в що, підкреслював М.Гоголь, вона не вірить, тільки вірить в один розум свій [49, с. 266].

Чого не бачить розум людини, того для неї немає. Вона забула, зазначав український мислитель, що немає всебічного розуму в жодній людині, що хтось може бачити саме той бік речі, котрий вона не здатна бачити, й, отже, знати те, чого вона не може знати. Не вірить вона цьому, і все, чого не бачить вона сама, то для неї брехня. І тінь християнського смирення не може до неї торкнутися

через гординю розуму. В усьому вона засумнівається: в серці добре знайомої людини, в правді, в Богові засумнівається, але не засумнівається у своєму розумі [49, с. 267].

Зростання гордості розуму, зміцнення його культу М. Гоголь пояснював тим, що «диявол виступив вже без маски в світі. Дух гордості перестав вже показуватися в різних образах і лякати забобонних людей, він показався у власному своєму вигляді» [49, с. 268]. Таким чином, український мислитель, схвалюючи моральний егоїзм і заперечуючи інтелектуальний, проповідував першість серця перед розумом, відречення від розуму в предметах віри. У цьому він солідарний з Б. Паскалем, який стверджував, що «ніщо так не узгоджується з розумом, як відречення від розуму в предметах віри» [134, с. 67].

В афективно-волюнтаристичному кордоцентризмі М. Гоголя серце домінує над розумом, але не тільки як сукупність усіх моральних сил в людині, а й як душа (як зазначав з цього приводу Антоній Великий, проводячи розрізнення між розумом і серцем, «розум не є душею, але даром Божим, рятівником душі») [155, с. 131].

Душа перебуває в центрі уваги українського мислителя. «Справа моя, – заявляв він, – душа й міцне діло життя» [49, с. 127]. І первинним у цій двоєдності є все-таки компонент духовний. Не можна досягнути «міцного діла життя», не можна влаштувати світ, не впорядкувавши його, а для цього – до кінця не пізнавши самого себе. «Душу і душу потрібно знати тепер, – наголошував М. Гоголь, – а без того нічого не вдієш. А пізнавати душу може лише той, хто почав вже працювати над власною душею своєю» [49, с. 191].

Світоглядна позиція мислителя-проповідника М. Гоголя співзвучна із позицією філософа-мораліста І. Канта. «Початок всілякої людської мудрості, – писав І. Кант, – є моральне самопізнання, що прагне проникнути у важко вимірювані глибини (безодню) серця» [76, с. 379]. Про самопізнання людського серця (безодні думок) багато говорив і сучасник І. Канта – Г. Сковорода. Ось що важливо зазначити: М. Гоголь розв'язував проблеми морального самопізнання та вдосконалення і в «кантівському», і в «сковородинському» дусі.

Слід підкреслити, що принцип самопізнання в культурі і філософії бароко є принципом споглядальним. «Споглядаючи себе саму й свою здатність до дії, – писав Б.Спіноза, – душа відчуває задово-

лення, тим більше, чим виразніше уявляє вона себе й свою здатність до дії» [163, с. 725]. А в культурі і філософії романтизму він є принципом діяльним. Й. Гете з цього приводу висловлювався так: «Як можна пізнати себе? Не шляхом споглядання, а тільки шляхом діяльності. Спробуй виконати свій обов'язок, і ти будеш знати, що в тобі є» [44, с. 373].

Власне, у М. Гоголя, незважаючи на його барокальний дискурс, принцип самопізнання виступає не принципом споглядальним, а принципом діяльним. Він пов'язаний у нього із моральною діяльністю, самовихованням, наведенням порядку в господарстві власної душі. «Виховуються для світу, – зазначав український мислитель, – не посеред світу, але на віддалі від нього, у глибокому внутрішньому спогляданні, у дослідженні власної душі своєї, тому що там закони всього і всьому: знайди тільки передусім ключ до своєї власної душі, коли ж знайдеш, тоді цим самим ключем відкриєш душі всіх» [49, с. 67].

До наведення порядку в господарстві власної душі закликав і Б. Паскаль. Він писав: «пізнаємо самих себе: нехай при цьому ми не осягнемо істини, зате наведемо порядок у власному житті, а це для нас найважливіша справа» [99, с. 160]. Таким чином, за М. Гоголем, «знайти ключ до своєї власної душі» – це пізнати себе, пізнати своє серце. Ця його думка схожа на думку І. Канта, який закликав: «пізнай своє серце: чи добре воно, чи зле, чи чисте джерело твоїх вчинків» [76, с. 379]. Як бачимо, «кантівський» дух незримо присутній у міркуваннях українського мислителя.

В афективно-волюнтаристичному кордоцентризмі М. Гоголя «етичне», згідно із Д. Чижевським, тотожне душевному, сердечному, воно є «живий потяг живого серця» [188, с. 100], серця як сукупності моральних сил у людині. Причому найважливішою з усіх цих моральних сил є любов. Саме тому український мислитель у своїй світоглядній проповіді багато уваги приділяв любові, яку він, як, зрештою, і християнська релігія, поклав в основу людських відносин.

«Бог є любов!» (1 Ів. 4, 8), стверджує Святе Письмо. І любов від Бога. Любов, що походить від Бога, вважав М. Гоголь, міцна й вносить твердість у наш характер, й самих нас робить міцнішими, а любов не від Бога хитка і бунтівна і самих нас робить хиткими, боязливими і нетвердими. І тому прямо від Божественної любові повинна походити всіляка інша любов на землі [49, с. 373].



Мислитель-проповідник казав: дивіться на те, чи любите ви інших, а не на те, чи люблять вас інші. Хто вимагає платити за любов свою, той підла людина і далеко не християнин. «Не полюбити Вам людей, – стверджував М. Гоголь, – доти, доки не послужите їм» [49, с. 139]. З цього Гоголевого судження випливає, що життєвим завданням кожної людини є усвідомлення свого покликання.

На думку М. Гоголя, покликання людини – служити, й все життя людське – служба. Не забувати потрібно тільки того, що взяте місце в земній державі для того, щоби служити на ньому Державцю Небесному й тому мати на увазі Його закони. Тільки так служачи, можна догодити всім: монархові, і народові, й землі своїй [49, с. 309].

Найважче на світі тому, підкреслював він, хто не прив'язав себе до місця, не визначив себе, в чому його посада: «йому найважче застосувати до себе закон Христовий, який є на те, щоби виконуватися на землі, а не на повітрі»; а тому й життя повинно бути для нього вічною загадкою. Людина, переконував український мислитель, яка не знає свого місця, яка не визначила собі нічого та яка не зупинилася ні на чому, перебуває ні в світі, ні поза світом, не пізнає, хто її ближній, хто брати, кого потрібно любити, кому вибачати [49, с. 308].

Слід зазначити, що в культурі і філософії бароко, категоріями якої мислив М. Гоголь, чітко простежуються два основні підходи до вирішення людиною проблеми власного покликання. В основі першого підходу лежить зовнішня оцінка. Вона формується у людини з самого дитинства. Як у дитинстві, відзначав Б. Паскаль, наслухаються похвали на адресу відомих ремесел і критикування всіх інших, так і вибирають, тому що кожен, природно, шукає похвального заняття, а не смішного. Оцінки тих, хто нас оточує, неодмінно впливають на нас, і ми помиляємося тільки в застосуванні їх. Сила звичаю така велика, що з тих, кого природа створила просто людьми, виходять представники різних спеціальностей, цілі регіони дають тільки мулярів, інші – тільки солдатів. Звичайно, зауважував Б. Паскаль, природа не така одноманітна, але й вона піддається звичаєві. Іноді природа бере верх, утримуючи людину в межах її вроджених нахилів, незважаючи на звичай, чи він добрий, чи поганий [134, с. 29].

Другий підхід базується на внутрішньому переконанні у тому, що людина має певні природні нахили до того чи іншого виду

діяльності. Ці нахили, звичайно, виявляються за допомогою самопізнання. Говорячи про покликання людини, Г. Сковорода наголошував: «Наша справа лиш пізнати себе й довідатися, для якої посади ми народилися й з ким водитися» [158, с. 314].

Український мислитель-проповідник М. Гоголь, продовжуючи філософську бароково-кордоцентричну традицію, вирішував проблему людського покликання у «сковородинському» дусі. На його думку, кожному тепер здається, що він міг би зробити багато добра на місці та посаді іншого, й тільки не може зробити його на своїй посаді. Це, підкреслював він, – причина всього злого. Потрібно, повчав український мислитель, подумати всім нам тепер про те, як на власному місці зробити добро. Повірте, звертався проповідник до своїх слухачів, що Бог не даремно повелів кожному бути на тому місці, на якому тепер він стоїть. Потрібно тільки добре подивитися навколо себе [49, с. 40].

Філософська проповідь М. Гоголя багато в чому нагадує моральні настанови Г. Сковороди, що, безперечно, свідчить про «сковородинську» спрямованість його барокального дискурсу. «Бог є всюди, – стверджував Г. Сковорода, – і щастя у кожному стані, якщо з Богом увіходимо в нього. Треба лиш пізнати себе (за М.Гоголем, «добре подивитися навколо себе». – Я.Г.), куди хто народжений. Краще бути натуральним котом, ніж з осячкою природою левом» [158, с. 324].

У своїй світоглядній проповіді М. Гоголь повчав: кожен повинен робити свою справу, молячись у тишині. Дана настанова викликає певну асоціацію з відомим євангельським віршем: «А ти, коли молишся, «увійди до своєї комірчини, зачини свої двері і помолися» Отцеві своєму, що в таїні, а Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі явно» (Мт. 6, 6). Таким чином, український мислитель вважав, що невидима, внутрішня робота дасть видимі плоди і буде належно оцінена в суспільстві. В цьому якраз яскраво виражена характерна риса афективно-волюнтаристичного кордоцентризму М. Гоголя. На його думку, суспільство виправиться тоді тільки, коли кожна окрема людина займеться собою й буде, наче християнин, служити Богові тільки засобами, які їй дані, старатися мати добрий вплив на невелике коло людей, що її оточують. Тоді все буде впорядковано, самі собою встановляться тоді правильні взаємини між людьми, визначаться законні межі всьому. І людство вирушить вперед [49, с. 380].

Філософська бароково-кордоцентрична традиція стверджувала, що, вирішивши проблему власного покликання, людина досягне справжнього щастя. За Г.Сковородою, «щастя наше всередині нас [...] хай ніхто не очікує щастя ні від високих наук, ні від шанованих посад, ні від достатку [...]. Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце від миру, мир від покликання, покликання від Бога» [158, с. 328].

Із сквородинською тезою – щастя людини пов'язане з усвідомленням її власного покликання – цілком згідний М. Гоголь. В своїй філософській проповіді він наголошував: «Ми покликані в світ не для того, щоб винищувати й руйнувати, але, подібно до Самого Бога, все спрямовувати до добра, – й навіть те, що вже зіпсувала людина і перетворила на зло. Немає такого знаряддя в світі, яке не було б покликане на службу Богові» [49, с. 102]. Таким чином, щастя кожної людини, на думку українського мислителя, полягає у спрямованості до добра і, як наслідок цього, у службі Богові. Правда, у витлумаченні самого феномена щастя Гоголевий афективно-волюнтаристичний кордоцентризм тяжіє не до сквородинської, а до паскалівської версії. «Щастя, – зазначав Б.Паскаль, – не поза, і не всередині нас, воно в Богові, поза нами і всередині» [99, с. 259]. Як бачимо, основними складовими афективно-волюнтаристичної теорії духовного серця М. Гоголя є любов та спорідненість. З ними пов'язана відповідальність людини за власні вчинки й своє покликання. З погляду українського мислителя, лише завдяки моральній відповідальності людські душі є душами живими, а не мертвими. Як висловлювався, хоча й в іншому культурному контексті, Будда, «серйозність – шлях до безсмертя. Легковажність – шлях до смерті. Серйозні не помирають. Легковажні схожі на мертвих» [62, с. 188]. Звичайно, мова тут йде не про фізичну смерть, а смерть духовну, смерть моральної особистості.

У своїй філософській проповіді М. Гоголь також закликав людей бути морально відповідальними. Він заповідав: «будьте не мертві, а живі душі. Немає інших дверей, окрім тих, котрі вказав Ісус Христос, і кожен той, хто перелазить інакше, є тать і розбійник» [49, с. 380].

Інтерпретуючи слова Гоголевого заповіту, Д. Чижевський писав: «Як некрасу людської душі Гоголь побачив у мертвості її, так навпаки за ідеал він ставить – бути живими душами [...]. Жива душа

є разом з тим прекрасна душа, емоційний елемент є неодмінною стороною прекрасної душі» [188, с. 103]. Звідси випливає, що бути живою душею, за М. Гоголем, означає бути люблячою душею. Люблячи Бога та ближнього свого, людина виконує свій моральний обов'язок і, таким чином, виступає морально відповідальною особистістю.

У своїй релігійно-моральній проповіді афективно-волюнтаристичного кордоцентризму М. Гоголь запропонував теократичну утопію, патріархальну ідилію. Схематично Гоголевий соціальний лад можна уявити у вигляді ієрархічної східчастої піраміди, на якій розташовані посади та стани: ті, які стоять на одній сходинці, – «батьки» щодо тих, які знаходяться на нижчій сходинці, і «діти» стосовно тих, що знаходяться на вищій сходинці. Ієрархічно вищі – добродішні, ієрархічно нижчі – покірні і слухняні.

В основі ієрархічної східчастої піраміди лежить любов. Знизу вверх із рук у руки передається «полум'я любові», воно нарешті досягає престолу, на якому сидить монарх, що підносить любов дітей своїх до Бога [118, с. 42; 17, с. 80-81]. Таким чином, системо-творчим принципом афективно-волюнтаристичного кордоцентризму М. Гоголя є принцип циркуляції любові. Від Бога, який є джерелом любові, вона виливається в людські серця, а далі за допомогою вольового зусилля піднімається знизу вверх по соціальній піраміді до монарха, який її уособлює. Вже від нього любов, здійснивши коло, повертається назад до своїх витоків, назад до Бога.

Ключовою фігурою у Гоголевій теократичній утопії є, безперечно, монарх. Держава, на думку М. Гоголя, неможлива без монарха. «Держава, – заявляв він, – без повноважного монарха – автомат: багато-багато, якщо вона досягне того, чого досягнули Сполучені Штати. А що таке Сполучені Штати? Мертв'ятина, людина в них вивітрилася до того, що і виїденого яйця не варта» [49, с. 73].

Як бачимо, згідно з М. Гоголем, без монарха в соціумі не можуть бути живі душі. Прикладом цього є Сполучені Штати Америки, в яких переважають не живі, а мертві душі.

Концепцію ієрархічної соціобудови, де людина слухняно й шанобливо вклоняється тим, хто «згори», присутня й у творчому доробку Г.Сковороди. «Будь, по-перше, – навчав Г. Сковорода, – вірний і дбалий государю, слухняний градоначальнику, шанобливий до священика, покірний батькам, вдячний учителям своїм та

благодійникам. Ось істинна путь до твого вічного й тимчасового доброденства й утвердження твого роду» [156, с. 147]. У такій настанові сповна постає християнська ідея богоданої влади – верховної, місцевої, духовної, та головне, соціальна ієрархія імітувала у Г. Сковороди його ієрархічну метафізику: Бог-голова – Дух – Душа – Природа.

У своїй філософській проповіді М. Гоголь стверджував, зокрема, що сенс національного буття Росії – релігійний, що це країна месіанська, бо покликана поширити по всьому світі Світло Христового Просвітництва [118, с. 44]. «Ще пройде не одне десятиліття, – наголошував він, – і от побачите, що Європа приїде до нас купувати не пеньку, сало, а купувати мудрість, якої не продають більше на європейських ринках» [49, с. 184].

Світоглядна проповідь М. Гоголя викликала гостру негативну реакцію у В. Белінського. Росії, вважав В. Белінський, «потрібні не проповіді (досить вона чула їх!), а пробудження в народі почуття людської гідності, стільки століть загубленої в бруді та гною, – права і закони, згідні не з ученням церкви, а зі здоровим глуздом і справедливістю, і строк по можливості їх виконання» [16, с. 359]. Причому найбільший гнів у В. Белінського спричинила не Гоголева проповідь особистого морального самопізнання та вдосконалення, а його проповідь соціального християнства, обстоюваний ним проект теократичної утопії. «Проповідник батога, апостол темряви, поборник обскурантизму і мракобісся, панегірист татарських звичаїв – що ви робите!» – з обуренням запитував він [16, с. 361].

Визначаючи своє ставлення до соціального християнства М. Гоголя, а ширше, до християнства і Христа загалом, В. Белінський писав: «Що ви подібним вченням спираєтесь на православну церкву, це я ще розумію: вона завжди була підпорою батога і угодницею деспотизму, а Христа ж навіщо ви приплутали тут? Він перший просвітив людям вчення свободи, рівності і братерства, і мучеництвом відзначив, ствердив істину свого вчення» [16, с. 361].

Далі, критикуючи Гоголеву патріархальну ідилію, В. Белінський зауважував: «Якби ви дійсно сповнились істинного Христового, а не дияволового вчення – зовсім не те писали б ви вашому адептові з поміщиків. Ви б написали йому, що, оскільки його селяни – його брати по Христу, а як брат не може бути рабом свого брата, то він і повинен або дати їм волю, або хоч, принаймні, користуватися

їхньою працею якомога пільговіше для них, усвідомлюючи себе, в глибині своєї совісті, у фальшивому щодо них становищі» [16, с. 360].

Категорично відкидаючи тезу М. Гоголя про релігійність російського народу, В. Белінський тим самим підривав саму основу Гоголевого соціального християнства. «По-вашому, – заявляв він, – російський народ найрелігійніший у світі: брехня! ... Придивіться пильніше, і ви побачите, що це з натури глибоко атеїстичний народ. У ньому ще багато марновірства, але немає і сліду релігійності» [16, с. 362].

Позицію В. Белінського щодо соціального християнства М. Гоголя значною мірою поділяв М. Бердяєв. Оцінюючи Гоголеву теократичну утопію, він писав: «Утопія Гоголя низька і рабська. Немає духу свободи, немає гарячого заклику вгору. Все просякнута нестерпним міщанським моралізмом» [18, с. 81].

Гоголевий політичний та соціальний конформізм нещадно критикували не тільки російські, а й українські філософи. «Прапор політичного малоросійства», – так називав М. Гоголя український культурфілософ Є. Маланюк [111, с. 230].

Малоросійство, як відомо, – це зумовлений довгим поневоленням України Росією комплекс провінціалізму в духовності частини українського громадянства (здебільшого інтелігентських кіл), що виявляється у відданості справі російської великодержавності і в байдужому, а то й негативному ставленні до українських національно-державницьких традицій і прагнень [65, с. 1451]. Тому, називаючи М. Гоголя «прапором», інакше кажучи, «символом» політичного малоросійства, Є. Маланюк стверджував, що він символізує собою частину української провідної верстви, котра пристосувалася до нових політичних реалій у Російській імперії та збайдужіла до українських проблем.

Інший український філософ, М. Шлемкевич, на відміну від Є. Маланюка, вів мову не про самого М. Гоголя, а про певний соціотип українця – «гоголівську людину», для назви якої він узяв «прізвище геніального представника того типу» [198, с. 20].

Гоголівська людина, згідно з М. Шлемкевичем, – це та людина, яка «присіла до нових, російських імперських возів», іншими словами, пристосувалася до соціального життя в новій Російській імперії [198, с. 18] і зневажливо, нігілістично ставилася до українських національно-державницьких традицій.

Як бачимо, М. Шлемкевич, як, зрештою, Є. Маланюк, відзначав й одночасно критикував політичний та соціальний конформізм М. Гоголя і гоголівської людини. Слід, однак, зазначити, що М. Гоголь виходив у своїх міркуваннях не з соціальних чи національних передумов, а з передумов універсальних, християнських. І справа тут не в тому, що універсально-християнське М. Гоголя стоїть вище від соціального В. Белінського та національного Є. Маланюка і М. Шлемкевича, а в тому, що воно інше, що це інше світоглядне настановлення, й воно, як і альтернативні щодо нього настановлення та позиції, має право на власне існування. Але все ж таки, незважаючи на певну утопічність філософської проповіді М. Гоголя, вона, як, власне, і філософія Г. Сковороди та П. Юркевича, позитивно вплинула на російську культуру і філософію «срібного віку».

На думку К. Мочульського, українському мислителю-проповіднику «судилося круто повернути всю російську літературу [...] зрушити її зі шляху Пушкіна на шлях Достоевського. Усі риси, що характеризують «велику російську літературу», яка стала світовою, були визначені Гоголем [...]. Із Гоголя починається широка дорога, світові простори. Сила Гоголя була така велика, що йому вдалося зробити неймовірне: перетворити пушкінську епоху нашого письменства на епізод, до якого повороту нема і бути не може. Він розбив гармонію класицизму, порушив естетичну рівновагу, якої дивом досяг Пушкін [...]. Від Гоголя пішла вся «нічна свідомість» нашої словесності: нігілізм Толстого, безодні Достоевського, бунт Розанова. Її «день», пушкінський золотом тканий покрив, – був скинений [...]. Можна жалкувати за днем, що промайнув так швидко, і здригатися перед страшним нічним «карликом», автором «Мертвих душ». Але не можна відкидати того, що великоросійська література вийшла із «Шинелі» цього «карлика». Без Гоголя, можливо, була б рівновага, антологія, благополуччя, безконечно продовжений Майков, а з ним – безплідність. Після Гоголя – «повне неблагополуччя», світовий розмах і світова слава» [118, с. 37].

Аналогічно оцінював значення Гоголевої світоглядної проповіді М. Бердяєв. «З Гоголя, – зазначав він, – починається релігійно-моральний характер російської літератури, її месіанства. В цьому велике значення Гоголя, окрім його значення як художника» [18, с. 81]. Таким чином, афективно-волюнтаристичний кордоцентризм

М. Гоголя у формі світоглядної проповіді та барокального дискурсу, з ідеєю циркуляції любові в соціальному організмі, здійснив глибинний поворот у російській культурі і філософії. А сам М. Гоголь, як і Г. Сковорода та П. Юркевич, став предтечею релігійно-філософського ренесансу в російській культурі «срібного віку».

### **3.2. Афективний кордоцентризм як українська альтернатива утилітарним ідеям російського нігілізму**

Романтичний бунт проти соціальних умовностей, лицемірної моралі та фальшивих цінностей породив у культурній свідомості Європи специфічний феномен – європейський нігілізм – патологічну форму європейської ментальності.

Саме слово «нігілізм» походить від латинського слова «*nihil*» – «ніщо», яке етимологічно виводиться з «*nihilum*» – дослівно «жодної ниточки, ані волосинки». Августин називав «*nihilisti*» тих, хто «ні в що не вірить», згодом «*nihilista*» стали звати еретиків, які визнавали «хибну віру» або «не вірили ні в що». Після французької революції 1789 р., коли почали набирати дедалі більшої сили прагнення звільнитися з-під впливу релігії й самої віри в Бога, знову з'явилося слово «нігілізм», яке тимчасово зникло з європейських словників. Спершу це слово вживалося в негативному значенні: Ф.Г. Якобі у відкритому листі до Г. Фіхте назвав «нігілізмом» спроби знецінити релігію. Хто обожнює сам себе, зазначав він, той вже помалу розчиняється «в своїй власній Ніщоті» [84, с. 19-20].

Пізніше слово «нігілізм» ще раз ввійшло в інтелектуальний обіг (через І. Тургенєва) на означення того, що дійсно існує тільки сутнє, доступне чуттєвому сприйняттю, власному досвідові, і, крім нього, нічого. Тим самим заперечувалося все, що засновано на традиції, владі і якому-небудь іншому авторитеті [183, с. 63].

У тургенєвському смислі тлумачив значення слова «нігілізм» П. Кропоткін. Це слово, на його думку, виражає заперечення всієї сукупності феноменів сучасної цивілізації, яка спирається на гноблення одного класу іншим, заперечення сучасного економічного ладу, уряду й влади, буржуазної політики, рутинної науки, буржуазної моралі, смішних або огидних своїм лицемірством звичок та звичаїв, що передані у спадок сучасному суспільству минулими



століттями, – словом, заперечення всього того, що буржуазна цивілізація оточила тепер почестями [90, с. 407].

Для Ф. Ніцше, на відміну від І. Тургенєва, зміст поняття «нігілізм» значно ширший. Він вже не веде мову про нігілізм як такий, а безпосередньо говорить про європейський нігілізм. «Що означає нігілізм?» (тобто європейський нігілізм. – Я.Г.) – запитував він. Й давав таку відповідь: «Те, що вищі цінності втрачають свою цінність. Мета відсутня. Немає відповіді на запитання «навіщо?»» [127, с. 39]. З цієї відповіді випливає, що європейський нігілізм – це процес, процес знецінювання, втрати вартості вищими цінностями [183, с. 70].

Тут, однак, слід звернути увагу на тезу Г. Ріккєрта: «Цінності як цінності не можуть змінюватися, тільки наше ставлення до них підвладне змінам» [149, с. 435]. Варто також уточнити, що європейський нігілізм – це, власне, не процес знецінення, девальвації вищих цінностей, як випливає з твердження Ф. Ніцше, а процес зміни ставлення до вищих цінностей.

Європейський нігілізм розпадається на три течії, які частково переходять одна в одну, зберігаючи, проте, кожна свої особливості й навіть певну географічну локалізацію. Розрізняють, зокрема, філософсько-етичний нігілізм, естетичний нігілізм та соціально-політичний нігілізм.

Філософсько-етичний нігілізм, центром якого була Німеччина, належить до філософії підозри, інакше кажучи, до тієї філософії, яка негативно ставилась до будь-яких світоглядів та ідеологій. Вона зривала маски з різних форм суспільної свідомості: філософії (К. Маркс), моралі (Ф. Ніцше), релігії (З. Фройд), виявляючи за прихованим – явне, за хибним – очевидне. Так, згідно з К. Марксом, життя визначає свідомість [112, с. 19], точніше кажучи, економічні умови соціального життя формують суспільну свідомість [200, с. 25]. Але наявна суспільна свідомість відірвана або відчужена від соціально-економічного життя [112, с. 40]. Вона є хибною свідомістю. Хибна (або фальшива, ілюзорна) свідомість – це та свідомість, яка робить помилки не в окремих судженнях, а глобально помиляється у своєму сприйнятті соціального світу [158, с. 241]. Аби ліквідувати існуючий розрив між соціально-економічним життям й суспільною свідомістю, необхідно, на думку К. Маркса, залишити хибну свідомість (тобто німецьку ідеалістичну філософію),

«вистрибнути» з хибної свідомості в соціальне життя й вивчати це життя незалежно від перевернутої свідомості [112, с. 199].

На думку Ф. Ніцше, хибна свідомість, іншими словами, християнська мораль, або, використовуючи ніцшеанський вираз, «мораль рабів», – це «корисна помилка», чи, інакше, «брехня, усвідомлена як необхідність» [127, с. 193]. Він заявляв: «я говорю про всяку мораль: «Вона є плід, за яким я пізнаю той ґрунт (економічну структуру суспільства в марксистській термінології. – Я.Г.), на якому він виріс» [127, с. 115]. Слід, стверджував Ф. Ніцше, здійснити переоцінювання всіх цінностей й з'ясувати, що більш вартісне: хибна свідомість, яка зневажає життя, яка стверджує, що життя нічого не варте, чи саме життя. Його відповідь така: найвищою цінністю є життя. Тому, вважав він, «необхідно знищити мораль, аби звільнити життя» [127, с. 61].

З погляду З. Фрейда, К. Маркс мав рацію у тому, що «економічні обставини людського життя» впливають на «інтелектуальні, етичні та художні уявлення людини» [182, с. 650]. Погоджуючись із цим марксистським положенням і доповнюючи його своєю теорією інстинктів, він продовжив роздуми Ф. Ніцше про дійсну цінність хибної свідомості. З. Фрейд дійшов висновку, що хибна свідомість (в цьому випадку юдейська та християнська релігія) – це ілюзія, бажання омани [128, с. 119-121]. Вона сковує сутнісні, життєві сили індивіда. Саме тому, на думку З. Фрейда, індивід повинен розірвати кайдани ілюзії й відчутти реальність, усвідомити життя [128, с. 136]. Таким чином, марксів «стрибок», ніцшеанське «знищення» та фрейдівське «відчуття» – три варіанти визволення суспільства й особистості з полону хибної свідомості, запропоновані філософією підозри.

Руйнуючи кумирів хибної свідомості, Ф. Ніцше одночасно передрікав появу надлюдини й займався відродженням діонісійського міфу. Щодо людини він зазначав: «Якраз у цьому криється небезпека Європи, разом зі страхом перед людиною ми втратили й любов, повагу до неї, надію на неї, навіть бажання її, вигляд людини втомлює – чим іншим виступає сучасний нігілізм, як не цим?.. Нам набридла людина...» [124, с. 226].

Людина, на думку Ф. Ніцше, повинна прагнути до загибелі людського. Саме тоді з'явиться надлюдина. З цього приводу він писав:

«Я люблю того, хто попереду своїх вчинків розкидає золоті слова і робить завжди більше, ніж обіцяє, – бо він прагне своєї загибелі [...].

Я люблю того, в кого душа така повна, що він забуває про себе [...].

Я люблю того, хто вільний духом і вільний серцем [...].

Я люблю всіх, хто, мов важкі краплини, падають поодиноці з темної хмари, навислої над людиною, – вони провіщають блискавку й гинуть як передвісники.

Дивіться, я передвісник блискавки і важка краплина із хмари, але ім'я тої блискавки – надлюдина» [125, с. 14-15].

Намагаючись замінити людину надлюдиною, Ф. Ніцше закликав: «Уперед, вищі люди! Нарешті у гори майбутнього настають пологи. Бог мертвий – тепер ми хочемо, щоб жила надлюдина» [125, с. 285].

Філософ прагнув не тільки у філософсько-етичному смислі, а й естетично подолати хибну свідомість, замінивши міф про Христа на відроджений міф про Діоніса. Вирішальним мотивом тут був той факт, що Діоніс міг виступати втіленням надії на спасіння. Із Семелою, смертною жінкою, дочкою фіванського царя Кадма, Зевс-громовержець дає життя Діонісу, якого переслідує божественний гнів Гери – дружини Зевса, врешті-решт, він впадає у безумство. Після цього Діоніс мандрує зі стадом диких сатирів і вакханок Північною Африкою і Малою Азією. Цей «зарубіжний» бог, котрий занурює захід у «ніч богів», не залишає нічого, крім дару сп'яніння. Але Діоніс, як передбачається, повернеться певного дня, відродиться через містерії і звільниться від безумства. Від усіх грецьких богів Діоніс відрізняється тим, що він є відсутнім богом, чиє повернення ще настане. Паралель Христу була очевидна. Він також помер і залишив замість себе хліб і вино доти, доки сам не повернеться [37, с. 95].

Естетичний нігілізм, який був поширений в Англії та Франції, відтворюючи картину духовного життя свого часу, застерігав проти колосальних сил руйнації, які ставили під загрозу саме існування буржуазного суспільства з усіма його засадами. Однак реакція виявилась неадекватною: хибне сприйняття публіки перетворило сигнали тривоги на імпульси до мало не радісного вступу в руйнацію. Творів Дж. Байрона («Лора», «Манфред», «Каїн»), О. Уайльда

(«Портрет Доріана Грея»), Т. де Квінсі («Сповідь споживача опіуму»), «Вбивство як витвір красного мистецтва»), Ш. Бодлера («Штучний рай», «Квіти зла») або взагалі не помічали, або ж висміювали й відкидали, або ж хибно сприймали як набір модних ефектів [84, с. 32-38].

Соціально-політичний нігілізм виник передовсім у Росії. Слово «нігілізм» у публіцистичному смислі вперше в Росії вжив М. Надєждин. Цим словом він означив сучасні йому течії в європейській літературі і філософії, інакше кажучи, під нігілізмом він розумів два його різновиди: естетичний та філософсько-етичний [106, с. 338]. Слово «нігілізм» було підхоплене російською публікою й отримало популярність після того, як І. Тургенєв у своєму славнозвісному програмному романі «Батьки і діти» назвав нігілістом студента медицини Базарова. Ще одним славетним витвором соціально-політичного нігілізму був роман ідеолога російського нігілізму М. Чернишевського «Що робити?». Цей роман проповідував нову мораль і був визнаний катехизисом соціально-політичного нігілізму [18, с. 105].

Порівнюючи типи «нових людей» в романах І. Тургенєва й М. Чернишевського та відповідність цих типів соціальній дійсності, П.Кропоткін відзначав, що тургенєвський Базаров нігілістичну молодь не задовольняв. Він видавався їй занадто грубим у ставленні до старих батьків. Він також занадто нехтував своїми обов'язками як громадянин. Нігілістична молодь не могла бути задоволена виключно негативним до всього ставленням тургенєвського героя. Однак у нігілістах М. Чернишевського, виведених у романі «Що робити?», молоді нігілісти вже бачили «кращі портрети самих себе» [90, с. 406-407]. Таким чином, завдяки правдивості свого твору М. Чернишевський став ідейним вождем нігілістичної молоді.

Соціально-політичний нігілізм був радикальною формою російського просвітництва. Він визнавав тільки один авторитет – розум, він аналізував усі соціальні інститути й організації і повставав проти всякого роду софістики, як би остання не була замаскована [90, с. 104]. Російські нігілісти з підозрою ставились до високої, елітарної культури, але вони встановили культ науки, зокрема природничих наук, від яких чекали вирішення всіх соціальних і політичних проблем. Це була своєрідна формальна, або світська релігія, в якій місце Бога заступала наука. Самі нігілісти не зробили

ніяких наукових відкриттів. Вони лише популяризували природничо-наукову філософію, поширену в той час матеріалістичну філософію [18, с. 129]. За своїми філософськими поглядами російські нігілісти були атеїстами, позитивістами, еволюціоністами в дусі Г. Спенсера або матеріалістами [90, с. 405]. Нігілістам були неприємні безконечні розмови про красу, про естетичний ідеал, мистецтво для мистецтва і тому подібне. Вони вкладали нещадну критику мистецтва в одну формулу: «Пара чобіт важливіша за всіх ваших мадонн і всі витончені розмови про Шекспіра» [90, с. 405]. Соціально-політичний нігілізм таким чином був моральною рефлексією над елітарною культурою, створеною привілейованою верствою й для неї лише призначеною. Російські нігілісти не були культурними скептиками, вони, на думку М. Бердяєва, були віруючими людьми. Це був рух віруючої юності. Коли російські нігілісти протестували проти моралі, то вони робили це в ім'я добра. Вони викривали брехню ідеальних начал, але робили це в ім'я любові до неприкрашеної правди. Вони повставали проти умовної брехні цивілізації [18, с. 126].

Нігілісти стали з'являтися в Росії в середині XIX століття, перед початком великих реформ імператора Олександра II. В цей час змінюється характер і тип російської імперії, її соціальний склад. Якщо в 40-ві роки XIX ст. російська інтелігенція була ще переважно дворянською, то в 60-ті роки XIX ст. вона робиться різночинною. Взагалі прихід різночинця – дуже важливий феномен в історії російських соціально-політичних течій. У Росії виник інтелігентський пролетаріат («мислячий пролетаріат» в термінології Д. Писарева. – Я.Г.), який був ферментом революційного бродіння. Велику роль у ньому відігравали інтелігенти, що вийшли зі стану духовенства. Колишні семінаристи ставали нігілістами [18, с. 102]. Вони перетворювалися на войовничих монахів нігілістичної релігії земного добробуту [180, с. 94].

Слід зазначити, що основним властивостям російського народу соціально-політичний нігілізм не суперечить. Втративши релігійність і ставши атеїстами та матеріалістами, більшість російських нігілістів все ж була захоплена прагненням викорінювати зло в суспільному житті. Християнський ідеал абсолютного добра у Царстві Божому вони замінили ідеєю земного матеріального добробуту й уявляли, що його можна досягнути не інакше як у

формі соціалізму, для чого необхідна соціальна революція. У своєму відриві від традиційних основ соціального життя вони нерідко виявляли властивий російським людям максималізм й екстремізм, а також сміливе експериментування з найвищими цінностями задля набуття нового досвіду. Таким чином, соціально-політичний нігілізм є зворотним боком добрих якостей російського народу, який виявляється в соціальному житті тоді, коли, втративши релігійність і ставши атеїстом та матеріалістом, класичний російський інтелігент ставив перед собою мету влаштувати згідно зі своїм планом і за допомогою насильства «рай на землі» [106, с. 349].

Соціально-політичний нігілізм часто звинувачували в запереченні моралі, в аморалізмі. У дійсності, в російському аморалізмі був сильний моральний пафос, обурення проти пануючих у світі зла й неправди, пафос, спрямований до кращого життя, в якому буде більше правди: в соціально-політичному нігілізмі відбився російський максималізм [18, с. 130].

Ідеолог російського нігілізму М. Чернишевський із властивим йому максималізмом стверджував, що опорою для моральності служить розум, а основоположним спонукальним принципом моральної поведінки є принцип утилітарний, або принцип користі, вигоди. Так виникла етична теорія російського нігілізму – калькуючий егоїзм.

Теорія калькуючого егоїзму М. Чернишевського не є надто оригінальною. В її автора було багато попередників. В історії етичної думки одним з перших схожі принципи сформулював Т. Гоббс. Він, зокрема, стверджував, що найпершим з усіх благ для людини є самозбереження. Це обумовлено самою людською природою. Природа, зазначав Т. Гоббс, влаштувала так, що «всі хочуть собі добра». Але щоб кожна людина змогла досягнути його, вона повинна «бажати життя й здоров'я», а також «гарантії збереження обох цих благ» тепер і в майбутньому, наскільки це можливо [48, с. 241].

Ідейним наступником Т. Гоббса був Б. Спіноза. Він, як і його попередник, вважав, що основу добродетності складає «саме прагнення зберігати власне існування» й що щастя полягає в тому, що людина може зберігати його. Оскільки розум не вимагає нічого протилежного природі, розмірковував Б. Спіноза, то він, отже, вимагає, щоб «кожний любив самого себе», «шукав для себе корисного» й прагнув до всього того, що дійсно веде людину до

більшої досконалості, й взагалі, щоб кожний, наскільки це для нього можливо, «прагнув зберегти своє існування» [163, с. 764].

Лінію Т. Гоббса та Б. Спінози продовжив Ф. Ларошфуко. Гоббсове самозбереження прибрало у нього вигляду себелюбства. Себелюбство, на думку Ф. Ларошфуко, – це «любов людини до себе й до всього, що становить її благо». Задоволення воно знаходить лише в собі самому, а на всьому сторонньому зупиняється, як «бджола на квітці», стараючись витягнути із нього користь [99, с. 126].

Тему себелюбства розвивав не тільки Ф. Ларошфуко, а й К.-А. Гельвецій. Він тлумачив людину, як істоту, чутливу і до фізичного болю, і до втіхи. У своїй поведінці, зазначав К.-А. Гельвецій, вона завжди уникає фізичного болю й шукає насолоди. Таке постійне уникання одного й шукання іншого філософ називав себелюбством. Людина любить себе, бажає свого щастя, отже й змоги здобути його. Все це пов'язано в людині, вважав К.-А. Гельвецій, із себелюбством [43, с. 145].

Як бачимо, у М. Чернишевського було достатньо філософських попередників, які стверджували, що опорою моральності є розум, що обчислює й оцінює користь або вигоду. Щодо утилітарного принципу – основоположного принципу етичної теорії соціально-політичного нігілізму, – то він у повному обсязі був розроблений таким ідейним попередником М. Чернишевського, як Дж. С. Мілл.

На думку Дж. С. Мілла, всі люди прагнуть до задоволення своїх бажань. Щастя, або користь, полягає у задоволенні, але за відсутності страждання, іншими словами, щастя полягає у чистому, тривалому й безперервному задоволенні. І задоволення, й користь приймаються в утилітаризмі в широкому сенсі: під задоволенням маються на увазі будь-які задоволення, в тому числі й чуттєві, під користю мається на увазі будь-яка користь, в тому числі вигода [53, с. 159].

Слід зазначити, що сам М. Чернишевський до кола своїх попередників зараховував Аристотеля і Б. Спінозу [185, с. 253]. До них також можна зарахувати і Л. Фойєрбаха. На нього вказує сама назва єдиної філософської статті, написаної М. Чернишевським: «Антропологічний принцип у філософії». Про антропологічну точку зору у філософії вперше заговорив саме Л. Фойєрбах [140, с. 78]. Г. Плеханов, досліджуючи філософські погляди М. Чернишевського, погоджувався з тим, що його попередниками могли бути Б. Спіноза та Л. Фойєрбах. Однак щодо Аристотеля в нього були певні сумніви.

Аристотель, вважав Г. Плеханов, значно ближчий до ідеалістів, ніж до матеріалістів. Але й тут, підкреслював дослідник, потрібно не забувати, що між учнями Аристотеля були такі, котрі витлумачували його філософську систему в смислі, близькому до матеріалізму. Такими були Аристоксен, Дікеарх й, особливо, Стратон. Ймовірно, припускав Г. Плеханов, М. Чернишевський вважав їхнє тлумачення вчення Аристотеля правильним й тому оголосив їхнього учителя прибічником антропологічного матеріалізму [140, с. 236]. Таким чином, якщо на формування філософсько-антропологічних поглядів М. Чернишевського великий вплив мали Аристотель (тобто матеріалістична версія вчення Аристотеля. – Я.Г.) й Л. Фойєрбах, то його етичні погляди формувалися під впливом Б. Спінози.

Правда, деякі дослідники, наприклад, М. Бердяєв, Р. Апресян, натякали або й категорично стверджували, що М. Чернишевський був російським послідовником Дж. С. Мілла [18, с. 131; 53, с. 159]. Дійсно, М. Чернишевський сформулював певні моральні принципи, схожі на утилітаристську концепцію добра Дж. С. Мілла. Він обґрунтував ці принципи наступним чином: людина завжди прагне до насолоди, але насолоди бувають миттєві й стійкі. Рідкісний сонячний день у Петербурзі – джерело численних полегшень у житті, численних приємних відчуттів для городян, але ця гарна погода – явище миттєве. Насолоди стійкі являють собою користь. Інколи хороша погода в Петербурзі тримається дещо довше, і в цей час деякі городяни можуть зміцнити своє здоров'я, хороша погода для них корисна. Стійка і тривала користь є добром [185, с. 247]. Проте певна спорідненість принципів М. Чернишевського з ідеями Дж. С. Мілла ще не є підставою для твердження про те, що він є російським послідовником англійського філософа. Принаймні сам М. Чернишевський про це ніде не заявляв.

У своєму утопічному романі «Що робити?» М. Чернишевський стверджував: «Людиною керує тільки розрахунок вигоди». На думку Лопухова, одного з головних героїв роману, «робота на користь інших і насолода такою роботою» і є краща вигода. Якщо люди будуть так правильно розраховувати, «ніхто нікого примушувати не буде», й «усі повинні бути щасливими» [106, с. 343]. Як бачимо, критерієм корисності тут виступає не суб'єктивне задоволення, як це було в англійському утилітаризмі, а суспільні інтереси. Тут наявне ототожнення особистої користі з користю суспільною. Більш



розгорнуто теорію калькулюючого егоїзму М. Чернишевський виклав у статті «Антропологічний принцип у філософії». Згідно з його теорією, людина за своєю природою ні добра, ні зла, а стає доброю або злою залежно від обставин. «Все залежить від обставин, відносин [закладів]», – наголошував М. Чернишевський [185, с. 215].

Услід за Б. Спінозою він повторював, що «людина любить насамперед саму себе» [185, с. 237]. Російський мислитель зазначав, що кожна людина думає тільки про себе саму, турбується про свої вигоди більше, ніж про чужі, майже завжди приносить вигоди, честь й життя інших у жертву власному розрахункові, словом, узагальнював М. Чернишевський, «всі люди – егоїсти» [185, с. 238].

На його думку, універсальним принципом моральної свідомості є принцип утилітарний. «Всі справи, добрі й погані, героїчні й легковажні, – писав він, – виникають в усіх людей із одного джерела: людина вчиняє так, як приємніше їй вчиняти, керується розрахунком, який вимагає відмовлятися від меншої користі чи меншого задоволення для одержання більшої користі, більшого задоволення» [185, с. 242].

Якщо визнати, зазначав з цього приводу Г. Плеханов, що людина у своїх вчинках завжди керується розрахунком, то потрібно інакше сформулювати погляд М. Чернишевського на людську природу: необхідно зазначити, що людина за своєю природою ні добра, ні зла, а тільки розраховуюча, причому ця її властивість досягає більшої або меншої сили в залежності від обставин. Але подібне формулювання, зауважував він, навряд чи сподобалось би М. Чернишевському [140, с. 258].

У своїй утилітаристській теорії калькулюючого егоїзму М. Чернишевський відкидав тезу про те, що «егоїзм є тільки зіпсутість серця» [185, с. 238]. Він стверджував, що навіть в основі альтруїстичного почуття, яке на перший погляд здається нібито безкорисливим, все-таки лежить думка про власну особисту користь, особисте задоволення, особисте благо, лежить почуття, яке називається егоїзмом [185, с. 239]. Як не дивно, але розважання ідейного вождя російських шістдесятників ХІХ ст. М. Чернишевського майже повністю збігаються з роздумами сучасного канадського вченого Г. Сельє. З погляду Г. Сельє, альтруїзм являє собою видозмінену форму еготизму (тобто перебільшеної думки про значення своєї особистості. – Я.Г.), різновиду егоїзму колективного, поклика-

ного допомогти суспільству. Підсвідомо, зазначав він, людина відчуває, що альтруїзм породжує віддяку. Віддяка, до котрої людина спонукає іншу людину за надані їй послуги, є, можливо, найбільш характерним для неї способом забезпечити свою безпеку й стабільність (гомеостаз). Тим самим, наголошував Г. Сельє, усувається мотив зіткнення егоїстичних й альтруїстичних тенденцій [154, с. 27]. Ототожнення альтруїзму та егоїзму, яке мало місце в утилітаристській нормативно-етичній програмі російського соціально-політичного нігілізму, Г. Плеханов назвав логічною помилкою, паралогізмом. З того, стверджував він, що усвідомлення свого «Я» ніколи не залишає людину в її міркуваннях про свої дії, зовсім ще не впливає, що всі її дії егоїстичні. Якщо дане «Я» бачить своє щастя в щасті інших, якщо воно має «пристрасть» до цього щастя, то таке «Я» називається альтруїстичним, а не егоїстичним. Й коли прагнуть нівелювати глибоку різницю між егоїзмом і альтруїзмом тільки на тій підставі, що альтруїстичні дії також супроводжуються усвідомленням ними свого «Я», значить, робить висновки В. Плеханов, тоді бажають внести логічну неясність туди, де безумовно необхідна повна ясність [140, с. 261].

В утилітаристичній концепції добра М. Чернишевського стверджується, що «добро є користь» [185, с. 246]. Причому користь не особиста, а користь суспільна. На думку автора концепції, окрема людина називає добрими вчинками не справи інших людей, котрі корисні для неї, в суспільній думці добром визначається те, що корисне для всього суспільства або для більшості його членів, нарешті, люди взагалі без різниці націй і станів називають добром те, що корисно для людини взагалі [185, с. 243]. Добро, підкреслював М. Чернишевський, нерозривно пов'язане з розрахунком. Розраховані тільки добрі вчинки, розсудливий тільки той, хто добрий, і рівно настільки, наскільки добрий [185, с. 243]. Таким чином, правильний розрахунок користі, усвідомлення того, що суспільна користь тотожна особистій, становить основу теорії калькулюючого егоїзму М. Чернишевського.

Власне, правильний розрахунок користі – це, по суті, на думку Г. Плеханова, безкорисливий розрахунок. Звівши все до розрахунку, М. Чернишевський змушений був відрізнити корисливий розрахунок, «чужий любові й добру», від безкорисливого, просякнутого цією любов'ю. Інакше кажучи, він повернувся до старого розрізнен-

ня егоїзму та альтруїзму. З ним сталося те саме, що значно раніше відбулося з П. Гольбахом й іншими просвітниками XVIII ст., які також зводили все до розрахунку й також постали перед логічною необхідністю протиставити корисливому розрахункові безкорисливий [140, с. 262]. Отже, безкорисливий розрахунок і правильний, розумний розрахунок користі в етичній теорії російського нігілізму тотожні. Тому теорію калькулюючого егоїзму М. Чернишевського можна було би назвати, посилаючись при цьому на Г. Плеханова, теорією калькулюючого альтруїзму.

Нігілістичну теорію калькулюючого егоїзму М. Чернишевського критично оцінювали багато філософів. М. Лосський вказував на те, що помилкова теорія, яка зводила всю поведінку всіх людей до егоїзму, виникла у М. Чернишевського як логічний висновок із метафізичного матеріалізму [106, с. 347]. Г. Плеханов вважав, що деякі висновки, зроблені М. Чернишевським з основних положень своєї матеріалістичної філософії, були недостатньо розроблені та, в силу своєї однобічності, не зовсім правильні. Такими, зокрема, зазначав він, були висновки, що стосувалися вчення про моральність [140, с. 255]. М. Бердяєв відзначав, що утилітарне обґрунтування моралі, котре спокусило М. Чернишевського й нігілістичну молодь, зовсім не сприяло свободі особистості, за яку, власне, вони й боролися, і зовсім не виправдовує прагнення до повноти життя, до зростання життя в ширину й глибину. Користь, на думку російського філософа, є принципом пристосування для охорони життя й досягнення добробуту. Але охорона життя й досягнення добробуту можуть суперечити свободі й гідності особистості. Утилітаризм є антиперсоналістичним. Утилітарист Дж. С. Мілл, підкреслював М. Бердяєв, змушений був сказати, що краще бути незадоволеним Сократом, ніж задоволеною свинею. А російські нігілісти найменше хотіли бути схожими на задоволених свиней [18, с. 131].

Однак першим, хто виступив з обґрунтованою критикою утилітаризму М. Чернишевського, був його сучасник П. Юркевич. Він протиставив калькулюючому егоцентризмові афективний кордоцентризм. Елементи афективного кордоцентризму існували в неявному вигляді і в релігійній, і в філософській традиції ще до П. Юркевича, а також в його епоху. Так, у християнських уявленнях символ «серце», центральний символ у символіці афективного кордоцентризму, виступав осередком морального життя людини, джерелом

добра і зла. Про це свідчить такий фрагмент євангельського тексту: «Добра людина із доброї скарбниці серця добре виносить, а лиха із лихої виносить лихе. Бо чим серце наповнене, те говорять уста її!» (Лк. 6, 45). Але все ж таки євангельські тексти акцентують увагу на тому, що серце є джерелом не стільки добра, скільки зла. «З серця виходять лихі думки, душогубства, перелюби, розпуста, крадіж, неправдиві засвідчення, богозневаги» (Мт. 15, 19), або «зсередини, із людського серця виходять лихі думки, розпуста, крадіж, душогубства, перелюби, здирства, лукавства, підступ, безстидства, завиднюще око, богозневага, гордощі, безум» (Мр. 7, 21-22).

У філософських поглядах, на відміну від релігійних, увага вже концентрується не просто на серці як осередкові добра і зла, а на сердечних почуттях – джерелі моральних вчинків. Про роль почуттів у моральній поведінці людини говорив, зокрема, Аристотель. На його думку, не розум є початком і керівником доброчесності, а, найімовірніше, «рухи почуттів». Спочатку повинен виникнути якийсь неосмислений порив до прекрасного – як це, власне, і буває, зазначав Аристотель, а потім вже розум виносить вирок і судить [5, с. 357].

Із тезами Аристотеля значною мірою збігаються думки А. Сміта. Коли вчинок, зазначав А. Сміт, здійснений, а пристрасті, що викликали його, вляглися, ми можемо спокійно осягнути відчуття безпристрасної сторонньої людини. Те, що малося нами на увазі до вчинку, пізніше часто виявляється перед нами, як і перед нею, таким, що зовсім не має значення. Так, наголошував мораліст, ми отримуємо можливість неупереджено розбирати і судити свою поведінку [160, с. 159].

Оригінальну концепцію людини, яка виступала своєрідним «близнюком» моральної особистості в афективному кордоцентризмі П. Юркевича, створив Ж.-Ж. Руссо. Він підкреслював, що більшість моралістів припускалися помилки, суть якої полягала у тому, що вони приймали людину за істоту в основному розумну. А людина, стверджував Ж.-Ж. Руссо, всього лише істота, здатна відчувати, котра, діючи, радиться виключно зі своїми пристрастями і звертається до розуму тільки для виправлення дурниць, котрі вона змушена робити [151, с. 455].

У культурі романтизму, в рамках якої продуктивно мислив П. Юркевич, принципи моральної поведінки, схожі на принципи афективного кордоцентризму, чітко сформулювала А.-Л.-Ж. де Сталь.

На її думку, розсудок зовсім не впливає на поведінку людини. «Коли є серце», підкреслювала вона, «слухаєш лише його веління». Те, що не пережито самотійно, осягається розсудком, але ніколи, відзначала А.-Л.-Ж. де Сталь, не «спрямовує вчинки» [102, с. 634].

Узагальнивши деякі ідеї своїх попередників, зокрема авторів Євангелій, Аристотеля і А. Сміта, П. Юркевич розбудував теорію афективного кордоцентризму. Згідно з цією теорією, серце є осередком душевного і духовного життя людини. В серці зароджується рішучість людини до тих чи інших вчинків, у ньому виникають різноманітні наміри і бажання, воно є вмістищем волі та її жадань [203, с. 74]. Тому «людина починає свій моральнісний розвиток із рухів серця, яке скрізь воліло б бачити благо, щастя, солодку гру життя, скрізь воліло б зустрічати істоти радісні, що зігрівають одна одну теплом любові, пов'язані дружбою та взаємним співчуттям» [203, с. 207].

Відношення розуму та сердечної любові у теорії афективного кордоцентризму П. Юркевича розглядається у порівнянні. При цьому він покликається на Євангеліє від Матвія (25, 1-10). «Мірою того, як у серці людини вичерпується олива любові, каганець згасає: моральнісні принципи та ідеї тьмяніють і, зрештою, зникають зі свідомості. Це відношення між каганцем і оливою – між головою і серцем, – зазначав П. Юркевич, – є найзвичайніше явище у моральнісній історії людства» [203, с. 112].

Правда, в романтичному культурному процесі, зокрема в процесі нігілізму, з'явився інший, цілком відмінний від точки зору П. Юркевича, погляд на історію моралі. В історії моралі, стверджував Ф. Ніцше, знаходить свій вираз «воля до влади», за допомогою якої «раби й пригноблені, або ж невдахи і незадоволені собою, або ж посередності, намагаються зміцнити найбільш сприятливі для них судження про цінності» [127, с. 131].

Етика афективного кордоцентризму П. Юркевича своєрідно витлумачувала етичні ідеї деяких філософів-моралістів. Вона вперше звернула увагу на сократичну моральну філософію. І тут немає нічого дивного. Попередник П. Юркевича – Г. Сковорода згадував Сократа у своїх творах вісімнадцять разів. Згідно з П. Юркевичем, Сократ навчав, що в чистому розумі, у його принципах і нормах нестабільному людському життю, сім'ї, державі та суспільству дані такі самі шляхетні підвалини, як підвалини всесвіт-

нього ладу, що становили принцип попередньої античної філософії. Це була віра Сократа. Йому видавалося, що зовнішня природа стоїть на незламних началах, законах, і такі самі закони повинна мати в чистому розумі й природа моральна [204, с. 132].

Філософсько-етичний нігілізм дещо інакше дивився на сократичну віру. Її суть, на думку Ф. Ніцше, полягала в тому, що пізнання й добродієність збігаються. Обернувши це положення, ми, зазначав німецький філософ, зробимо вищою мірою революційний крок: всюди, де немає ясного знання, там зло [126, с. 351]. Коментуючи тезу Сократа про тотожність істини й добра, знання та добродієності, П. Юркевич підкреслював, що «знання є сила добра». Треба лише знати добро, аби робити його. Жодна людина не наважується робити щось, окрім найкращого, хіба лише з незнанням, або: жоден за своєю волею не буває несправедливим. Сократ, наголошував український філософ, приписав людині абсолютну моральну свободу, котра не має жодних обмежень, адже, на його думку, наскільки людина пізнає справедливе, настільки вона здатна й реалізувати його [204, с. 134]. Ф. Ніцше, навпаки, заперечував будь-яку моральну свободу людини. Людина, стверджував він, є необхідність, частина неминучості, вона частина цілого й існує в цілому [126, с. 164].

На думку П. Юркевича, Сократ підривав традиційне життя, вносячи в нього загальнолюдське начало – начало розуму. Він шукав опору для суспільства в розумному вихованні юнацтва, й пасивне підпорядкування існуючому визнавав, згідно з началами чистого розуму, неможливим. Суспільство було авторитетом для нього настільки, наскільки було розумним, адже все нерозумне є безчесним і негідним уваги. Це, зазначав П. Юркевич, не вузька еллінська, а загальнолюдська ідея [204, с. 135].

Філософсько-етичний нігілізм Ф. Ніцше повстав проти цієї загальнолюдської ідеї. Розум не повинен, наголошував він, боротися з інстинктами. Боротьба з інстинктами – це формула декадентства. Сократ, стверджував Ф. Ніцше, був непорозумінням. Всяке поліпшення моралі – не більше як непорозуміння. Яскраве світило розуму, життя, яке не підпорядковується інстинктам, яке бореться з інстинктами, – все це тільки хворобливий стан, а зовсім не повернення до добродієності, до здоров'я, до щастя [126, с. 142].

Етика афективного кордоцентризму П. Юркевича приділила увагу також вченню Платона. Вона, зокрема, вказувала на подіб-

ність між філософією Платона і християнським віровченням. Своєю вихідною точкою, Богосвідомістю, платонізм, вважав П. Юркевич, зближувався з християнством, Христосвідомістю, ось чому християнські теологи та апологети з повагою ставляться до великого грецького генія [204, с. 138].

З погляду філософсько-етичного нігілізму Ф. Ніцше, моральний фанатизм, точніше кажучи, Платон, зруйнував язичництво, переоцінив його цінності й отруїв його невинність. «Треба ж нарешті зрозуміти, – наголошував Ф. Ніцше, – що зруйноване стояло вище того, що перемогло! Християнство, яке виникло із психологічної збоченості, могло прорости лише на цьому зіпсутому ґрунті» [127, с. 219]. Зрештою, воно само перетворилося на «платонізм для народу», інакше кажучи, на вчення про два світи: земний й потойбічний. У вченні Платона цими світами були істинний світ та світ становлення [183, с. 89].

Розглядаючи соціалізм і комунізм Платона в контексті теорії афективного кордоцентризму, П. Юркевич висловив своє ставлення до нього, а разом з тим до соціалізму взагалі, в тому числі й до соціалізму М. Чернишевського. «Джерело бідувань людства, – зазначав він, – полягає не в приватній власності, а в моральній недосконалості. Зла воля може виявитись як за приватного, так і за спільного володіння, й коли не кожен це усвідомлює, то лише через те, що нині розподіл майна прийнятий скрізь, а спільне володіння є рідкісним винятком. Анархію й егоїзм треба знищувати не прагненням забезпечити всіх матеріально, а намаганням установити чесноти, аби кожного зробити придатним для спільної користі» [204, с. 216].

Проте найбільшу увагу П. Юркевича заповонила не сократична й платонічна філософія, а етика І. Канта, його моральний закон, виражений у формі категоричного імперативу. Сам І. Кант визначав моральний закон так: «категоричний імператив, який взагалі виражає лише те, що є обов'язок, говорить: чини згідно з максимою, яка в той же час може мати силу загального закону!» [76, с. 133]. Так, моральний закон для людини, поза всяким сумнівом, є необхідним, погоджувався П. Юркевич з І. Кантом, тому що він дає людині моральні настанови навіть тоді, коли її вчинки насправді вже більше не впливають з мотивів серця, коли в людському серці джерело моральності вже згасає. Але, в той же час заперечуючи йому, він стверджував, що істина про моральний характер людини виявляєть-

ся саме в ті хвилини, коли вона не має часу, щоби старанно зважити все, і повинна вирішувати негайно. Людина тоді або діє «в усій шляхетності свого настрою, доблестями морального чину, або ж викриває перед нами всю негідність своєї особистості, яка до цієї хвилини приховувалася від нас у поведінці розважливості, керованої розсудливим і обережливим розумом» [203, с. 112]. Цим аргументом П. Юркевич дуже виразно продемонстрував, що не людський розум, а серце є джерелом етичного вчинку [138, с. 16]. Таким чином, за допомогою теорії афективного кордоцентризму йому вдалося подолати етичний формалізм І. Канта.

Виважена, конструктивна критика кантівського етичного формалізму, дана П. Юркевичем, виразно контрастує з деструктивною критикою Ф. Ніцше. На думку Ф. Ніцше, І. Кант із своїм «практичним розумом» весь ще – вісімнадцяте століття, ще повністю поза історичним рухом (процесом нігілізму. – Я.Г.), несприйнятливий до дійсності свого часу, наприклад, до французької революції 1789 р., не зачеплений грецькою філософією, фанатик поняття обов'язку [127, с. 89]. Він, наголошував філософ, – нікчемний психолог і знавець людини, «фанатик моралі а la Руссо» [127, с. 93]. Переоцінюючи цінність «небезпечного для життя» морального закону, встановленого практичним розумом, Ф. Ніцше, зокрема, зазначав: «Кант, наприклад, говорить: «Дві речі вічно залишаються гідними поваги» (висновок практичного розуму), ми в теперішній час, напевно, сказали би: «травлення важливіше» [127, с. 152]. Отже, Ф. Ніцше зводив моральність до фізіології, протиставляючи моральному закону – травлення. Близьким до нього в цьому питанні був М. Чернишевський, який, рухаючись у протилежному напрямі, виводив моральність з фізіології й інших природничих наук.

З позиції афективного кордоцентризму П. Юркевич критично аналізував основні положення калькуючого егоцентризму М. Чернишевського. Він, зокрема, вказував на те, що у М. Чернишевського людина фактично являє собою моральне ніщо й лише обставини, ніби якісь творчі сили, роблять з неї моральне щось. А оскільки так, то людина не несе ніякої відповідальності за свої вчинки, бо у всьому «винні» зовнішні обставини. Отже, й вчинків людини не можна ні схвалювати, ні засуджувати. Але ж, зауважував П. Юркевич, моральна проблема власне й постає тільки тоді, коли дається оцінка вчинкам людини. Більше того, моральність передба-



чає самооцінку вчинків, а значить, і наявність у людини совісті, або серця, за апостолом Павлом (Рим. 2, 14). «Ми відчуваємо без рефлексу, без усякого наукового пізнання, – писав П. Юркевич, – що наша совість є внутрішнім розумом, тотожним з нашою особою. Звідси вимоги совісті наполягають на виконанні без усякого розумового рефлексу, розум, як вимога виникає лише внаслідок рефлексу даного явища. Совістю ми без рефлексу, безпосередньо, відчуваємо, що страждаємо, радіємо, засмучуємось і ображаємо. В совісті розум указує на нашу особу, саме через це остання отримала у ній свій розвиток» [204, с. 120]. Совість не притаманна тваринам. Але людина без неї немислима. Навіть тоді, коли вчинки зумовлені чи навіть запрограмовані обставинами, вони обов'язково оцінюються совістю [203, с. 185].

Теорія калькулюючого егоїзму М. Чернишевського взагалі не розглядає категорію совісті, а значить, і не торкається, по суті, проблеми людяності. Вона не шукала принципової відмінності між людиною і твариною, а йшла шляхом пошуку спільного в них. При такому підході категорія совісті загалом виявляється зайвою, їй немає місця в структурі моральної свідомості, яка вибудовується калькулюючим егоцентризмом. Якщо ж ми, зазначав П. Юркевич, спробуємо все-таки ввести категорію совісті в цю теорію, то за всіма законами логіки змушені будемо пристосувати її щодо обставин, а не людини. Остання є лише продуктом перших, і саме вони, так би мовити, «відповідають» перед собою за результати своєї діяльності. Було б послідовніше, наголошував П. Юркевич, якби М. Чернишевський назвав добрими або злими обставини, які змушують людину чинити згідно з утилітарним принципом, а не саму людину, і якби він додав до цього, що судження, яке розрізняє добрі й злі обставини, роблять самі ці обставини, а не людина. Правда, зауважував П. Юркевич, в такому разі не можна приписувати людині й здатність оцінювати обставини [203, с. 186]. Автор теорії афективного кордоцентризму також виступав проти абсолютизації розраховуючого, раціонального начала в моральному житті людини. Вістря його критики, звичайно, було спрямоване правильно. Як відзначали Микола і Олена Реріхи, «лише розсудок опутує серця павутиною егоцентричності» [67, с. 230]. П. Юркевич прагнув показати надуманість теорії калькулюючого егоїзму, обґрунтованої М. Чернишевським. На його думку, самі поняття «егоїзм» й «розумовий розраху-

нок» важко поєднати, бо вже людське знання виходить за межі егоїзму й утилітаризму. Людина отримує задоволення в знанні як такому, в перебудові свого світу суб'єктивних уявлень щодо ідеї істини. Як у своєму пізнанні людина розвивається в колі тяжіння ідеї істини, так і в своїх вчинках вона розвивається на терені ідеї добра. І в першому, і в другому випадках вона здатна на жертву, але на жертву задля істини й добра, а не для особистої користі [203, с. 209-210]. Більше того, егоїзм у чистому вигляді не існує в людській природі, а існує поряд з іншими явищами внутрішнього світу людини. Егоїзм як такий замкнений для чужої гідності, для чужого добра. Людський егоїзм, навпаки, визнає право загального, бо людина хоче, щоб її гідність визнавалася іншими, вона відчуває моральну потребу, щоб інші люди визнавали її уявні чи справжні чесноти, й в цих межах вона поважає і любить людство. Отже, ставлячи свою приватну мету, людина не може залишатися зовсім байдужою до решти світу. Егоїст нехтує людством лише там, де воно суперечить його егоїстичній приватній меті. В інших випадках він поважає людство [203, с. 211-212].

Йдеться, зрештою, про те, що людина – не злий дух, завжди руйнівний, так само як вона й не світлий ангел. Природна потреба самозбереження або самопідтримки може розвинути в ній до граничної межі й обернутися на егоїзм, байдужий до правди і любові, який заради своєї користі приносить у жертву чуже щастя. Але ці егоїстичні прагнення не вичерпують собою всіх душевних прагнень: людина все-таки залишається людиною, вона відшукує людство передусім у собі, у своїх поняттях і мимовільних сердечних рухах, як і у своїй долі, що надто сильно пов'язує її з іншими, з родом, тому з якого-небудь боку в ній завжди залишається психічна можливість любові співчуття, участі, поваги до інших. А це вже несумісне з принципами теорії калькулюючого егоїзму [203, с. 213].

Людина, зазначав П. Юркевич, завжди відчуває моральний потяг до іншої людини як для того, щоб отримати від неї стимули та мотиви для збагачення й самовиховання власної душі, так і для того, щоб у свою чергу відкрити їй свою душу, свої думки, бажання, радощі й страждання. Тут ми, наголошував український філософ, маємо справу з так званим почуттям людяності, яке зневажається калькулюючим егоцентризмом. Почуття це виховується правильними впливами науки, живими прикладами, а надто істинною, теплою

релігійністю, для якої все добре не тільки добре, а й священне. І хто виховує інших в цьому певному моральному дусі, той старається встановити мир з ближніми й поліпшити спілкування між ними. Не тільки дії, які стосуються безпосередньо суспільної користі, еднають людей і приносять їм щастя, про що, власне, говориться у теорії афективного кордоцентризму П. Юркевича, – кожне сказане слово, кожна висловлена думка можуть приборкувати людські пристрасті. Нерідко один лагідний погляд, один спокій у руках і словах гасять ворожнечу й приносять мир та щастя. Як у цілому в моральному житті, так і тут головне залежить від доброї волі, від ясної рішучості й від правильного сердечного настрою [203, с. 225]. Взагалі мир між людьми вимагає як необхідної умови мирного серця, щоб людина була у мирі сама з собою або щоб вона мала внутрішній душевний мир, який досягається утвердженням влади над собою, перемогою над пристрастями, вслуховуванням у голос власного сумління, а найбільше – діяльною відданістю волі Божій [203, с. 227].

На думку П. Юркевича, всі наші вчинки, вся наша поведінка з ближніми мають управлятися вірою, що Ісус Христос покликав цілий людський рід до єдності під єдиним Богом. Хто перевів цю віру з простої думки у живий зміст свого духу, з голови у серце, той у кожній людині бачить свого ближнього, знайомого, рідного, брата. У цьому моральному стані людина знищує завелику відстань між собою і своїми близькими, поважає людську гідність у кожній особі, стає здатною жертвувати, прощати й охоплювати чужі слабкості любов'ю в ім'я Христове й у такий спосіб вносити мир і єдність у серця й взаємини людей під час кожної зустрічі з ними – вносити словом, прикладом, щирою порадою, безкорисливою послугою, як і взагалі тим моральним впливом, який радше можна зазнати й відчутти внутрішньо, ніж помічати як зовнішній вчинок [203, с. 228-229].

Критикуючи моральні принципи теорії калькулюючого егоїзму, П. Юркевич вступив у своєрідну «полеміку» з ідеологом російського нігілізму М. Чернишевським. Сам М. Чернишевський, визнаючи, що з аргументацією П. Юркевича він не знайомий, накинувся на «представника семінаристської філософії» з образами та лайкою. «Я сам – семінарист, – заявляв він. – Я знаю з досвіду становище людей, які виховувалися, як виховувався п. Юркевич. Я бачив людей, які займають таке становище, як він. Тому сміятися з них мені важко: це означало би сміятися з неможливості мати в

руках порядні книги, з повної безпорадності у справі свого розвитку, зі становища неймовірно обмеженого з усіх можливих поглядів. Я не знаю, яких років п. Юркевич, якщо він вже немолода людина, турбуватися про нього пізно. Але якщо він ще молодий, я із задоволенням пропоную йому той невеликий запас книг, які є в моєму розпорядженні» [186, с. 366].

Про полемічний стиль М. Чернишевського схвально відгукувався В. Плеханов. На його думку, який би паралогізм не був властивий етичній теорії російського нігілізму, вона все-таки, як небо від землі, далека від проповіді практичного егоїзму. Цього не зрозуміли люди «подібні до Юркевича». І, виявляючи це своє нерозуміння, «люди цього розряду самі видають собі свідоцтво про розумову бідність. Чернишевський мав повне право зневажати їх. Він широко користувався цим правом. Глузуванню з цих людей відведені цілі сторінки в його романі «Що робити?», і ці сторінки можна без всякого перебільшення назвати блискучими» [140, с. 264].

Як бачимо, в умовах наростання хвилі нігілізму, коли Бог зник з обрію європейської культури, коли знецінювалися моральні цінності християнства, обстоювані теорією афективного кордоцентризму, конструктивний діалог між П. Юркевичем, автором цієї теорії, та М. Чернишевським, винахідником теорії калькулюючого егоїзму, був неможливий.

У сучасних умовах, в період релігійного ренесансу, ми маємо можливість більш об'єктивно й неупереджено подивитися на цю ситуацію. Як перша, так і друга етичні теорії виникли не на порожньому місці. Вони опиралися на певні інтелектуальні традиції. І тому діалог між ними, в процесі пошуку істини, – річ вкрай необхідна. На жаль, у минулому ця можливість була втрачена.

\* \* \*

Акціональна позиція українського кордоцентризму як національної філософії розвивалася в колі загальнохристиянських ідей. Любов, яка була проголошена основною цінністю християнства, стала основою афективно-волюнтаристичного кордоцентризму М. Гоголя. Ідея циркуляції любові від джерела (Бога) і назад через серця «дітей» та «батьків», що займають певні місця в соціальній піраміді нової Російської імперії, до витоків (Бога), а також намагання втілити цю ідею в соціальне життя (проект теократичної утопії) викликали спротив у російській інтелігенції, зокрема

В. Белінського, який вважав, що людські стосунки потрібно будувати не на засадах євангельської любові, а на законах, згідних із початками розуму. Виник конфлікт між серцем і розумом, кордоцентризмом і раціоналізмом, унаслідок якого раціоналізм В. Белінського «узав гору» над кордоцентризмом М. Гоголя. Але наслідки такої перемоги не були однозначними. Афективно-волюнтаристичний кордоцентризм М. Гоголя вплинув на ідеолога релігійно-філософського ренесансу Ф. Достоєвського, підготував ґрунт для виникнення російської культури та філософії «срібного віку».

Афективний кордоцентризм П. Юркевича також виходив із євангельських ідей про серце як осередок добра і зла, джерело розвитку добродетності. Однак теорія афективного кордоцентризму П. Юркевича, яка вважала серце джерелом безкорисливих, альтруїстичних вчинків, категорично відкидалася теорією калькулюючого егоїзму М. Чернишевського, що визнавала опорою моральності не серце, а розум, який правильно розраховує користь або вигоду. Знову конфлікт між серцем і розумом, кордоцентризмом і раціоналізмом, як і у випадку з М. Гоголем, знову «перемога» раціоналізму над кордоцентризмом.

Якщо розглядати цю історико-філософську ситуацію з погляду мистецтва еристики чи теорії аргументуючої комунікації, то можна зазначити, що тут ми маємо справу з некоректною аргументацією. Наприклад, В. Белінський, критикуючи Гоголевий афективно-волюнтаристичний кордоцентризм, застосував некоректний прийом – «аргумент до особи», стверджуючи, що М. Гоголь за своїм обдаруванням є письменником, митцем у ширшому сенсі, але аж ніяк не мислителем, бо це не його покликання [16, с. 353]. Тому ідеї українського мислителя-проповідника не мають ніякої інтелектуальної вартості.

Так само вчинив й М. Чернишевський. Він у своїй «полеміці» з афективним кордоцентризмом П. Юркевича використав такий некоректний прийом як «аргумент до освіченості», посилаючись на неосвіченість, непоінформованість свого опонента у питаннях, що належать до суті суперечки. Зрозуміло, що за умов порушення норм етики та логіки, раціональна комунікація між пропонентами й опонентами не відбулася, релігійно-філософське знання не збагатилося й не розвинулося. Фактично розвиток його був призупинений, і перші зрушення відбулися на початку ХХ ст.

## РОЗДІЛ 4. ІНТРОСПЕКТИВНИЙ КОРДОЦЕНТРИЗМ: ЕВОЛЮЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПОЕТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

### 4.1. Волюнтаристичний кордоцентризм – стилістична особливість філософської лірики українського бароко

У класичній думці Заходу рефлексивний аналіз різноманітних філософських парадигм здійснювався за допомогою понять «думка епохи» чи «пануючі думки епохи», «колективні або соціальні уявлення», а в неklasичній західній думці – в термінах «груповий чи національний менталітет». Так, наприклад, згідно з Г. Гегелем, філософія є думкою своєї епохи. Вона «цілком тотожна зі своєю епохою» [39, с. 111], вона «мислить в душі свого часу» [40, с. 111-112]. Філософія, стверджував він, є «час, осягнутий в думці» [39, с. 55].

З точки зору К. Маркса, філософія належить до розряду «пануючих думок епохи». Він визначав це поняття таким чином: «пануючі думки є думкою пануючого класу. Вони є не що інше, як ідеальне вираження пануючих матеріальних відносин» [112, с. 39-40]. Пануючі думки епохи визначаються економічною структурою суспільства.

На думку Е. Дюркгайма, філософські уявлення є колективними уявленнями. Вони «виражають спосіб, яким група осмислює себе у своїх відносинах з об'єктами, які на неї впливають» [63, с. 14]. Колективні уявлення є зовнішніми щодо індивідуальних уявлень, оскільки є результатом їхнього злиття та взаємопроникнення [63, с. 234]. Найближчими причинами колективних уявлень, за Е. Дюркгаймом, є інші колективні, точніше кажучи, релігійні уявлення, а не той чи інший характер соціальної структури [63, с. 240].

З термінами «колективні уявлення», чи «соціальні уявлення» генетично пов'язані терміни «групова ментальність», чи «національний менталітет». Піонерами у використанні терміна «менталітет», або «ментальність» є Р. Емерсон, М. Блок і Л. Февр. Велику роль у вивченні самого феномена відіграли Ж. Люб'є та Р. Мандру. Ментальністю вони називали сприйняття, тлумачення світу, або, інакше кажучи, «людську активність, об'єктивовану в культурних пам'ятках» [196, с. 120]. Це певного роду «канон інтерпретації»,

своєрідний «психологічний інструментарій», який синтезує (переважно на дораціональному, емоційно-латентному рівні свідомості) традиції, вірування, звичаї певної соціальної спільноти в їх «реальному» і «уявному» (марновірства, фантазії, міфи, символи, ритуали, фобії та ін.) вимірах. Менталітет, таким чином, інтегрує хаотичний і різноманітний потік напівусвідомлених сприйнять і вражень, характерних не для окремих індивідів, а саме для соціальних спільнот («німотної більшості»), в упорядковану картину світу – світогляд. Менталітет, отже, є ніби особливим контекстом («ефіром», «горизонтом»), в якому знаходить вияв специфічний, унікально-неповторний спосіб «бачення» («прочитування») змісту навколишнього світу, властивий даній соціальній спільноті [22, с. 24]. За П. Дінцельбахером, історична ментальність – це «набір способів і змістів мислення та сприйняття, які типові для відповідного колективу у відповідний період». Вона «виявляється в діях» [73, с. 21]. Цей феномен, на думку істориків ментальностей, формується під впливом культурно-історичних, соціально-економічних, геополітичних, природно-кліматичних умов проживання суб'єкта менталітету [202, с. 131-133].

У сучасній етнопсихології терміном «менталітет» позначають «соціально-психологічні явища, що відображають духовний світ людини або соціальної спільноти, епохи чи етнокультури» [14, с. 62]. Для В. Крисаченка ментальність етносу – це «категорія світоглядна, яка окреслює усталені норми та стереотипи мислення, притаманні певній етнічній спільноті» [165, с. 58].

Отже, якщо у Західній Європі досліджували історичні й соціальні аспекти менталітету, то в Україні – етнічні, чи національні.

У структурі української ментальності, або української психіки, з погляду загальної української етнопсихології, почуття – домінуюча, а мислення і воля – підпорядковані функції. «Завдяки динарським та остійським расовим засадам, – зазначав з цього приводу О. Кульчицький, – у нашій психіці позначається перевага (преваленція) афектів та настроїв, що посилюються відносною слабкістю, чи, радше, відносним ослабленням протилежної щодо почуттєвості функції мислення і бажання» [96, с. 160]. Однак з точки зору диференціальної української етнопсихології український тип має свої регіональні особливості. В. Янів стверджував, що «на Сході почуттєвість більше стихійна, в Галичині просякнута рефлексією,

спокійна. Тут видно певну гармонію між розумом та почуттям» [205, с. 96]. Таким чином, перевага емоцій та почуттів над мисленням і волею є спільною і для східних, і для західних українців, вона робить їх подібними одні до одних, а з іншого боку, ця ж ознака роз'єднує і протиставляє східних і західних українців, роблячи їхні психічні типи індивідуальними, своєрідними та неповторними.

На рефлексивному рівні емоційно-почуттєвий характер української ментальності репрезентований філософією українського кордоцентризму. Філософський кордоцентризм, на думку С. Ярмуса, означає те, що основну мотиваційну та рушійну роль в житті людини, в її світогляді, відіграють не «розумово-раціональні сили», а «скоріш сили її емоцій, почуття», або, образно кажучи, «сили людського серця» [206, с. 402].

Згідно з Я. Нідельманом, «у людському серці присутнє прагнення, що живиться тільки філософією, й без цього живлення людина гине так само, як через брак повітря чи їжі» [123, с. 10]. Власне, через органічний зв'язок між українською національною філософією і українським національним характером українська кордоцентрична філософія є, як наголошував Д. Чижевський, «характеристична для української думки» [188, с. 19]. Слід, однак, зазначити, що філософія українського кордоцентризму генетично пов'язана саме зі стихійною почуттєвістю українського Сходу. Яскраві представники цієї філософії – Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Гоголь, Т. Шевченко і П. Куліш – були вихідцями із Наддніпрянської України, належали до східноукраїнського психічного типу. Серед них не було жодного представника Галичини, Наддністрянської України. Звідси висновок: тезу Д. Чижевського потрібно уточнити і доповнити.

На нашу думку, український кордоцентризм як національна філософія не збігається повністю з українською філософією, як вважали І. Мірчук та С. Ярмусь. Вона характерна, з огляду на регіональні етнопсихічні особливості, лише для української православної культури та філософії. Інакше кажучи, український кордоцентризм як національна філософія локалізований та репрезентований тільки Великою Україною. Він не характерний для Західної України. Український кордоцентризм як національна філософія є лише однією з тенденцій класичної доби української філософії.



Найбільш близькою за способом вираження філософських ідей, спорідненою з українським кордоцентризмом як національною філософією, є українська філософська, або медитативна лірика та есеїстика. Філософська лірика, як відомо, – це «поезія, спрямована на філософське осмислення світу, людини», вона «є виявом філософських поглядів ліричного героя» [103, с. 710]. Основу і суть філософської лірики становить всезагальне, родове, субстанційне, втілене в ліричному образі-переживанні, який, проте, у «заданому» для філософської лірики масштабі антропо-космічної світобудови набуває і нових своєрідних рис [162, с. 14-15]. Й. Гейзінга у свій час підкреслював, що «сама сутність лірики в тому, що вона вільна від ланцюгів логічного розуму» [153, с. 89]. Інакше кажучи, «весь цей жанр мусить із необхідності обертатися поза межами раціонального» [42, с. 163], у сфері емоціонального, сфері серця. Отже, спільною рисою для українського кордоцентризму як національної філософії та української філософської лірики, рисою, яка єднає їх, є першість почуттів серця перед розумом.

Зв'язок між українською філософською теорією кордоцентризму і українською філософською лірикою виразно простежується у волюнтаристичному кордоцентризмі Г. Сковороди. В основу його волюнтаристичного кордоцентризму покладено дві концепції: «злої волі» і «веселості серця». Ідею злої волі Г. Сковорода концептуально сформулював у таких ліричних віршах:

*Кинь Коперникові сфери,  
В серця свого глянь печери!* [156, с. 77].

У цих «сердечних печерах», темних, непроникних, наповнених мороком та сутінками, хвилюється й дихає першооснова космічного хаосу – зла ненаситна воля [66, с. 395].

*Правду Августин трима: Аду не було й нема,  
Пекло – воля твоя клята,  
Воля наша – пічка ада,  
Заріж волю ту, тьму – і ні пекла, ані мук.  
Воле! О ненаситний ад! Трута ти, а всі то ядь.  
Пащею ти позіхаєш  
І підряд усіх ковтаєш,  
Убий душу ту, брат, так побореш весь ад* [156, с. 78].

Ця зла сліпа воля вирує в людському серці, наповнюючи його безкінечними пристрасними бажаннями. Український філософ усві-

домлював усю негативну безкінечність цієї потенції людського духу. Безконечна воля, будучи прірвою, що переважає океани й небеса, може знайти спокій лише у прірві Божества, в актуальній безконечності Абсолютного. Все ж плотське поглинається ненаситним пеклом волі й перетворюється в нудьгу, в скрегіт, смуток і печаль. З цього приводу Г. Сковорода говорив:

*Ах ти, нудьго проклята! О докучлива печаль!  
Гризеш мене затята, як міль плаття чи ржа сталь.  
Ах ти, скуко, ах ти, муко, люта муко!  
Де не буду, все з тобою всюди всякий час.  
Ти, як риба з водою, завжди біля нас.  
Ах ти, скуко, ах ти, муко, люта муко!* [156, с. 66].

Нудьга живе усередині людини, як риба у воді, і ніяким мечем її не знищити. Але небесний меч Ісуса Христа – це глас у слові доброму, святому, здатному позбавити нас такої страшної хвороби, як нудьга.

*Христе, ти меч верховний, а піхви – плоть повсякчас!  
Почуй наш крик, сліз повний, милуй у звірах цих нас!  
Ах ти, скуко, ах ти, муко, люта муко!*

Український філософ завершив свою думку майже заклинанням:

*Геть ти, скуко, геть ти муко, з димом, з чадом!* [156, с. 66].

У залежності від «моря» волі, що наповнює «сердечні печери», душа людини постійно бажає, постійно прагне до вгамування й насичення. Однак досягти цього дуже важко.

Відчуваючи зусібч хвилі хаотичної волі, Г. Сковорода пристрасно шукав каменя, Петри, берега, пристані, спасіння од відчаю душі, яка не бачить кінця жахливої подорожі до «веселості серця».

*О пристанище безбідне,  
Тихе, миле, безнавітне!  
О Маріїн сине!  
Ти оте єдине.  
Берегом що може стати.  
Збав мене ти від напасті,  
Смири, душе, тлінні страсті,  
Дух вони шматують  
І життя руйнують.  
Петре, порятуй, молюся!* [156, с. 79].

Він знаходить прекрасний образ для своєї невгамовної спраги.

*Мене посіли рани смертоносні,  
Пекельні біди обсіли незносні,  
Найде страх і тьма. Ах, люта година –  
Злая хвилина!  
Терно хвороби нутро шматує,  
Душа сумує, до смерті сумує.  
Ах, хто мене зможе з цієї миті  
Якось зцілити?  
Так африканський і олень страждає,  
Він в гори швидше пташок влітає,  
Від з'їдених гадів жага його в'ялить,  
Трутою палить [156, с. 55].*

Нудьга, неначе печія волі, яка поглинає те, що не може волю наситити й задовольнити, хаотична розладнаність духу, скам'янілість серця, – все це ознаки хворобливого стану. Це – мертвість душі, що сковує життєві сили духовної особистості. Сам Г. Сковорода рветься із цієї мертвоти, й перший його порив полягає в її усвідомленні. Він відчуває себе мертвим і ніби лежачим у гробі. У Велику Суботу він писав:

*Лежиш у труні, святкуєш суботу,  
По праці важкій, по кривавім поту.  
До тебе вже справ князь зовсім немає,  
Князь світу цього, що всіми владає.  
О нерозгаданий це слід!  
О перемоги новий рід!  
О сине Давидів! [156, с. 63].*

Перерва потрібна для роботи духу, й не пізніше, ніж у суботу. Робота духу – то є свято, але не на самоті, а з Ісусом Христом, з котрим можна ходити кожного разу його слідами. Саме ходіння слідами Сина Божого є перемогою над собою, яка означає спробу людського духу наблизитися до ідеалу, що втілений в образі Сина Божого і сина людського – сина Давида [82, с. 25]. Звідси народжується новий порив, суттєвий та значний, – Воскресіння після Голгофи. Аби воскреснути, стражденний дух Г. Сковороди добровільно шукає розп'яття. Мертвість свою він хоче вознести на хрест, аби там отримати зцілення душі. В Пасхальні дні, в дні світлої, космічної радості, ось чого просить душа Г. Сковороди:

*Веди мене з собою, в горну путь на хрест,  
Радий жить над горою, кину земну персть.  
Смерть твоя – то життя,  
Жовч – солодке життя, о Ісусе!  
[...] Розгни моє ти тіло, прибий на той хрест,  
Хай зовні я не цілий, в нутрі ж бо воскрес.  
Засохну зовні я,  
В нутрі завітну я, це смерть – не життя [156, с. 54-55].*

Його думка пронизана однією ідеєю – відданістю Христові. Але відданістю не в язичеському буйстві, багатолікості, забутті часу, а відданістю вічною, яка оселяється у серці як радість, бо цілюща сила останньої не дає пропасти в швидкоминучих миттєвостях [82, с. 15]. Ця справа розп'яття і є поворотним пунктом від мороку до світла – поворотом, що природно знаходиться душею, страждання якої дійшли до межі, їй властивої. Співрозіп'ястися філософ-теософ хоче заради того, аби зовнішня його людина висохла, щоби в стражданнях він здобув у собі, сам здобув, нову, таємну, захищену в ньому людину, здобув нове серце.

Якщо спочатку у філософсько-ліричній медитації Г. Сковороди образ оленя символізував великий смуток, то пізніше він став символом преображеної сили духовного прагнення, яка підносить в горні, небесні країни умоосяжного спокою й насичення.

*Небо і місяць, земля й зорі всі – прощайте!  
Гавань лиха ви моя – більше не чекайте.  
О щастя, наш ясний світле,  
О щастя, наш красний цвіте!  
Ти мати і дім, появися, покажися... [156, с. 68].*

Отже, щастя – це мати і дім, але якби так було насправді, то й не потрібно було б питати і не потрібно було б шукати щастя, бо воно знаходилося б поруч, але поруч його нема. І ніхто не може відповісти на це запитання: ні мудреці, ні книги, ні птиці, ні небо, ні зорі, ні місяць, ні земля. І в пошуках щастя злітає думка філософа-теософа вище гір і прозирає глибше підземних низів, і тільки зустріч із Сином Бога відкриває, що прозріння щастя як оболонки буття – у спілкуванні з Ісусом Христом. У цьому спілкуванні найбільш солодкими і живими словами дійсно є слова «мати», «дім», і тоді благодаттю стає проста споріднена праця та полуденний відпочинок у горах [82, с. 35].

*Швидше і швидше лечу, скаче мій олень стрімко,  
Вище небес та гір мчу: крин зеленіє гінко  
О щастя, світ мій прясний!  
О щастя, цвіт мій прекрасний!  
Ти мати і дім, нині бачу і чую тебе!  
[...] Ах! Наверни-но свій зір – мене окриляє,  
Вище стихій, вище гір мене підійма.  
О щастя, світ мій прясний!  
О щастя, цвіт мій прекрасний!  
Ти мати і дім, появився покажися [156, с. 69].*

Хаос гармонізується. Нестримна воля, напружуючись й збираючись, підносить та звільняє.

Власне, гармонізація волі, спілкування з божественним є засобом подолання «емпірико-трансцендентної природи самої людини» [161, с. 254] й способом досягнення веселості серця, автентичного буття.

*Ми ж тобі, рожденному, гостеві блаженному,  
Серця всіх нас розчиняєм, у дім духа запрошаєм.  
Пісень співаєм і гукаєм:  
Веселімося, адже з нами Бог! [156, с. 52].*

Буття у волюнтаристичному мисленні Г. Сковороди – це суперечність між весною і зимою. Зима люта, весна люба. Зима – сум, пекло, болото, підземне животіння й смертний гріх. Весна – рай і сад, в якому душа розквітає й проймається радістю. Той щасливий, чия душа – Боже місто і Божий сад. Цей сад завжди має квіти і плоди. Бог – це і місто, і сад, в якому чиста невинність – то квіти, а любов і мир – то плоди. Людське «Я» в такому бутті не має страху, окрім страху перед гріхами. Якщо Бог уб'є в душі людини будь-який гріх, то це найвища для неї радість.

У житті людина вбачає дві сторони – світлу й темну, і заради світлої відкриває будь-які темноти, тобто все те, що неприємне, некомфортне: все, що породжує гріх, повинно зникнути. Буття між світлом й темрявою впадає у прірву, та, щоб вибратися до однієї з вершин, потрібна вертикаль, по якій можна було б досягнути світла. Ця вертикаль – думи й діяння Бога, і якщо людина вважає душу Божим містом і Божим садом, то сам Бог буде наповнювати душу животворними водами, як вербу, й утішати в будь-якій біді. І найголовніше, Богу дозволяється вбивати в людській душі будь-який

гріх. Саме такий акт вбивства гріхів стає ключем для найвищих ступенів насолодження буттям [82, с. 5].

Філософ-теософ шукав те, що дасть змогу перебороти страх перед смертю, точку, в якій сходиться й розходиться буття, і знайшов. Це можна зробити тільки тоді, коли твоя совість буде як чистий кришталь!

*Знаю, що смерть, як коса замашна,  
Навіть царя не обійде вона,  
Байдуже смерті, мужик то чи цар,  
Все пожере, як солону пожар.  
Хто ж бо зневажить страшну її сталь?  
Той, чия совість як чистий кришталь [156, с. 58].*

Отже, Г. Сковородою нарешті знайдено опору земного існування. Знайдено живий центр всесвіту. Він у душі і серці кожного, й ім'я його – совість.

Сковородинська картина світу оживає, бо він у цьому бутті знаходить серце. Совість живе в серці кожного, вона й сама є серцем буття в цілому й, таким чином, об'єднує людські душі в те Єдине, в якому живе Бог. Як людина не може існувати без серця, так і буття має своє серце, й серцем людського буття, буття соціального, є совість. Буття людини тоді тільки людське, коли її серце б'ється в унісон з серцем буття, коли воно співзвучне з совістю. Буття може бути тільки з совістю або без неї. Буття з совістю – це буття з Богом у серці, буття без совісті – це буття в гріхах [82, с. 17-18].

Згідно із Г. Сковородою, важливою умовою автентичного буття є духовна свобода. Духовна свобода – це передусім свобода від усього нижчого, корисливого, марнотного, що має підступну здатність обсновувати людину невидимими путами, гасити або тлумити всі вищі поривання [161, с. 255].

*Що є свобода? Добро в ній яке є?  
Кажуть, неначе вона золота є?  
Ні ж бо, не злотне, і зрівнявши все злото,  
Проти свободи воно лише болото.  
О, як би в дурні мені не пошитись,  
Щоб без свободи не міг я лишитись [156, с. 85].*

Для здійснення цього життєвого задуму потрібен спокій.

*О селянський милий, любий мій спокою,  
Жодних смутків там немає,*

*О ручаю дзенькіт, що дзюрчить водою,  
Як ліс темний, вхолоджає!  
Кучері шумливі листя, мов волосся,  
А на луках зелень красна,  
О самота – мати для думок, що зносять,  
О сумна тихенька жасна! [156, с. 87-88].*

Отже, справжній спокій можна відшукати лише серед сільського самотнього життя.

*Пропадайте, думки трудні  
І міста багатолюдні!*

*Я й на хлібі сухім житиму в раю таким [156, с. 60].*

Цей спокій всередині людської душі, в глибині її серця:

*На кораблях і колісницях ми прагнемо до доброго життя,  
Але те, чого прагнеш, з тобою:*

*Воно, друже, всередині тебе.*

*Якщо ти задоволений долею, будеш спокійний.*

*Не той щасливий, хто бажає кращого,*

*А той, хто задоволений тим, чим володіє [157, с. 239].*

Місто, на думку філософа-теософа, це неволя гірка, – це чиновництво зле, горе людське, жах, бунти, це нові науки. Саме тому він прагне піти геть від гомону людського життя, жити серед сільської тиші, тому вибирає милий серцю спокій на природі.

*В город не піду багатий – на полях я буду жить,*

*Вік свій буду коротати, де тихо час біжить.*

*Бо міста, хоча й високі, в море розпачу штовхнуть,*

*Ворота, хоч широкі, у неволю заведуть.*

*Йти гидую з барабаном завойовувать міста*

*Чи лякать цивільним саном, щоб хилилась біднота.*

*Не бажаю наук нових, крім здорового ума,*

*Крім розумностей Христових, бо солодкість там сама*

[156, с. 58].

Тут, на землі, блаженні духом тільки бідні. Бідність – це таке буття, яке очищує думку. В бідності душа найближче до природи. Г. Сковорода заявляв:

*І нічого не бажаю, окрім хліба та води,*

*Вбогість приятелем маю – з нею ми давно свати,*

*О діброво, о зелена! Моя матінко свята!*

*В тобі радість звеселенна, тишу, спокій розгорта.*

*[...] Здрастуй, любий мій спокою! Ти навіки будеш мій,  
Добре будь мені з тобою: ти для мене, а я твій.  
О діброво! О свободо! Я в тобі почав мудріть.*

*І в тобі, моя природо, шлях свій хочу закінчить [156, с. 58-60].*

Особливо важливою тут є остання строфа, де Г. Сковорода говорить що його природа, його природний нахил веде до мудрості, прагненням якої він жив на самоті по селах та гаях, що давали йому спокій та волю [8, с. 324]. Цю найулюбленішу тему своєї філософської лірики про щастя жити просто та тихо, або, інакше кажучи, ідею спокійного життя розвинув філософ-теософ у наступній філософсько-ліричній медитації:

*Славним прикладом герої та побиті на полях,  
Довго хто живе в спокої, той стражда в старих літах.  
Одарив вас Бог ґрунтами – це пропасти може, знай,  
Жереб мій з бідняками, та Бог мудрості дав нам [156, с. 73].*

Свідомо обравши собі стиль життя, Г. Сковорода був щасливий, відчуваючи свою мудрість, або, краще сказати, свій потяг до неї.

*Зрівноважений дух, мудра розсудливість  
Та веселість ясна, що з верховин своїх  
На глупоту людську дивиться з осміхом –  
От супутнини бідності [157, с. 238].*

Свого часу О. Шпенглер заявляв, що жоден із мислителів не уявляє, в чому полягає своєрідність міського способу життя. «Оскільки всі мислителі всіх культур, – писав він, – живуть у містах, нехай навіть фізичне їх тіло перебуває в сільській місцевості, вони просто не уявляють собі, наскільки своєрідне це явище: місто» [199, с. 113]. Однак його слова не зовсім справедливі й ніяк не стосуються Г. Сковороди, який дуже добре розбирався у своєрідності не тільки сільського, а й міського способу життя. Свідченням цього є відома пісня «Всякому місту», автором слів якої він був і яка була дуже популярною серед простого народу, оскільки достовірно і з притаманним українському народу гумором відображала негативні сторони міського життя.

За Г. Сковородою, мудро жити – це розумно використовувати свій час. У нього час – це відрізок від початку розумної діяльності людини до самої смерті. Тут він продовжує лінію, започатковану Августиним, Б. Паскалем та розвинуту після нього М. Гоголем.



*Кинь, о друже мій, безділля,  
Дорожити варто днем,  
Зразу ти берись до діла –  
Час безслідно промайне!  
Не наше то уже, що пройшло мимо нас,  
Не наше, що принесе прийдешня пора,  
Суцїй день тільки наш, а не ранковий час,  
Не знаєм, що принесе вечорова зоря [156, с. 71].*

Жити мудро – значить жити теперішнім, а не минулим чи майбутнім. У цьому висновку Г. Сковорода повністю солідарний зі своїми попередниками. Ті ж самі думки повторюють і його наступники.

Мудре життя, духовна свобода, автентичне буття загалом приносять справжню душевну радість.

*Возлети на небеса, у версальські хоч ліса,  
Одягни одержу злотну,  
Шапку царську добротну,  
Як у серці нуда, буде тобі біда.  
Проживи хоч триста літ,  
Проживи хоч цілий світ,  
Що тобі не помагає,  
Коли серденько ридає?  
Як у серці нуда, буде смерть і біда [156, с. 77].*

Саме мудре життя «не красне довготою, а красне добротою». Життя в Бозі повне зневаги до смерті, бо смерть – не шкода, а спокій, визволення від страждань, тиранії необхідності [156, с. 80]. Так жив, зазначав філософ-теософ, у Афінах, так жив у Палестині «Епікур-Христос» [156, с. 81]. Отже, український кордоцентризм як національна філософія існував не тільки у вигляді філософської теорії, а й у вигляді філософського мистецтва, в основі якого лежали асоціативні ряди, а не логічні впливання й логічно правильно побудовані міркування. Саме у філософському мистецтві, зокрема у філософській ліриці, виявилась (через провідних українських мислителів-поетів) притаманна українському менталітетові перевага емоційно-почуттєвого елемента над розумом й розсудливістю, інакше кажучи, саме інтроспективний кордоцентризм найповніше віддзеркалював ментальні особливості українського народу, а не кордоцентризм креативний чи акціональний, для яких характерні загальнохристиянські й загальнофілософські ментальні настанови.

Фундатором українського кордоцентризму як національної філософії у вигляді філософської теорії та філософського мистецтва є Г. Сковорода. В українській філософській теорії його філософську позицію можна визначити як філософсько-теософський кордоцентризм. А в українському філософському мистецтві її можна охарактеризувати як волюнтаристичний кордоцентризм. За вченням волюнтаристичного кордоцентризму, зла воля, що перебуває на дні людського серця, в «сердечних печерах», завдяки спілкуванню людини з Богом преображається («сублімується»), й людина отримує «нове серце», духовну свободу і, в кінцевому результаті, досягає автентичного буття.

#### **4.2. Волюнтаристично-емотивний кордоцентризм в українській медитативній ліриці романтичного стилю**

Український кордоцентризм як філософське мистецтво, започатковане Г. Сковородою, далі розвивали Т. Шевченко і П. Куліш. Т. Шевченко, згадуючи про своє дитинство, писав:

*Давно те діялось. Ще в школі,  
Таки в учителя-дяка,  
Гарненько вкраду п'ятака –  
Бо я було трохи не голе,  
Таке убоге – та й куплю  
Паперу аркуш. І зроблю  
Маленьку книжечку. Хрестами  
І візерунками з квітками  
Кругом листочки обведу,  
Та й списую Сковороду [193, с. 46].*

Як зазначала Е. Соловей, «Шевченків спогад із дитинства про саморобну книжечку («та й списую Сковороду») для нас у цьому випадку набуває цінності безпосереднього означення не лише загалом неперервної духовної естафети, а й конкретно саме лірико-філософської традиції у її вершинних віхах» [161, с. 94]. Безперервність української філософсько-ліричної традиції виявляється у схожості кордоцентричних мотивів, властивих обом українським мислителям. Насамперед це стосується мотиву нудьги, муки й смутку. Аналізуючи особисті переживання й усвідомлюючи свій

конфлікт зі світом як одвічний конфлікт добра і зла, Т. Шевченко запитував:

*Чого мені тяжко, чого мені нудно,  
Чого серце плаче, ридає, кричить,  
Мов дитя голодне? Серце моє трудне,  
Чи пити, чи їсти, чи спатоньки хоче?* [192, с. 194].

Український поет не стільки намагався усвідомити свою внутрішню дисгармонію, гнітючий біль серця, скільки зусиллям волі й свідомості прагнув оволодіти цією стихією почуттів, вдихнути у своє серце й здатність до протистояння силам зла. Звідси перехід у несподівано чіткий, врівноважений вольовий тон.

*Засни, моє серце, навіки засни,  
Невкрите, розбите – а люд навісний  
Нехай скаженіє... Закрий, серце, очі* [192, с. 194].

Турбувала Т. Шевченка й проблема автентичного буття, важливими передумовами якого були душевна гармонія й духовна свобода. Він озвучив свою мрію про таке буття у наступних словах:

*Світе ясний! Світе тихий!  
Світе вольний, несповитий!* [193, с. 286].

Як і Г. Сковорода, поет вважав, що досягти душевної гармонії й духовної свободи можна не в місті, а лише в селі, ведучи сільський спосіб життя й спілкуючись із природою. Тому село для нього – це ідеальний край, край миру й гармонії.

*Село! І серце одпочине:  
Село на нашій Україні –  
Неначе писанка, село.  
Зеленим гаєм поросло.  
Цвітуть сади, біліють хати,  
А на горі стоять палати,  
Неначе диво. А кругом  
Широколисті тополі,  
А там і ліс, і ліс, і поле,  
І сині гори за Дніпром.  
Сам бог витає над селом* [193, с. 16-17].

У такій ідеалізації села домінує, неодноразово повторюючись, образ саду, характерний загалом для української філософсько-ліричної традиції (згадаймо «Сад Божественних пісень» Г. Сковороди).

*Садок вишневий коло хати,  
Хрущі над вишнями гудуть.  
Плугатарі з плугами йдуть,  
Співаючи, ідуть дівчата [193, с. 11].*

Цікавився Т. Шевченко й часовим буттям людини. Він передавав глибинні людські переживання часу загалом як індивідуального часу людини й як часу історичного, що містить у собі віддзеркалення соціальних явищ і процесів тогочасної дійсності.

*І день не день, і йде не йде,  
А літа стрілою  
Пролітають, забирають  
Все добре з собою.  
Окрадають добрі думи,  
О холодний камінь,  
Розбивають серце наше  
І співають Амінь [192, с. 266].*

Спільним для Т. Шевченка й Г. Сковороди мотивом, що постійно повторюється в їхніх філософсько-ліричних медитаціях, є мотив серця. Образ серця у Т. Шевченка виступає змістовим символом душевної відкритості й доброти, що підкреслюється епітетом «чисте».

*Спаси мене, помолюся  
І воспою знову  
Твої блага чистим серцем,  
Псалмом тихим, новим [192, с. 258-259].*

Свої філософсько-ліричні медитації Т. Шевченко розвивав у рамках філософії мистецтва Ф. Шеллінга й романтичної естетики Ф. Шіллера з їхнім протиставленням двох світів: світу розуму та смислового пізнання і світу серця, безпосереднього відчуття й віри, як зовсім іншого рівня пізнання. Отже, орієнтуючись у цих протилежних реакціях на буття, на дійсність і на життя та людські стосунки, Т. Шевченко розрізняв світ розуму (думка) й світ віри (серце).

*Нехай думка, як той ворон,  
Літає та кряче,  
А серденько соловейком  
Щебече та плаче  
Нишком... [192, с. 58].*

«Ворон» і «соловейко» – це два протилежних образи, два символи: перший – рефлексивний і песимістичний, другий – інтуїтивний, сповнений безпосереднім молитовним настроєм радості, молитовного співу й одухотворення.

Думи у Т. Шевченка так само, як у П. Юркевича, джерелом своїм мали серце, бо саме серце є основою душевного й духовного життя.

*За думою дума роєм вилітає,  
Одна давить серце, друга роздирає.* [192, с. 196].

Український поет висловив думку, співзвучну з думкою засновника українського кордоцентризму як національної філософії Г. Сковороди, про те, що серце в людині з'являється дуже пізно, що друге, духовне, народження відбувається не зразу, й тривалий час людина живе без духовного серця.

*А серця немає,  
Й не було його ніколи,  
Тільки шматок м'яса...* [192, с. 291].

Отже, у Т. Шевченка, як, власне, й у інших представників української філософсько-кордоцентричної парадигми, серце виступає на першому плані, оскільки воно є силою породжувальною, творчою, а розум – на другому плані. Однак не тільки філософсько-лірична традиція, чи форма, пов'язувала Т. Шевченка з Г. Сковородою. Вони обидва ще й ґрунтовно вивчали зміст Біблії, яка в їхній творчості відігравала роль головного джерела філософування, філософсько-ліричних медитацій. Л. Білецький, зокрема, стверджував: Т. Шевченко «знав Святе Письмо до подробиць» [21, с. 550]. Д. Бучинський також підкреслював, що «Святим Письмом Шевченко цікавився дуже глибоко. Це зацікавлення можна назвати навіть студіями. Тож не диво, що Святе Письмо так сильно відбилося не лиш на творчості, але на самому житті поета. Не диво, що воно мало такий колосальний вплив на його творчість» [28, с. 110].

Український мислитель щиро й переконливо вірив у єдиного християнського Бога, Божу справедливість та Божу ласку. Віру в Бога він виніс з рідного дому. Про це свідчать його спогади:

*Уже покликали до паю,  
А я собі у бур'яні  
Молюся богу... І не знаю,  
Чого маленькому мені*

*Тоді так приязно молилось,  
Чого так весело було.  
Господнє небо, і село,  
Ягня, здається, веселилось!  
І сонце гріло, не пекло!* [193, с. 26].

Він вірив, що усе в світі діється за Божим велінням.

*Все од бога!  
Од бога все! А сам нічого  
Дурний не вдіє чоловік!* [193, с. 68].

Звертаючись до Бога, Т. Шевченко запитував:

*Доле, де ти! Доле, де ти?  
Нема ніякої,  
Коли доброї жаль, боже,  
То дай злої, злої!* [193, с. 265].

Слід зазначити, що Августин Блаженний, один із дуже шанованих авторів Г. Сковороди, називав «долею слабшого волю сильнішого, що має його у своїй владі» [24, с. 208], або, іншими словами, долею людини є воля Бога. Ця августинівська концепція людської долі дуже схожа на конфуціанську теорію долі як «волі Неба».

Звичайно, такі фаталістичні настрої Шевченкової думки неминуче сковували ініціативу і породжували пасивність.

*Не жди весни – святої долі!  
Вона не зійде вже ніколи  
Садочок твій позеленить,  
Твою надію оновить!  
І душу вольную на волю  
Не прийде випустить... Сиди  
І нічогісінько не жди!* [193, с. 295].

Але ж все одно необхідно йти далі по дорозі життя, природно «єднатися» з нею. А це спричиняє майже даоський погляд на людське життя й долю.

*Ми не лукавили з тобою,  
Ми просто йшли, у нас нема  
Зерна неправди за собою,  
Ходімо ж, доленько моя!* [193, с. 232].

Сам Т. Шевченко – не лише поет людської долі, а й філософ християнсько-євангельської любові.

*Любов – господня благодать!  
Люби ж, мій друже, жінку, діток;  
Діли з убогим заробіток,  
То легше буде й зароблять* [193, с. 51].

Любов була не тільки змістом, а й вартістю його життя, у любові він бачив найвищу життєву радість.

*Не весело на світі жити,  
Коли нема кого любить* [193, с. 18].

У нього любов має різні відтінки, починаючи від любові буденно-природної, людської, любові юних літ, аж до любові євангельської, відомої під назвою братолюбія.

*Добро найкраще на світі,  
То братолюбіє* [193, с. 221].

Як Ісус Христос шукав собі учнів між простими рибалками, так й Т. Шевченко йшов до простих людей, заохочуючи сам себе:

*Ходімо в селища, там люде,  
А там, де люде, добре буде.  
Там будем жити, людей любить,  
Святого господа хвалить* [193, с. 81].

Все своє життя Т. Шевченко проповідував братню любов й між своїми, і серед чужих: він постійно надіявся запалити «полум'я любові» в людських серцях. Душа й серце поета горіли тією великою християнською любов'ю до людини, про яку він неодноразово просив у Бога:

*Мені ж, мій боже, на землі  
Подай любов, сердечний рай!  
І більш нічого не давай!* [193, с. 273].

У момент безнадії й розпачу Т. Шевченко закликав у своє серце Бога, сподіваючись на його допомогу.

*А дай жити, серцем жити  
І людей любити,  
А коли ні... то проклинати  
І світ запалити!* [192, с. 265].

Християнська надія давала йому силу титана, вона сформувала в його героїчній душі думку про перемогу, він її шанував і плекав у своєму серці, часто повторюючи:

*Сивий брате!  
Поки живе надія в хаті,  
Нехай живе, не виганяй...* [193, с. 68].

Не виганяй її, як непотріб, з хати своєї душі, а, навпаки, привітай її у своєму серці.

*Надію в серці привітаю,  
Тихесенько-тихо заспіваю  
І Бога Богом назову [193, с. 206].*

Та не тільки Біблія була джерелом філософсько-ліричних медитацій Г. Сковороди й Т. Шевченка. Вони неодноразово зверталися й до містичного богослов'я Максима Сповідника. «Житіє Максима Сповідника – і частково науку його, – писав Л. Плющ, – Шевченко знав з «Святців», «Четий-Меней» Дмитра Ростовського (Туптала) і взагалі з житійної літератури. Викладалася наука Максима Сповідника в історіях Церкви, російськомовних та польськомовних. Деякі з творів самого Максима Сповідника Шевченко мав можливість читати» [141, с.263].

У своїх творах Максим Сповідник стверджував, що весь світ є одягом Бога. Він, зокрема, зазначав: «Коли Бог Слово прийшов до людей, які не могли голим розумом зіштовхуватися з голими умоглядниками [речами], то спілкуючись з ними за їх звичаєм, Він стає плоттю, в котрій поєднується строката [множинність] розповідей, іносказань, притч і темних висловлювань. Оскільки наш розум при першому зіткненні [зі Словом] стикається не зі Словом голим, а зі Словом втіленим, тобто зі строкатістю висловлювань – суцим, за природою, Словом, але плоттю за зовнішнім виглядом. Тому Воно, будучи насправді Словом, здається, багатьом плоттю, а не Словом» [109, с. 245]. Аналогічні філософські ідеї присутні у творчому доробку Т. Шевченка, наприклад, про природу як одяг Бога Творця.

*Ой діброво – темний гаю!  
Тебе одягає  
Тричі на рік... Багатого  
Собі батька маєш,  
Раз укриє тебе рясно  
Зеленим покровом –  
Аж сам собі дивується  
На свою діброву...  
Надивившись на доненьку  
Любу, молодую,  
Возьме її та й огорне  
В ризу золотую*



*І сповіє дорогою  
Білою габою –  
Та й спать ляже, втомившись  
Турбою такою [193, с. 271].*

На думку Максима Сповідника, завдяки «найвищій простоті» в чистому серці народжується Бог й «накреслює на ньому, ніби на гладенькій дощечці, Свої закони» [109, с. 251]. З цією думкою повністю погоджувався Т. Шевченко. Він також поділяв ідею слов'янофілів про чистоту сердець простих людей, які, навіть розтлінні пансько-невільницькою культурою, все ще відчують Бога Живого. І тому поет просив Бога допомагати їм:

*А чистих серцем? Коло їх  
Постав ти ангели свої,  
Щоб чистоту їх соблюли [193, с. 274].*

Але не тільки теоретичні джерела – тексти Біблії, твори Максима Сповідника – були спільними у Т. Шевченка й Г. Сковороди. Спільною для них була й практика молитви, якій вони надавали великого значення. Т. Шевченко ціле своє життя молився: молився за себе, за своїх земляків, молився за своїх ворогів. Втішаючи своїх земляків, він говорив:

*Не плачте, братія: за нас  
І душі праведних, і сила  
Архістратига Михаїла,  
Не за горами кари час.  
Молітесь, братія! [193, с. 84].*

Український поет звертався до них з проханням і, одночасно, з наказом.

*Молітесь богові одному,  
Молітесь правді на землі,  
А більше на землі нікому  
Не поклонітесь [193, с. 224].*

Т. Шевченко так далеко йшов, наслідуючи Ісуса Христа, так сильно вірив у могутність молитви, що закликав молитися навіть за своїх ворогів, навіть за катів:

*Молітесь, братія! Молітесь  
За ката лютого. Його  
В своїх молитвах пом'яніте,  
Перед гординею його,*

*Брати мої, не поклонітесь.  
Молитва богів. А він  
Нехай лютує на землі,  
Нехай пророка побиває,  
Нехай усіх нас розпинає...  
Молітесь, братія [193, с. 226].*

Молитвою він заспокоювався, молитвою він й захоплювався:

*Молились,  
Молилися перед хрестом  
Закуті в пута неофіти  
Молились радісно, хвала!  
Хвала вам, душі молодіє!  
Хвала вам, лицарі святіє!  
Вовіки-віки похвала! [193, с. 226-227].*

Одним із найперших заповітів, що його так виразно висловив український поет, був наказ молитви.

*Свою Україну любіть,  
Любіть її... Во время люте,  
В останню тяжкую минуту  
За неї господа моліть [193, с. 13].*

Філософсько-кордоцентричні медитації Т. Шевченка співзвучні не лише з українською інтелектуальною традицією, зокрема лірико-філософськими медитаціями Г. Сковороди, але також із західноєвропейською філософською культурою, наприклад, з релігійно-філософськими думками Б. Паскаля. «Підкорись, немічний розуме, – закликав Б. Паскаль, – замовкни, несвідома природо, пізнай, що людина – істота, яка є безмежно незрозумілою для самої себе, і запитай у свого Владика про незрозуміле для тебе твоє справжнє становище. Послухай Бога!» [134, с. 42]. Т. Шевченко так само, як і Б. Паскаль, шукав допомоги тільки на небі, у Бога, зрозумівши правду, що людська справедливість, милосердя й любов – дуже непостійні.

*І знову на небо, бо на землі горе,  
Бо на їй, широкій, куточка нема  
Тому, хто все знає, тому, хто все чує;  
Що море говорить, де сонце ночує –  
Його на сім світі ніхто не прийма,  
Один він між ними, як сонце високе [192, с. 46].*

Якщо основою волюнтаристичного кордоцентризму Г. Сковороди є воля до самотності, єднання з природою, спілкування з Богом, то основою волюнтаристично-афективного кордоцентризму Т. Шевченка (афективного тому, що філософсько-ліричним медитаціям поета властива напружена емоційність, абсолютизація почуття й емоційного сприйняття навколишньої дійсності) виступає воля до правди й свободи. У своїй медитації філософсько-ліричного характеру Т. Шевченко відзначав:

*І день іде, і ніч іде.  
І голову схопивши в руки,  
Дивуєшся, чому не йде  
Апостол правди і науки!* [193, с. 301].

Його глибоко хвилювала проблема утвердження правди в соціумі. Він вірив, що, попри всі складнощі, правда в кінцевому результаті перемає.

*Чи буде правда меж людьми?  
Повинна бути, бо сонце стане  
І осквернену землю спалить* [193, с. 299].

Правда мислилася українським поетом як важливий чинник духовного пробудження народних мас:

*Скажи, що правда оживе,  
Натхне, накличе, нажене  
Не ветхе [є], не древнє слово  
Розтленное, а слово нове  
Меж людьми криком пронесе  
Що море говорить  
І люд окрадений спасе  
Од ласки царської* [193, с. 269].

Для Т. Шевченка правда у свободі, волі, але, на його думку, ніхто її не знає.

*Єсть на світі доля,  
А хто її знає?  
Єсть на світі воля,  
А хто її має?  
Єсть люде на світі –  
Сріблом-злотом сяють,  
Здається, панують  
А долі не знають –*

*Ні долі, ні волі!* [193, с. 236].

Та все ж таки український поет жив надією на спасіння, визволення з неволі. Основну роль у цьому спасінні, на його думку, звичайно відіграватиме Бог.

*Хто ж пошле нам спасеніє,  
Верне добру долю?  
Колись бог нам верне волю,  
Розіб'є неволю.* [192, с. 260].

Але не тільки на одного Бога покладав Т. Шевченко надію. В його авторському міфі України міститься й інша відповідь на це запитання. Задля зрозуміння цієї відповіді слід врахувати те, що авторська міфологія виникла в епоху Відродження. Як відомо, першим, хто зважився авторизувати міф, був Данте Аліг'єрі. Вслід за ним аналогічну спробу здійснив М. Сервантес. У добу Нового часу авторські міфи створили Й. Гете й Т. Шевченко. «Божественна комедія», «Дон-Кіхот», «Фауст», «Кобзар» є національно-консолідуючими авторськими міфами [68, с. 21].

«Данте і Шевченко, – зазначав В. Барка, – світоглядами становлять відносно симетрію в духовному розвитку Європи за п'ять з половиною століть. В обох поетів є ідеал світового устрою для забезпечення щастя людині протягом земного життя: в Данте всесвітня монархія, а в Шевченка всесвітня «сім'я» чи федерація незалежних і вільних демократичних республік. Італієць називав цезаря як вершинне втілення всесвітнього ідеалу, наш поет – Вашингтона» [13, с. 109].

В авторському міфі, на думку О. Забужко, мікросвіт стає моделлю макросвіту, особистість проектує себе назовні так, що «через цілісність її життєвого світу висвічується не лише цілісність світу спільноти, з котрою вона себе ототожнює, але і всесвіт, і, що не менш важливо, сама книга, в якій у єдиному художньо-творчому акті явлено гармонійно впорядковану єдність злитих і навзаєм-крізь-себе-проступаючих світів» [68, с. 22].

Україна в Шевченковому міфі, як стверджував Г. Грабович, «зовсім не місце, територія чи країна, вона – стан буття, чи, якщо точніше, екзистенціальна категорія в теперішньому часі, а в майбутньому після остаточного перетворення, – ідеального існування» [46, с. 67]. У Шевченковій Україні діє не історичний, а міфологічний час [46, с. 157]. Серед фаз чи станів буття, у яких відбувається процес

руху, можна виділити далеке минуле, недавнє минуле, теперішнє і майбутнє [46, с. 131].

У далекому минулому Україна – це ідилічний край миру й гармонії («Садок вишневий коло хати...»), рай, рівноцінний дитячій невинності, та, як і дитинство, приречений на втрату [46, с. 159]. Цей «золотий вік» асоціюється з козацькою славою («Іван Підкова»), силою й красою козацького життя і звичаю («Чернець»), з ідеальною соціальною одностайністю («У неділеньку у святую...») [46, с. 132]. Він передує «занепадові», «гріху», «зраді», характерним для недавнього минулого і теперішнього.

Україна недавнього минулого і теперішнього позначена конфліктом і лихоліттям, репрезентована маргінальними образами зневаженої і покинутої вдови, покритки, байстрюка, кріпаків [46, с. 158]. Це світ глибокої дисгармонії, що загруз у несправедливості та ненормальності.

Майбутнє, на думку Т. Шевченка, має перемогти і виправити теперішнє. Ключову формулу цього майбутнього можна знайти тільки в декількох творах:

*Оживуть степи, озера...*

*І пустиню опанують веселії села* («Ісая. Гл. 35»),

*І буде син, і буде мати*

*І будуть люде на землі* («І Архімед, і Галілей»),

*А ми помолимося Богу*

*І не багатії, не вбогі* («Бували війни й військові свари»)

[46, с. 165].

Вся ця міфологічна інтерпретація історії України безпомилково свідчить про циклічність, при якій повний лад повторюватиме колишній «золотий вік».

Одним із перших, хто спробував розшифрувати Шевченків міф України, був Д.Донцов. Він прагнув, за допомогою декодування міфічного коду, відродити «дух давнини», колишній «золотий вік» козацької України. Донцовська герменевтика спричинилася до трансформації Шевченкового міфу України в ідеологію або світську релігію українського інтегрального націоналізму. Слід зазначити, що за об'єктом культу, або за предметом вшанування, поклоніння історичні форми релігії можна класифікувати таким чином:

**Натуральні релігії.** Для них характерний культ природи, інакше кажучи, поклоніння силам та стихіям природи. До цих релігій

належать ранні форми релігії, зокрема фетишизм, анімізм, тотемізм, сонцепоклонництво.

**Сакральні релігії.** Для них важливий культ надприродного (Бога, ангелів), іншими словами, вшанування надчуттєвого, потойбічного. До них належать зрілі та пізні форми релігії, наприклад, юдаїзм, християнство, іслам.

**Світські релігії.** Для них характерна сакралізація соціального, точніше кажучи, поклоніння певним елементам, сторонам чи властивостям соціуму. До світських культів належить культ особи, класу, нації, досконалого суспільства, розуму, науки, науково-технічного прогресу. Вони, як правило, представлені різноманітними філософськими напрямками, політичними ідеологіями та режимами.

В ролі світських релігій виступали філософія просвітництва, марксизм, позитивізм, більшовизм, сталінізм, нацизм, фашизм тощо. Власне, ідеологія українського інтегрального націоналізму і є, згідно із Д. Донцовим, певною світською релігією, інакше кажучи, світоглядом, що «має силу віри» [57, с. 13].

Донцову інтерпретацію Шевченкового міфу України можна окреслити концептуально таким чином. Україну Т. Шевченко уявляв собі «землею козацькою», козацькою Україною [55, с. 14]. Він виразно відчував духовний двоподіл «людности України» на дві частини: войовничу, організуючу, – і працюючу, на людей шаблі й булави і плуга та коси. В нього наявний чіткий поділ на козаків і свинопасів. На протилежних полюсах соціальної структури знаходяться: «святі лицарі» і «підлії раби» («Юродивий»), «мужицькі душі» («Княжна»), козаки і «плебеї-гречкосії» («Неофіти»), простий народ і лицарі («Гайдай», «Неофіти», «Кавказ»), люди «білого тіла», козаки як окрема каста з особливою, «чистою несукроватою кров'ю» («Іван Підкова», «Чигирин») і «свинопаси» з «гнилим серцем», козаки-лицарі та гречкосії, таке вічне протиставлення двох каст у цього «мужицького поета», – зазначав Д. Донцов [59, с. 110]. Критерієм розрізнення цих двох типів, вважав ідеолог українського інтегрального націоналізму, є їхнє ставлення до суспільно-політичного ідеалу. «Плебея – пізнаєте по його тузі за «соціальною справедливістю», за рівністю «хоч би під тираном». Пана – пізнаємо по його тузі за свободою, все одно якою ціною» [56, с. 52].

Сам Т. Шевченко знав, стверджувала донцовська світська релігія спасіння, що тих «незрячих, душевбогих гречкосіїв», яких так любив, ніхто не визволить, як ті «лицарі святії», інша духом порода людей. Він вирізняв тих людей як людей окремого духу, шляхетної душі, людей честі, з «благородними кістками», з «чистим серцем» небуденного характеру, вдачі героїчної. Порівнював їх з орлами, оте «козацьке панство», з окремим кодексом честі, голоті незрозумілим [55, с. 14].

Спасіння поет бачив лише у воскресінні в Україні лицарства – нової провідної верстви, овіяної суворим духом старого Києва, містикою нашого вічного міста, над яким поставив знак Хреста апостол Андрій і якого патроном, як і патроном козацтва, був архангел Михаїл [56, с. 141]. Це воскресле козацтво – в пророчій уяві Т. Шевченка – мало виконати велику місію: визволити Україну від нового «ідолища», нового «змія», нової «орди варварів», яка прийшла нищити нас. Цю нову орду він бачив у «Московщині та її попихачах» [56, с. 161].

Перетлумачивши Шевченків міф України на свій лад, Д. Донцов розбудував власну концепцію політичної еліти, в якій простежуються елементи патерналістської психології, характерні й для марксистсько-ленінської ідеології та психології простої радянської людини. «Питання проводу, – писав він, – є першорядної ваги для всякої спільноти. Маса як дитина, хоч відчуває, де її болить або чого хоче, та не вміє сказати, уняти свого бажання в ясне речення, в формулу. Вона простягає руку, кричить, але не все скаже. Завдання проводу – її неясне устремління уняти у виразну формулу, ідею, дати дороговказ і ціль» [58, с. 78]. Звідси патерналістський націоналізм Д. Донцова, споріднений із більшовицьким культом особи вождя і радянською державно-партійною номенклатурою.

На його думку, провідна верства, коли вона дійсно є такою, – це зовсім інша порода людей. І розумом, і серцем, і волею високо стоять вони над масою народу, над пересічною людиною [58, с. 79]. Народ є для всілякої ідеї чинник пасивний, той, хто приймає. Чинником активним, тим, що несе ідею, тим де, ця ідея зароджується, є активна або ініціативна меншість. Це соціальна група, яка формує неясну для «неусвідомленої» маси ідею, робить її доступною цій масі і нарешті мобілізує «народ» для боротьби за цю ідею [58, с. 285-286].

Політична еліта впроваджує свої ідеї в життя за допомогою творчого насильства. «Агресивність не компроміс, – стверджував Д. Донцов, – такий шлях кожної нової ідеї, яка протиставляє себе другій, яка разом з цією другою себе взаємно виключають» [57, с. 285]. Творче насильство – як «що», ініціативна або активна меншість – як «хто», – ось підстави будь-якого суспільного процесу, вважав він, спосіб, яким перемагає нова ідея [57, с. 290]. Отже, ідеологія Д. Донцова, його концепція ініціативної меншості й творчого насильства є, значною мірою, дедукцією з авторської міфології, із Шевченкового міфу України. Таким чином, Т. Шевченко, сподіваючись на Бога й на відроджений героїчний дух українського козацтва, які мали визволити український народ з неволі, сформував стійкі ціннісні орієнтації в національній свідомості українців.

Традицію волюнтаристично–афективного кордоцентризму після Т. Шевченка розвивав П. Куліш. Він мислив себе спільником, соратником Т. Шевченка.

*У пахарській хаті  
Україна мати  
Обох нас родила;  
У чистому полі  
На одному лані  
Обох нас пестила [94, с. 294].*

Посперечатися з ним, захистити його, прийняти його творчу спадщину, – було неприхованим прагненням П. Куліша.

*Ой мовчав я, браття,  
Словом не озвався,  
Поки Батько український  
Піснею впивався.  
Підтягну я струни  
На голос високий, –  
Не сумуй, Тарасе-батьку,  
В могилі глибокій! [91, с. 168-169].*

Далі він висловлюється ще точніше про свою діяльність – як продовження праці Т. Шевченка.

*Чи мені по тобі  
Сумом сумувати,  
Чи твою роботу*



*Взяти докінчати?  
Докінчаю, брате,  
Не загину марне, –  
Втішу Україну,  
Матір безталанну [94, с. 294].*

Варто зазначити, що П. Куліш продовжував ту українську філософсько-ліричну традицію, яку уособлював саме Т. Шевченко, а не Г. Сковорода, про філософсько-ліричні медитації якого він був не надто високої думки.

*Між письмаками, ба й попами,  
Блищав умом Сковорода;  
Та й він, мов у жиру вода,  
Шкварчав побожними віршами,  
Хоч і хвалили панотці,  
А й надто лірники-старці [91, с. 599].*

Та незважаючи на таку суб'єктивну оцінку, об'єктивно між ним і засновником українського кордоцентризму як національної філософії було багато спільного. Зокрема, він, як і Г. Сковорода, та, зрештою, й Т. Шевченко, високо цінував Біблію. «Треба, – зазначав П. Куліш, – щоб чоловік читав тільки одну книжку, великий Завіт великого всемирного Учителя, а божий мир розумів більше серцем, ніж головою» [92, с. 250]. Подібну думку ми зустрічаємо у Г. Сковороди. «Яка користь читати багато книг, а бути беззаконником?» – запитував він. Й далі наголошував: «Одну книгу читай, і досить» [158, с. 456]. Потрібно підкреслити, що П. Куліш не просто висував перед українською громадою вимогу – «читайте Біблію», він закликав до нового прочитання старозаповітних і євангельських текстів.

*Перечитайте знов божественні скрижалі,  
Читаннє пильне нас до правди доведе,  
І будем правдою ума і серця жити,  
Грядуще сяйво у темряві носити [94, с. 494].*

Про свою світоглядну позицію, про своє ставлення до Бога й релігії, П. Куліш висловив дуже парадоксальну думку:

*Я атеїст, що знає тільки Бога,  
А чорта і святих не признає... [94, с. 387].*

Його філософська віра була близькою до релігійності Т. Шевченка, а загалом до протестантської релігійності. «Ми не дуже

помилимось, – стверджував М. Драгоманов, – коли порівняємо віру Шевченка в середній вік його з вірою якого-небудь пуританця-індепендента XVII ст., додавши до того, що Шевченко як поет і маляр і православний не міг викинути із своєї думки Божу матір і навіть Божу службу» [90, с. 360].

Особливо негативно П. Куліш ставився до православних церковних ієрархів.

*О божевільна Русь! Який без тебе  
Великий світ постав серед народів  
Коли б у темній темряві у тебе  
Сліпонароджений піп не верходив  
І розуму твому єхидно не зашкодив!* [95, с. 87].

На думку поета, любов і правда зламають штучні перепони між людьми, які створили церковники, й об'єднують їх між собою.

*Як любові й правди Бога  
Без попа познаєм, –  
Всіх братів ми до одного  
Серцем привітаєм* [95, с. 67].

Щодо своєї філософської віри український мислитель заявляв таке: «У мене віра – правда» [95, с. 312]. Звичайно, цю віру-правду він з радістю вітав у своєму серці.

*Радість правдоньку вітає  
В дзеркалі ума свого,  
Хто її в добрі шукає  
Не щадить життя свого  
На горі блискучій віри  
Віє стяг ясний її* [91, с. 275].

Український поет був переконаний, що на світі існує справжня віра або чиста правда й своє завдання бачив у тому, щоб поширювати правду у рідному краї.

*Єсть на світі правда чиста,  
І добро, і воля, –  
Ізвивай їх, моя думо,  
На ріднеє поле* [91, с. 49].

Правда, і в це він свято вірив, обов'язково перемаже – як у місті, так і в селі. Важливою передумовою такої перемоги є пробудження української народної свідомості.

*Схаменуться, стрепенуться  
Стуманілі люде:  
Рідне слово, рідний розум, –  
Рідна й правда буде.  
Без напасті завоює  
Города і села,  
І над людьми зацарює,  
Приступна й весела [91, с. 178].*

Філософська віра П. Куліша укорінена в християнській вірі. Між нею й вченням Ісуса Христа немає суперечності. Суперечність існує лише між його філософською вірою та церковним вченням.

*Хвали, душе моя, Господню силу;  
поки живий, хвалити Бога буду,  
співатиму діла його великі,  
його спасення не забуду [94, с. 525].*

Так само як Т. Шевченко, П. Куліш вірив, що все залежить від Бога, від Божої волі, тобто він вірив у долю. «Наша доля – Божа воля», – стверджував поет [95, с. 465]. Він гірко сумував з того приводу, що Бог не дав долі Україні, його рідному краю.

*Тобі, рідний краю,  
Не дав господь долі.  
Розкинулась твоя доля  
Могилами в полі [91, с. 67].*

З філософською вірою П. Куліша тісно пов'язана і його інтелектуальна любов. Ця інтелектуальна любов виросла на ґрунті євангельської любові й пізнавальної любові Б. Спінози, котрий стосовно пізнавальної любові висловлювався так: «Ми пізнаємо, що Бог вічний, а це і є те, що я називаю пізнавальною любов'ю до Бога» [163, с. 837]. Кулішева інтерпретація інтелектуальної любові, на якій позначився вплив біблійних текстів, дещо інша.

*Блажен, хто серденьком тихеньким щиро любить,  
Блаженний той, хто світ розсудком возлюбив, –  
Хто в серці почуття героївські голубить  
І розумом своїм увесь оддався їм [91, с. 253].*

Над філософською вірою й інтелектуальною любов'ю українського мислителя вивищується вічно жива надія.

*В тобі моя надія, Боже,  
Твоєю ласкою спасусь,*

*Твоя рука мені допоможе,  
Твоїм добром возвеселюсь [94, с. 514].*

Як Г. Сковорода та Т. Шевченко, П. Куліш практикував молитву. Він неодноразово просив Бога почути слова його молитви.

*Почуй мою молитву, Боже,  
проникни до мого стогнання,  
не гайся до мене озватись  
під час тяжкого бідування [94, с. 517].*

Зміст молитви П. Куліша досить цікавий. На відміну від Б. Паскаля, він не відмовлявся від свого розуму задля віри. Український мислитель не принижував розуму й стояв на позиціях сучасної йому позитивної науки.

*Всевишній! я Тобі молюся,  
Молекул космосу Твого...  
Де ти, хто ти – даремно б'юся  
Ні, не збагну вовік всього!..  
Молюсь, не дай мені з розпуки  
Зректися розуму мого:  
Нехай не гасне світ науки  
В проміннях сяйва Твого [94, с. 398-399].*

Подібно до Т. Шевченка, П. Куліш молився за Україну, український народ і його душу:

*Я молитись мушу  
За Україну, за народну душу.  
Вона в мені і житиме вовіки,  
Як в Чорне море ллються наші ріки,  
Так в сій душі живе добро злилося  
Із серцем чистим, щирим понялося.  
Не вмре вона; воскресне в тім народі,  
Що гине ув уособиці й незгоді.  
Забудеться ім'я моє, а серце  
В далекому потомстві одзоветься [95, с. 370].*

Велику увагу приділяв П. Куліш такому біблійному символу, як серце. Воно для українського мислителя було найкоротшим шляхом до Бога, місцем, де зустрічаються Бог і людина.

*Серце чисте, милостиве –  
Дар найкращий Бога;  
Найпевніша, найпростіша*

*До небес дорога [95, с. 140].*

Серце мислилось українським поетом, й у цьому його думка співзвучна із думкою П. Юркевича, як творча, генеруюча сила, джерело життя.

*Ми серцем, Богом серця живемо.  
Від розуму й науки тільки цвіту,  
Від серця ж плоду вічного ждемо [95, с. 565].*

Звідси першість серця перед розумом. П. Куліш підкреслював, що «найперша річ – серце щире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум – слуга його голосу» [33, с. 112]. Саме принцип переваги серця над розумом ліг в основу Кулішевого волонтаристично-емотивного кордоцентризму. Ґрунтуючись на цьому принципі, П. Куліш досить ориґінально аналізував проблему автентичного буття, створивши «хутірську філософію».

Якщо Г. Сковорода й Т. Шевченко, осмислюючи проблему автентичного буття, протиставляли село місту, то П. Куліш протиставляв місту хутір, а Європі – хутірську Україну. Він навіть склав своєрідний гімн хуторам:

*Піснями тут ми з Богом розмовляєм,  
Вселенна серцю нашому відкрита  
І області ми ширші осягаєм,  
Ніж та біднота, золотом окрита [94, с. 487].*

Український поет піднімається до ліричних узагальнень у своїх звертаннях:

*О тихі хутори, великі у малому,  
Великі тим, що є найлучче, краще в нас... [187, с. 434].*

Але не лише хутір протиставляв український мислитель місту, а й філософію хутора та села філософії міста. «Оставайтесь собі при своїй городській філософії, – писав він, – а нам дозвольте нову селянську філософію проповідувати, взявши її прями́сінько з тої книжки, котру сотнями років великі городи затуманюють, та й досі не затуманили» [92, с. 254-255]. Слід зазначити, що волонтаристичний кордоцентризм Г. Сковороди та волонтаристично-афективний кордоцентризм Т. Шевченка й П. Куліша деструктивно вплинули на українське націотворення і націостановлення, оскільки, згідно з О. Шпенґлером, «нації – це народи, що будують міста» [199, с. 217], а українські мислителі, ідеалізуючи стан речей, закликали жити й самі жили без значного соціального напруження по селах та хуто-

рах. Саме через такі погляди українська нація як нація політична та її еліта на даний час ще не сформовані й перебувають на стадії становлення.

Важливо також підкреслити, що П. Куліш, з одного боку, дійсно продовжував творчу працю Т. Шевченка:

*Недоспів твоїй доспіваю, мій брате...  
Наслідде дороге, клейнотами багате,  
Лишив єси мені в твоїй тридцятиструнній,  
В твоїй поезії високій, многодумній... [94, с. 420].*

Але, з іншого боку, він одночасно руйнував Шевченків міф козацької України і, таким чином, перекреслював українську філософсько-ліричну традицію. Полемізуючи з Т. Шевченком, П. Куліш писав:

*Не поляже, кажеш, слава...  
Ні, кобзарю, брате!  
Прокляла твоє козацтво  
Україна-мати.  
Заробітком розбишацьким  
Гордувати стала  
І поеми гайдамацькі  
Брехнями назвала [94, с. 421].*

Руйнуючи авторський міф козацької України Т. Шевченка, П. Куліш уявляв себе піонером, що прокладає нові шляхи в українській культурі й філософії.

*Я не поет і не історик, ні!  
Я — піонер з сокирою важкою:  
Терен колючий в рідній стороні  
Вирубую трудящою рукою [94, с. 448].*

Замість і на місці Шевченкового авторського міфу козацької України він намагався розбудувати власний авторський міф, звертаючись не тільки до козацької, а й навіть до турецької історії. У своєму авторському міфі П. Куліш, як правило, ідентифікував себе зі своїми ліричними героями. Він сам заявляв про цей факт такими словами:

*І се на лицедійну арену  
Свою борбу за правду переносим [96, с. 266].*

Про свою роль серед української спільноти П. Куліш говорив устами Байди, який висловлювався про те ж саме перед українським козацтвом.

*Я пороблю вас правди лицарями,  
Високими стовпами християнства, –  
Не тими, що втішаються кострами  
І Божий світ пустошать ради панства.  
Ні, станьмо без пересуду до віри,  
Під бунчуком червоним Солимана,  
Наслідника культурників каліфів,  
Правдивостю великого султана,  
Під ним свободу совісті і віри  
Обороняти будемо від Риму;  
Його мечем шляхи перегордим  
І рідний край від Буджаків і Криму... [96, с. 306].*

Воюючи заради правди, проти релігійного фанатизму, потрібно, на думку українського мислителя, мати на увазі лише одну мету: стабільність України. Лише процвітання України в спокої і мирі дало б змогу утвердитися між людьми принципу любові, представником якого є жінка. Так стверджував словами Байди сам П. Куліш:

*Бо дух наш родиться в душі жіночій  
Дух повен жертви, повен занедбання  
Себе самого для добра людського:  
Нема в людей святішого призвання,  
Нема й у Бога луччого нічого! [96, с. 361].*

І тому для створення відповідних умов, вкрай необхідних для нормального функціонування сім'ї, в котрій лише й може повноцінно розвинути жіноча душа, Байда, у ролі якого виступав П. Куліш, віддав би все найдорожче:

*Я врізав би свого живого серця,  
Оддав би раю цілу половину  
Тому, хто для коханого кубельця  
Вбезпечує, як муром, Україну [96, с. 362].*

Бо саме в такому «коханому кубельці» приносить жертву своєму оточенню жінка. А її жертва має велике значення.

*Жіноча жертва нарівні з мужською  
Грядуще царство правди приближає [96, с. 362].*

Це найвища правда П. Куліша, якої він марно шукав, як, власне, і його ліричний герой Байда, котрий говорив до турка:

*Не знайшов я правди в Польщі,  
Ні в вашім гарнім царстві, ні в московськім,*

*А в нас вона на Русі-Україні  
Сліпа й глуха, як мрець у домовині.  
Родивсь я рано: ще закон і віра  
І в нас одні, і в турка – бузувіра,  
І в москаля, що широко сягає,  
І в поляка, що високо літає [96, с. 369].*

Оберігати волю й правду, творити спільний суд, а вбогим милостиню, – це те єдине, до чого повинна спонукати правдива релігія, це ідеал П. Куліша, далекий від ідеалу його сучасників-земляків, котрі готові були його добачати в козацьких подвигах.

*Не диво край широкий звоювати,  
Червону кров з піском перемішати,  
Засипать попелами, слізьми змити,  
І кіньми витоптати маленькі діти.  
Спасенна річ – усі хати й палати  
Під непохитний суд понахиляти,  
Потужного від нападу впиняти,  
Безсильного в нещасті рятувати [96, с. 322].*

Панувати над світом належить служителям вічної правди. Цю думку висловив П. Куліш за допомогою свого іншого героя – Кантемира.

*Нехай над світом той господарює,  
В кого душа міцна в міцному тілі,  
Хто правду серцем чистим, чесним чує,  
Хто в слові вірен, непохитен в ділі [96, с. 89].*

Покликаним до такого панування був Осман, ще один ліричний герой, із яким себе ототожнював П. Куліш. Його мрія про опанування України є одночасно Кулішевою мрією про підпорядкування українського козацтва світовому законуві любові, принципіві культури. Своїй подрузі Марусі Богуславці Осман обіцяв встановити спокій і лад в Україні.

*Обгородимо Вкраїну,  
Зробим Божим раєм,  
Віру вірою покинем  
І звичай звичаєм... [96, с. 110].*

Принципи культури, точніше, перевага світової культури, під якою розумілась раціональна західноєвропейська культура («культура розуму»), над емоційно-почуттєвою козацькою українською



культурою («культурою серця»), іншими словами, першість розуму перед серцем, стали ще одними правда, на завершальному етапі свого розвитку, з основних принципів волонтаристично-емотивного кордоцентризму П. Куліша, центральною ідеєю його авторського міфу. Стосовно козацько-української культури поет висловився досить критично:

*Од вашої козацької культури  
Перевернувся би догори ногами  
Культурний світ, і дикі гайбадури  
Усю Європу вкрили б облогами [95, с. 427].*

Й тому він закликав засвоювати кращі здобутки світової культури, ставши на києворуський шлях культурного наслідування, і тим самим підвищувати рівень власної культури.

*На ж зеркало, – воно всесвітнє, – визирайся  
І зрозумій, який ти азіат мізерний,  
Розбоєм по світах широких не пишайся,  
Забудь свій манівець, козацький пролаз темний,  
І на культурну путь Владимирську вертайся [95, с. 430].*

Таким чином, в основу Кулішевого волонтаристично-емотивного кордоцентризму покладено два діаметрально протилежних принципи: принцип переваги серця над розумом і принцип переваги розуму над серцем. Перший принцип переважав на ранньому етапі філософської творчості українського мислителя, а другий – на її пізньому етапі. Вже це свідчить про те, що в особі П. Куліша український кордоцентризм як національна філософія вичерпав усі потенційні можливості для свого творчого розвитку. Розпочавши із проповіді заповідей Святого Письма, П. Куліш прийшов до популяризації ідей експериментального природознавства й позитивної соціальної науки, інакше кажучи, у своєму світогляді український мислитель еволюціонував, а разом з ним розвивалась філософія українського кордоцентризму – від емоціоналізму до раціоналізму й позитивізму.

\* \* \*

Інтроспективна позиція українського кордоцентризму як національної філософії сформувалася навколо такого ключового ліричного образу-переживання як людське серце. За своїм характером вона не є філософською теорією, а є філософським мистецтвом, в її основі наявні не логічні слідування чи логічні підтвердження

теоретичних понять, а певні асоціативні ряди ліричних образів-переживань. Основною формою викладу філософських поглядів чи ідей в українському інтроспективному кордоцентризмі є, безперечно, поезія. Зміст же цих ідей, як правило, має етичний характер. «Поетичне означає моральне», – слушно зазначив П. Куліш й відзначив, що «тільки ступенями поетичності народу й можна виміряти його здатність до діяльності моральної» [93, с. 147].

Особливістю поезії, зокрема філософської й медитативної лірики, лірики загалом, є те, що в ній емоціональне перебуває поза сферою дії раціонального, інакше кажучи, в ній серце вільне від примусу розуму. А це споріднює філософську лірику з українською ментальністю, в якій емоційно-почуттєва сфера домінує над розсудком і розумом. Завдяки такій спорідненості, чи подібності, філософська лірика виявилась найбільш придатною формою для максимально повного прояву, самовираження української ментальності. Саме тому інтроспективна позиція філософії українського кордоцентризму, на відміну від креативної та акціональної позицій, дійсно укорінена в ментальності українського народу. Щодо креативної та акціональної позицій українського кордоцентризму як національної філософії, то українська ментальність виявилася лише сприятливим ґрунтом для їхнього розвитку, самі ж вони були привнесені на цей ґрунт ззовні юдейсько-християнською й святоотцівською традиціями, а не вийшли з надр української духовності, як це було у випадку з інтроспективною позицією.

Український інтроспективний кордоцентризм як такий включає в себе два різновиди: волюнтаристичний кордоцентризм та волюнтаристично-емотивний кордоцентризм. Засновник українського кордоцентризму як національної філософії Г. Сковорода започаткував й розвивав волюнтаристичний кордоцентризм. В його основу він поклав дві концептуальні ідеї – «злої волі», яка керується пристрастними бажаннями, прагне до багатств й утіх поцейбічного світу, і «веселості серця» – спокійного, мирного серця, яке очистилось від пристрастних бажань й стало чистим, в яке вселився Святий Дух, тому звідси, власне, й «веселість» серця – переживання своєї єдності з Богом, безперервного спілкування з ними. Для того, щоб очистити своє серце, необхідно, згідно з Г. Сковородою, зануритися всередину себе, читати у своєму серці й гармонізувати злу волю в собі. А далі через смерть пристрастей («старого серця») за допомогою

воскресіння або другого, духовного, народження здобути «нове серце» й досягнути стану «веселості серця». Сам процес смерті й воскресіння, на думку Г. Сковороди, найкраще відбувається не в місті, серед міського галасу, а в селі, тиші сільського життя, у самотньому єднанні людини з природою.

Філософсько-кордоцентричну традицію Г. Сковороди далі продовжував Т. Шевченко. Свій волюнтаристично-емотивний кордоцентризм він заснував на тих самих авторитетах, що й Г. Сковорода – на текстах Біблії, творах Максима Сповідника. Але його воля була скерована не на самотнє єднання з природою, а на утвердження правди й свободи в українській спільноті. Вони, на думку Т. Шевченка, мали поширитися в соціумі, з одного боку, при Божому сприянні й одночасно, з іншого боку, за допомогою формування української еліти, прототипом якої для нього було українське козацтво, та її політичної діяльності, обстоювання інтересів України.

Розробку волюнтаристично-емотивного кордоцентризму після Т. Шевченка завершив П. Куліш. Спочатку його воля була скерована на правду (або віру), її поширення серед української громади, пізніше вона переорієнтувалася на культуру, причому саме на раціональну західноєвропейську культуру (на противагу емоційно-почуттєвій українській козацькій культурі). Завдяки такій культурній переорієнтації український кордоцентризм як національна філософія перейшов у свою протилежність – у раціоналізм і позитивізм. Саме на П. Кулішеві завершується його творчий розвиток. Отже, вагомим внеском в українську культуру, який зробили Г. Сковорода, Т. Шевченко й П. Куліш, було те, що вони, розробляючи певне коло морально-етичних ідей й викладаючи їх у доступній для українського народу поетичній формі, сприяли зміцненню й підвищенню його моральної культури. Разом із тим їхня апологетика українського сільського чи хутірського життя (особливо помітна ця тенденція у філософії Г. Сковороди й П. Куліша), протиставлення українського села або хутора неукраїнському місту (переважно російськомовному чи польськомовному, а власне, такі міста були тоді в Україні) деформували політичну культуру українства, штучно загальмували процес перетворення української культурної нації у націю політичну, оскільки саме міста, як це відомо з історичної практики, а не села чи хутори, були центрами творення модерних національних еліт.

## ВИСНОВКИ

1) Український кордоцентризм як національна філософія являє собою історичний тип філософування та філософську парадигму з елементами філософсько-поетичної традиції. Він виник у результаті інтенсивного і напруженого діалогу української філософської думки зі східною патристикою, зокрема, східноцерковною містиком, візантійською теологією загалом. Про це, власне, свідчать його базові поняття – кардіогносія й теофікація. Кардіогносія, тобто читання в серці, – це християнська наука самопізнання. Вона суттєво відрізняється від античної науки самопізнання, започаткованої Сократом. Антична наука самопізнання ототожнювала істину з добром, істина для неї була силою добра. Тому пізнати себе означало пізнати істину, чи добро в собі. Зовсім іншою була теорія християнської науки самопізнання. Вона виходила з того, що серце, чи душа є джерелом добра і зла, але принципово наголошувала, що серце є джерелом зла. Звідси пізнати себе для християнина, на відміну від елліна, означало пізнати не добро чи істину, а зло в собі, бо істина після гріхопадіння стала недоступною людському розумові й виявляла себе лише через об'явлення. Проте самого пізнання зла було недостатньо. Необхідно було вольовим зусиллям очистити серце від зла, образно кажучи, очистити «небо людської душі від хмар егоїзму», які не давали можливості «бачити Бога», осягнути істину, оскільки лише «блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога» (Мт. 5, 8).

Досконалість людської душі, яка виявляла себе через чистоту серця, була відправним пунктом й важливою передумовою для наступного етапу духовного вдосконалення – теофікації або обожнення, або, інакше кажучи, пробудження, воскресіння, другого, духовного народження. Це друге народження, народження нового серця є можливим завдяки тому, що Святий Дух сходить в людське серце й людина преображується, набуває нової якості, стає істиною, або справжньою, дійсною людиною.

Український кордоцентризм, точніше кажучи, його різновид – креативний кордоцентризм, представлений у Г. Сковороди філософсько-теософським кордоцентризмом, є підсумком чи синтезом кардіогносії й теофікації. Слід зазначити, що відстань між візантійською теологією й філософсько-теософським кордоцентризмом

Г. Сковороди невелика, але засновник українського кордоцентризму як національної філософії все ж таки зробив рішучий крок і збільшив дистанцію, явно і чітко наголошуючи на провідній ролі людського серця.

Хоча засновником філософії українського кордоцентризму вважається Г. Сковорода, його кордоцентризм не є суто філософським. Він все ще залишається філософсько-теософським. Лише завдяки П. Юркевичу український філософсько-теософський кордоцентризм стає філософським у повному розумінні цього слова. П. Юркевич продовжив лінію Г. Сковороди, але не в логічному плані, розвиваючи сквородинську бароково-кордоцентричну традицію, а в плані історичному, оригінально розробляючи після Г. Сковороди аналогічне коло проблем.

Філософський кордоцентризм П. Юркевича, як і філософсько-теософський кордоцентризм Г. Сковороди, виходив з ідеї східноцерковної містики про те, що серце є творчою, генеруючою силою, основою воскресіння, а також з концепції гармонії або єднання та зрівноваженості серця й розуму. Продовжуючи східнохристиянську традицію, П. Юркевич намагався, шляхом теоретичної аргументації, встановити гармонію між юдейсько-християнською традицією й модерними науками – експериментальною фізіологією та психологією свідомості.

Пошуки правди, справжньої людини, віддзеркалені в українському кордоцентризмі як національній філософії, спричинили релігійно-філософський ренесанс в російській культурі «срібного віку». Креативність українського кордоцентризму виявила себе в психоаналітичному кордоцентризмі Б. Вишеславцева (концепції серця-самості як символу повноти існування), етичному кордоцентризмі С. Франка (теорії серця як досвіду переживання трансцендентного), метафізичному кордоцентризмі І. Ільїна (концепції сердечного споглядання й культуротворення).

Варто зазначити, що в українському кордоцентризмі креативний аспект доповнюється аспектом акціональним та інтроспективним. Акціональність, як, власне, й креативність, своїми коренями сягає в східноцерковну містику, яка не тільки закликала «відсікати помисли», «висушувати пристрасті», інакше кажучи, акцентувала на внутрішній етичній дії, а й приділяла увагу зовнішній етичній дії, джерелом якої є людське серце, пройняте афектами. З таких ідей

постав афективний кордоцентризм П. Юркевича, укорінений в емоціях й почуттях людини, та афективно-волюнтаристичний кордоцентризм М. Гоголя, заснований на принципі циркуляції любові в соціальній піраміді.

Однак, оскільки візантійська теологія все ж таки більшу увагу звертала на внутрішню етичну дію, в українській філософській думці розвинувся інтроспективний кордоцентризм з волюнтаристичним й волюнтаристично-емотивним різновидами, репрезентований, правда, не філософською теорією, а філософською лірикою, який детально виражав внутрішні чинники етичної поведінки.

Важливим чинником цієї поведінки, з точки зору волюнтаристичного кордоцентризму Г. Сковороди, є добра воля, яка має взяти верх над волею злою. Коли така перемога стане можливою, істинна людина здобуде свободу, щастя й духовну гармонію, зреалізує свій етичний ідеал. Волюнтаристично-емотивний кордоцентризм Т. Шевченка і П. Куліша, розвиваючи положення сквородинського волюнтаристичного кордоцентризму, стверджував, що головним чинником етичної дії є воля до правди, віри й свободи, пройнята афектами. Власне, з українського волюнтаристично-емотивного кордоцентризму (або української філософської ідеї серця) й виріс україноцентризм (або філософія української ідеї).

Таким чином, український кордоцентризм як національна філософія включає в себе три складові, три тісно пов'язані між собою аспекти: креативність, акціональність й інтроспективність, які обумовлюють етичну поведінку української людини.

Український кордоцентризм як національна філософія укорінений у національному менталітеті українського народу. Але зв'язок між ними не простий і безпосередній, а складний і опосередкований. Мислителі західної української діаспори, застосовуючи наукову індукцію, зокрема метод єдиної подібності, стверджували, що єдиною обставиною, яка спричинила появу українського кордоцентризму, був національний менталітет українського народу.

Схематично хід їхнього міркування можна представити наступним чином. За наявності біблійної традиції, античної філософії, національного менталітету українського народу виникає явище українського кордоцентризму (філософія Г. Сковороди); за наявності національного менталітету українського народу, святоотцівської традиції, модерних гуманітарних наук – фізіології й психології –

виникає явище українського кордоцентризму (філософія П. Юркевича); за наявності біблійної та святоотцівської традицій, національного менталітету українського народу, української історії й фольклору виникає явище українського кордоцентризму (філософія М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Куліша); ймовірно, що така обставина, як національний менталітет українського народу, є причиною виникнення філософії українського кордоцентризму.

Однак, як відомо з логічної теорії, правдоподібні висновки індуктивних міркувань мають проблематичний характер й потребують подальшої перевірки за допомогою спостереження чи експерименту. Якщо ж ми спробуємо перевірити цей висновок, то побачимо, що аналогічна проблематика розроблялася в німецькій містиці (Майстер Екгарт, Йоган Таулер, Генріх Зойзо, Ангелус Сілезіус) і в російському містичному богослов'ї (Ніл Сорський, Тихон Задонський, Феофан Затворник, Ігнатій Брянчанінов). Так, німецький і російський менталітети суттєво відрізняються від українського, а кордоцентричні ідеї, які розвиваються в німецькій, російській й українській філософії, подібні між собою. Все це свідчить про те, що національний менталітет українського народу не був тією єдиною вирішальною обставиною, яка породила український кордоцентризм як національну філософію.

Але все ж таки між національним менталітетом українського народу й українським кордоцентризмом, точніше кажучи, таким його різновидом, як інтроспективний кордоцентризм, простежується певний опосередкований зв'язок. Сполучною ланкою, яка зв'язує їх в єдину структуру, виступає поезія. Особливістю поезії, зокрема філософської чи медитативної лірики, лірики загалом, є те, що в ній емоціональне перебуває поза сферою дії раціонального, інакше кажучи, в ній серце вільне від примусу розуму. А це споріднює філософську лірику з національним менталітетом українського народу, в якому емоційно-почуттєва сфера домінує над розсудком і розумом. Завдяки такій спорідненості чи подібності філософська чи медитативна лірика є найбільш придатною формою для максимально повного прояву, самовираження національного менталітету українського народу. Саме тому інтроспективна світоглядна позиція українського філософського кордоцентризму, на відміну від креативної та акціональної світоглядних позицій, дійсно укорінена в національному менталітеті українського народу. Що ж стосується

креативної й акціональної світоглядних позицій української кордоцентричної парадигми, то національний менталітет українського народу виявився лише сприятливим ґрунтом для їхнього розвитку, самі ж вони були привнесені на цей ґрунт ззовні біблійною та святоотцівською традиціями, а не вийшли з надр української духовності, як це було у випадку з акціонально-інтроспективною світоглядною позицією.

Отже, однопричинне пояснення феномена українського кордоцентризму як національної філософії є недостатнім. Тут радше підходить багатопричинне пояснення, оскільки причиною виникнення українського кордоцентризму є не одна, а, принаймні, три обставини: біблійна й східнопатристична традиція, західноєвропейська культура та національний менталітет українського народу. Саме вони обумовили специфіку українського барокального і романтичного дискурсу, а також особливості українського кордоцентризму. В культурі українського бароко матеріальне й ідеальне («видиме» та «невидиме» в термінах Г. Сковороди) поєднувалося й примирювалося у символі. Звідси символічний, конкретний характер барокального дискурсу.

Зовсім інша ситуація в культурі українського романтизму. Тут дійсність та ідеал розриваються та протиставляються. «Мерзенна дійсність» повністю відкидається. Вся увага акцентується лише на ідеалі. Тому романтичний дискурс має абстрактний, одномірний характер.

Філософія українського кордоцентризму, точніше кажучи, його шевченківська волюнтаристично-емотивна версія дуже вплинула на становлення новітньої української філософії, зокрема на формування української філософії національного радикалізму. Поет-міфотворець Т. Шевченко, утверджуючи свою волю до правди й свободи, створив міфологію еліти (або козацької верстви), яка завдяки історіософським інтерпретаціям Д. Донцова, його герменевтиці філософсько-ліричного тексту перетворилась у націософію еліти (або провідної верстви).

Таким чином, український кордоцентризм як національна філософія не є уявним, порожнім поняттям, поняттям з нульовим обсягом, як стверджували дослідники з західної української діаспори В. Олексюк й Т. Закидальський, та дослідниця з етнічної України М. Ткачук. Український кордоцентризм як історико-філософський



феномен наявний в українській філософській думці. Але його існування, через розпорошеність тексту, його фрагментарність з боку форми й змісту, не завжди досить чітко простежується, що слугить підставою для категоричних оцінок і заперечень.

Ще однією підставою для негативного ставлення до самої ідеї українського кордоцентризму є нібито відсутність наступності, зв'язку між різними філософськими теоріями серця українських мислителів, або відсутність певної інтелектуальної традиції. Але це також не зовсім правильно. Таку традицію репрезентує українська філософська й медитативна лірика в особах її яскравих представників – Г. Сковороди, Т. Шевченка й П. Куліша.

2) Однак якщо говорити конкретно про філософію українського кордоцентризму, то потрібно зазначити, що вона є філософською парадигмою, корінним принципом якої є перевага серця над розумом чи головою, або першість етичного елемента перед логіко-метафізичним, з елементами філософсько-ліричної традиції, а на більш загальному рівні – історичним типом філософування. У цій філософській парадигмі серце є уособленням принципу свободи, а розум – необхідності. Саме в серці укорінена релігійна віра. Віра в Бога – це шлях до свободи, оскільки Бог не скутий необхідністю й для нього все можливо, а відповідно все можливо й для віруючої людини. Розум же – слуга необхідності, й тому людина, яка покладається на нього, знає лише несвободу, рабство, а саме раціональне пізнання множить тільки кількість ланцюгів, котрими людина прикута до буття. Власне тому характерну для українського кордоцентризму перевагу серця над розумом варто інтерпретувати як перевагу свободи над необхідністю. Таким чином, в українському кордоцентризмі найбільш яскраво виражена волелюбність українського народу, його прагнення до правди і свободи.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. Исповедь ; пер. с лат. / Августин Аврелий. – М.: Ренессанс, 1991. – 448 с.
2. Ангелиус Силезиус. Херувимский странник (Остроумные речения и вирши) ; пер. с нем. / Ангелиус Силезиус. – СПб. : Наука, 1999. – 509 с.
3. Апокрифы древних христиан: Исследования, тексты, комментарии / Редколлегия: А.Ф. Окулов и др. ; Авторы перевода, исслед. ст., примеч. и коммент. И.С. Свенцицкая, М.К. Трофимова. – М. : Мысль, 1989. – 336 с.
4. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976. – Т.1. – 550 с.
5. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – Т.4. – 830 с.
6. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории / Аристотель. – Минск : Литература, 1998. – 1392 с.
7. Арон Р. Этапы развития социологической мысли ; пер. с франц. / Р. Арон. – М. : Прогресс-Политика, 1992. – 608 с.
8. Багалій Д.І. Український мандрований філософ Григорій Сковорода / Д.І. Багалій. – К. : Орій, 1992. – 472 с.
9. Багрій Р. Шлях сера Вальтера Скотта на Україну («Тарас Бульба» М. Гоголя і «Чорна рада» П. Куліша в світлі історичної романістики В. Скотта) / Р. Багрій.– К. : Всесвіт, 1993. – 296 с.
10. Барабаш Ю. Причинки до теми «Гоголь і українське літературне барокко (Генезис і типологія)» / Ю. Барабаш // Слово і час. – К., 1992. – № 9. – С. 19-29.
11. Барабаш Ю. «Духовним прагненням понять...» (Гоголь і українська барокова проповідь) / Ю. Барабаш // Слово і час. – К. : 1994. – № 6. – С. 18-26.
12. Барабаш Ю. Самотність Гоголя / Ю. Барабаш // Сучасність. – К., 1995. –№ 10. – С. 83-89.
13. Барка В. Правда Кобзаря / В. Барка.– Нью-Йорк : Пролог, 1961. – 288 с.
14. Баронин А.С. Этническая психология / А.С. Баронин.– К. : Тандем, 2000.– 264 с.
15. Бгагавад-Гіта як вона є. – Л. : Бгактіведанта Бук, 1990. – 914 с.

16. Белинский В.Г. О Гоголе : статьи, рецензии, письма / В.Г. Белинский. – М. : Гос. изд. худ. лит., 1949. – 512 с.
17. Бердяев Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 176 с.
18. Бердяев Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев. – Харьков : Фолио; М.: АСТ, 1999. – 400 с.
19. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы: в 3 ч.; пер. с греч. / Григорий Палама. – М. : Паломник, 1993. – Ч.2. – 254 с.
20. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы: в 3 ч.; пер. с греч. / Григорий Палама. – М. : Паломник, 1993. – Ч.3. – 262 с.
21. Бичко І. Ментальна співзвучність української та європейської філософських традицій: «кордоцентричні мотиви» / І. Бичко // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К. : Стилос, 1997. – С. 316-337.
22. Бичко А.К. Історія філософії / А.К. Бичко, І.В. Бичко, В.Г. Табачковський. – К. : Либідь, 2001. – 408 с.
23. Білецький Л. Віруючий Шевченко / Л. Білецький // Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000.– Вип. 39-40. – К. : Фонд розвитку мистецтв, 2000. – С. 545-550.
24. Блаженный Августин. О Граде Божиим / Блаженный Августин. – СПб. : Алетейя; К. : УЦИММ-Пресс, 1998. – 596 с.
25. Большой толковый социологический словарь. В 2-х т. / Сост. Д. Джери, Дж. Джери. – М. : Вече-АСТ, 1999. – Т.2 – 528 с.
26. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
27. Булатов М.Ю. Філософський словник / М.Ю. Булатов. – К. : Стилос, 2009. – 575 с.
28. Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т.Г. Шевченка / Д. Бучинський. – Мадрид, Лондон : Українська видавнича спілка в Лондоні, 1962. – 256 с.
29. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / [А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет]. – Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. – 592 с.
30. Вебер М. Избранные произведения ; пер. с нем. / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
31. Вибрані листи Пантелеймона Куліша українською мовою писані / П. Куліш. – Нью-Йорк, Торонто : Українська Вільна Академія Наук у США, 1984. – 326 с.

32. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистики / Б.П. Вышеславцев // Вопросы философии. – М., 1990. – № 4. – С. 62-74.

33. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса; Вечное в русской философии / Б.П. Вышеславцев. – М. : Республика, 1994. – 368 с.

34. Вільчинська С. П.Юркевич і З. Фрейд про несвідоме (спроба порівняльного аналізу) / С. Вільчинська // Філософ. і соціол. думка. – К., 1996. – № 3-4. – С. 72-87.

35. Вільчинська С. Антропологічні розвідки П.Юркевича та С.К'єркегора: аналогії і паралелі / С. Вільчинська // Філософ. і соціол. думка. – К., 1999. – № 1-2. – С. 161-187.

36. Вольтер. Философские сочинения; пер. с франц. / Вольтер. – М. : Наука, 1988. – 750 с.

37. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну; пер. з нім. / Ю. Габермас. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.

38. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы филос. герменевтики; пер. с нем. / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.

39. Гегель Г.В.Ф. Философия права ; пер. с нем. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.

40. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. ; пер. с нем. / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1994. – Кн.1. – 350 с.

41. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. ; пер. с нем. / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1994. – Кн.3. – 582 с.

42. Гейзінга Й. Homo Ludens; пер. з англ. / Й. Гейзінга. – К. : Основи, 1994. – 250 с.

43. Гельвецій К.-А. Про людину, її розумові здібності та її виховання; пер. з франц. / К.-А. Гельвецій. – К. : Основи, 1994. – 416 с.

44. Гёте И.В. Избранные философские произведения ; пер. с нем. / И.В. Гёте. – М. : Наука, 1964. – 519 с.

45. Гнатюк Я.С. Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Я.С. Гнатюк. – Івано-Франківськ, 2005. – 19 с.

46. Гоббс Т. Сочинения: в 2-х т. пер. с лат. и англ. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – 622 с.

47. Гоголь Н.В. Арабески / Н.В. Гоголь. – М. : Мол. Гвардия, 1990. – 431 с.

48. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями / Н.В. Гоголь. – М.: Сов. Россия, 1990. – 432 с.
49. Горський В. Україна в історико-філософському вимірі / В. Горський // Філософ. і соціол. думка. – К., 1993. – № 2. – С. 10-31.
50. Горський В.С. Історія української філософії: Підручник / В.С. Горський, К.В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – 488 с.
51. Грабович Г. Шевченко як міфотворець ; пер. з англ. / Г. Грабович. – К.: Радянський письменник, 1991. – 212 с.
52. Грабович Г. Гоголь і міф України / Г. Грабович // Сучасність. – К., 1994. – № 9. – С. 77-95.
53. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 1998. – 472 с.
54. Дидро Д. Сочинения в 2-х т.; пер. с франц. / Д. Дидро. – М. : Мысль, 1986. – Т.1. – 592 с.
55. Донцов Д. Правда прадідів великих / Д. Донцов. – Філадельфія: Видання Головної Управи організації Чотирьох Свобід України, 1952. – 95 с.
56. Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря (містика лицарства запорозького) / Д. Донцов. – Торонто : Гомін України, 1961. – 230 с.
57. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов. – Лондон : Українська видавнича спілка; Торонто : Ліга визволення України, 1966. – 363 с.
58. Донцов Д. Хрестом і мечем / Д. Донцов. – Торонто : Гомін України, 1967. – 320 с.
59. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич : Відродження, 1991. – 342 с.
60. Драгоманов М.П. Вибране / М.П. Драгоманов. – К. : Либідь, 1991. – 668с.
61. Душеполенные поучения святителя Феофана Затворника / Феофан Затворник. – М. : Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1998. – 512 с.
62. Дхаммапада; пер. с пали. – Самара : Агни, 1998. – 240 с.
63. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М. : Канон, 1995. – 352 с.
64. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения ; Бёме Я. Аврора или Утренняя заря в восхождении ; пер. со средне-верхненем. и нем / М. Экхарт, Я. Бёме. – К. : Ника-Центр, 1998. – 432 с.
65. Енциклопедія Українознавства: у 12 т. / За ред. В. Кубійовича. – Париж, Нью-Йорк : Молоде життя, 1962. – Т.4. – 1600 с.

66. Эрн В. Борьба за Логос; Г. Сковорода. Жизнь и учения / В. Эрн, Г.Сковорода. – Минск : Харвест; М. : АСТ, 2000. – 592 с.

67. Живая Этика: Избранное / Сост. М.Ю. Ключниковой. – М. : Республика, 1992. – 414 с.

68. Забужко О.С. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / О.С. Забужко. – К. : Абрис, 1997. – 144 с.

69. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії / Т. Закидальський // Філософ. і соціол. думка. – К., 1993. – №.4. – С. 89-100.

70. Закидальський Т.Д. Поняття серця в українській філософській думці / Т.Д. Закидальський // Філософ. і соціол. думка. – К., 1991. – № 8. – С. 127-138.

71. Зеньковский В. Принципы православной антропологии / В. Зеньковский // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник / Сост. М. Назаров. – М. : Столица, 1991. – С. 115-149.

72. Ильин И.А. Путь к очевидности: Сочинения / И.А. Ильин. – М. : ЭКСМО-Пресс, 1998. – 912 с.

73. Історія європейської ментальності / За ред. Петера Дінцельбахера. – Львів : Літопис, 2004. – 720 с.

74. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / Отв. ред. Н.Я. Корнеев. – СПб. : Лань, 1997. – 480 с.

75. Калюжний Є. Як стати і бути багатим: Філософія індивідуального успіху / Є. Калюжний. – К. : Смолоскип, 2006. – 282 с.

76. Кант И. Сочинения: в 6 т.; пер. с нем. / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – Т.4. – Ч.2. – 478 с.

77. Карасев Л.В. Nervoso fasciculoso (о «внутреннем» содержании гоголевской прозы) / Л.В. Карасев // Вопросы философии. – М., 1999. – № 9. – С. 42-65.

78. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.

79. Кьеркегор С. Страх и трепет ; пер. с дат. / С. Кьеркегор – М.: Республика, 1993. – 383 с.

80. Конфуций. Изречения ; пер. с кит. / Конфуций. – М. : Изд. МГУ, 1994. – 128 с.

81. Коран; пер. с араб. И.Ю. Крачковского. – М. : СПИКА, 1990. – 512 с.

82. Костенко О.О. В Саду Божественных пісень Сковороди / О.О. Костенко. – Харків : Основа, 1994. – 52 с.

83. Крамаренко В.Ю. Интеллект человека / В.Ю. Крамаренко, В.Е. Никитин, Г.Г. Андреев. – Воронеж : Изд-во Воронежского университета, 1990. – 184 с.
84. Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії ; пер. з нім. / В.Краус. – К. : Основи, 1994. – 124 с.
85. Кремінь В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник / В.Г. Кремінь, В.В. Ільїн. – К. : Книга, 2005. – 528 с.
86. Кримський С. Архетипи української культури / С. Кримський // Вісник Національної Академії Наук України. – К., 1998.– № 7-8. – С. 74-87.
87. Кримський С. Менталітет українського барокко / С. Кримський // Розбудова держави. – К., 1999. – № 7-12. – С. 126-135.
88. Кримський С.Б. Культурна універсальність українського барокко / С.Б. Кримський // Вісник Національної Академії Наук України. – К., 2000. – № 10. – С. 47-56.
89. Крины сельные или цветы прекрасные: О заповедях Божіихъ и о святыхъ добродетеляхъ архимандрита Паисія Величковского / Паисій Величковский. – Анапа : Союзбланкомиздат, 1990. – 76 с.
90. Кропоткин П.А. Этика / П.А. Кропоткин. – М. : Политиздат, 1991. – 496 с.
91. Куліш П.О. Твори: у 2 т. / П.О. Куліш. – К.: Дніпро, 1989. – Т.1. – 654 с.
92. Куліш П.О. Твори: у 2 т. / П.О. Куліш. – К.: Дніпро, 1989. – Т.2. – 586 с.
93. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / П. Куліш // Хроніка-2000. Наш край. – К., 1993. – № 6 (8). – С. 139-154.
94. Куліш П.О. Твори: у 2 т. / П.О. Куліш. – К. : Наук. думка, 1998. – Т.1. – 752 с.
95. Куліш П.О. Твори: у 2 т. / П.О. Куліш. – К. : Наук. думка, 1998. – Т.2. – 768 с.
96. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / О. Кульчицький. – Мюнхен, Львів: УВУ, 1995. – 164 с.
97. Ламетри Ж.О. Сочинения; пер. с франц. / Ж.О. Ламетри. – М. : Мысль, 1983. – 509 с.
98. Лапланш Ж., Понталіс Ж.-Б. Словарь по психоанализу; пер. с франц. / Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталіс. – М.: Высш. шк., 1996. – 623 с.
99. Ларошфуко Ф. Суждения и афоризмы; пер. с франц. / Ф. Ларошфуко. – М. : Политиздат, 1990. – 384 с.

100. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении; пер. с нем. / Р. Лаут. – М. : Республика, 1996. – 447 с.

101. Лествица, возводящая на Небо Преподобного Иоанна Лествичника, игумена монахов Синайской горы / Иоанн Лествичник. – М. : Правило веры, 1999. – 554 с.

102. Литературные манифесты западноевропейских романтиков / Общ. ред. Н.П. Козловой. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – 617 с.

103. Літературознавчий словник-довідник / За ред. Р.Т. Гром'яка, Ю.І. Коваліва, В.І. Терешко. – К. : Академія, 1997. – 752 с.

104. Лосев А.Ф. Русская философия / А.Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991. – С. 209-237.

105. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М. : Высш. шк., 1991. – 559 с.

106. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа / Н.О. Лосский. – М. : Политиздат, 1991. – 368 с.

107. Лукрецій Тит Кар. Про природу речей: Поема ; пер. з лат. / Тит Лукрецій Кар. – К. : Дніпро, 1988. – 191 с.

108. Макаров А.М. Світло українського бароко / А.М. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с.

109. Максим Исповедник. Творения: в 2 кн.; пер. с др.-греч. / Максим Исповедник. – М. : Мартис, 1993. – Кн.1. – 354 с.

110. Максимович М.О. «Киевъ явился градомъ великимъ...»: Вибрані українознавчі твори / М.О. Максимович. – К. : Либідь, 1994. – 448 с.

111. Маланюк Є. Малоросійство / Є. Маланюк // Книга спостережень. – К. : Атіка, 1995. – С. 219-233.

112. Маркс К., Енгельс Ф. Вибрані твори: У 9-х т. ; пер. з нім. / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К. : Політвидав України, 1987. – Т.2. – 543 с.

113. Маркузе Г. Одномерный человек ; пер. с англ. / Г. Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.

114. Маркузе Г. Эрос и цивилизация ; пер. с англ. / Г. Маркузе. – К. : ИСА, 1995. – 352 с.

115. Мень А.В. Мир Библии / А.В. Мень. – М. : Кн. палата, 1990. – 144 с.

116. Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова; пер. с др.-греч. / Симеон Новый Богослов // Путь к священному безмолвию / Общ. ред. А.Г. Дунаева. – М. : Изд-во Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1993. – С. 15-28.



117. Мірчук І. Філософія / І. Мірчук, В. Маркусь, Є. Лащик // Енциклопедія Українознавства: у 12 т. / За ред. В. Кубійовича. – Париж, Нью-Йорк : Молоде життя, 1980. – Т.9. – С. 3509-3515.
118. Мочульський К. Гоголь. Солов'єв. Достоевський / К. Мочульський. – М. : Республіка, 1995. – 607 с.
119. Народ скаже – як зав'яже. Українські народні прислів'я, приказки, загадки / Упор. Н.С. Шумади. – К. : Веселка, 1973. – 229 с.
120. Народні пісні в записах Павла Тичини. – К. : Музична Україна, 1976. – 176 с.
121. Народні пісні в записах Степана Руданського. – К. : Музична Україна, 1972. – 292 с.
122. Народні пісні з голосу Дніпрової Чайки та в її записах. – К. : Музична Україна, 1974. – 216 с.
123. Нідельман Я. Серце філософії ; пер. з англ. / Я. Нідельман. – Львів: Літопис, 2000. – 287 с.
124. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла ; К генеалогии морали / Пер. с нем. / Ф. Ницше. – Минск : Беларусь, 1992. – 335 с.
125. Ницше Ф. Так казав Заратустра ; Жадання влади ; пер. з нім. / Ф. Ницше. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
126. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни ; Сумерки кумиров; Утренняя заря ; пер. с нем. / Ф. Ницше. – Минск : Попурри, 1997. – 512 с.
127. Ницше Ф. Воля к власти; Посмертные афоризмы ; пер. с нем. / Ф. Ницше. – Минск : Попурри, 1999. – 464 с.
128. Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства; пер. с нем. // Сумерки богов [Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр] / Общ. ред. А.А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1990. – С. 17-93.
129. Нурбахш Д. Духовная нищета в суфизме ; Великий демон Иблис ; пер. с англ. / Д. Нурбахш. – М. : Оптимус Лайт, 2000. – 266 с.
130. Об умной или Внутренней молитве. Сочинения Блаженного Старца Схимонаха и Архимандрита Паисия Величковского / Паисий Величковский. – М. : Типо-Литография И. Ефимова, 1902. – 48 с.
131. О'Коннор Д., Сеймор Д. Введение в нейролингвистическое программирование. Как понимать людей и как оказывать влияние на людей ; пер. с англ. / Д. О'Коннор, Д. Сеймор. – Челябинск : Библиотека А. Миллера, 1998. – 272 с.

132. Олексюк В. До проблем доби обману мудрости: Збірка філософських студій / В. Олексюк. – Чикаго: УКАО Обнова, 1975. – 183 с.

133. Ориген. О началах; пер. с др.-греч. / Ориген. – Новосибирск : Наука, 1993. – 384 с.

134. Паскаль Б. Думки про релігію; пер. з франц. / Б. Паскаль. – Львів : Місіонер, 1995. – 172 с.

135. Петрушенко В.Л. Філософія: Короткий навчальний словник: терміни і поняття / В.Л. Петрушенко. – Львів : Магнолія-2006, 2009. – 148 с.

136. Пирс Ч.С. Принципы философии : в 2 т. ; пер. с. англ. / Ч.С. Пирс. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общ-во, 2001. – Т. 2. – 320 с.

137. Піч Р. Найголовніші елементи філософії Памфіла Юркевича; пер. з нім. / Р.Піч // Український світ. – К., 1994. – № 1-2. – С. 13-16.

138. Піч Р. Сквородинський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості; пер. з нім. / Р. Піч // Сучасність. – К., 1995. – № 10. – С. 162-167.

139. Платон. Держава; пер. з грецьк. / Платон. – К. : Основи, 2000. – 355 с.

140. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: в 4 т. / Г.В. Плеханов. – М. : Изд-во соц.-эконом. лит., 1958. – Т.4. – 900 с.

141. Плющ Л. Екзод Тараса Шевченка: Навколо «Москалевої криниці»: Дванадцять статтів / Л. Плющ. – К. : Факт, 2001. – 384 с.

142. Попович М. Григорій Скворода: філософія свободи / М. Попович. – К. : Майстерня Білецьких, 2008. – 256 с.

143. Преподобный Григорий Синаит. Творения; пер. с греч. / Григорий Синаит. – М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 1999. – 160 с.

144. Преподобный Исаак Сириин. Слова подвижнические; пер. с др.-греч. / Исаак Сириин. – М. : Правило веры, 1998. – 435 с.

145. Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру / Упор. М.М. Пазяк. – К. : Наук. думка, 1990. – 528 с.

146. Присухін С.І. Філософія: навч. посібн.: у 2 ч. / С.І. Присухін. – К. : КНЕУ, 2006. – Ч.1. Історія світової та української філософії у визначеннях, поясненнях, схемах, таблицях. – 208 с.

147. Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. П.С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.

148. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа; пер. с англ. / Ч. Райкрофт. – СПб. : Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1995. – 288 с.

149. Риккерт Г. Философия жизни ; пер. с нем. / Г. Риккерт. – К.: Ника-центр, 1998. – 512 с.
150. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике; пер. с франц. / П.Рикёр. – М. : Медиум, 1995. – 416 с.
151. Руссо Жан-Жак. Трактаты; пер. с франц. / Жан-Жак Руссо. – М. :Наука, 1969. – 703с.
152. Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.) / Л.И. Сазонова. – М. : Наука, 1991. – 263 с.
153. Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе; пер. с англ. и нем. / под ред. С.С. Аверинцева. – М. : Политиздат, 1991. – 366 с.
154. Святой Антоний Великий. Духовные наставления; пер. с др.-греч. / Антоний Великий. – М. : Ковчег, 1998. – 256 с.
155. Селье Г. От мечты к открытию: Как стать ученым; пер. с англ. / Г. Селье. – М. : Прогресс, 1987. – 368 с.
156. Сковорода Г.С. Твори: у 2 т. / Г.С. Сковорода. – К. : Обереги, 1994. – Т.1. – 528 с.
157. Сковорода Г.С. Твори: у 2 т. / Г.С. Сковорода. – К. : Обереги, 1994. – Т.2. – 480 с.
158. Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Г. Сковорода. – Львів : Світ, 1995. – 528 с.
159. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Вітгенштайна; пер. з англ. / Р. Скратон. – К. : Основи, 1998. – 331 с.
160. Смит А. Теория нравственных чувств; пер. с англ. / А. Смит. – М. : Республика, 1997. – 351 с.
161. Соловей Е. Українська філософська лірика / Е. Соловей. – К. : Юніверс, 1998. – 368 с.
162. Социологический энциклопедический словарь / Редактор-координатор Г.В.Осипов. – М. : ИНФРА-Норма, 1998. – 448 с.
163. Спиноза Б. Об усовершенствовании разума; пер. с лат. и голланд. / Б. Спиноза. – М. : Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – 864 с.
164. Стражний А.С. Украинский менталитет / А.С. Стражний. – К.: Изд-во Подолина, 2008. – 384 с.
165. Стратегія розвитку України: теорія і практика / За ред. О.С. Власюка. – К.: НІСД, 2002. – 864 с.
166. Тихолаз А. Духовно-академічна освіта та становлення філо-

софії у Київській духовній академії / А. Тихолаз // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К. : Стилос, 1997. – С. 91-112.

167. Ткачук М. Дмитро Чижевський і традиція українського «серцезнавства» / М. Ткачук // Філософська думка. – 2008. – № 2. – С. 51-60.

168. Тютчев Ф.И. Стихотворения / Ф.И. Тютчев, А.А. Фет. – М. : Худ. лит., 1988. – 462 с.

169. Українська народна творчість. Загадки / Упор. І.П. Березовського. – К. : Вид-во АН УРСР, 1962. – 512 с.

170. Українські народні пісні: у 2 ч. / Упор. Г.К. Сидоренко. – К. : Дніпро, 1964. – Ч.1. – 588 с.

171. Українські народні пісні: у 2 ч. / Упор. Г.К. Сидоренко. – К. : Дніпро, 1964. – Ч.2. – 736 с.

172. Українські народні прислів'я та приказки / Упор. Б. Бобкова. – К. : Вид-во АН УРСР, 1955. – 447 с.

173. Українські народні прислів'я та приказки / Упор. С. Мишанича, М. Пазяка. – К. : Дніпро, 1983. – 390 с.

174. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. ; пер. с нем. / Л. Фейербах. – М. : Изд-во полит. лит., 1955. – Т.2. – 943 с.

175. Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее; пер. с др.-греч. / Филон Александрийский // Вестник древней истории. – М., 1999. – № 2. – С. 256-267.

176. Философия. Краткий тематический словарь / под ред. Т. Лазаревой. – Ростов н / Д. : Феникс, 2001. – 416 с.

177. Філософський енциклопедичний словник / За ред. В.І. Шинкарука. – К. : Абрис, 2002. – 744 с.

178. Флоренский П.А. Христианство и культура / П.А. Флоренский. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2001. – 672 с.

179. Франк С.Л. Духовные основы общества ; Смысл жизни ; С нами Бог ; Свет во тьме ; Русское мировоззрение / С.Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.

180. Франк С. Этика нигилизма... (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) / С.Л. Франк // Литературное обозрение. – М., 1990. – № 12. – С. 86-95.

181. Фрейд З. «Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность / З. Фрейд // Вестник Московского ун-та. Серия 7. Философия. 1989. – № 3. – С. 58-70.

182. Фройд З. Вступ до психоаналізу ; пер. з нім. / З. Фройд. – К. : Основи, 1998. – 709 с.

183. Хайдеггер М. Время и бытие ; пер. с нем. / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.

184. Хамітов Н. Історія філософії. Проблема людини та її меж : навч. посіб. / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова. – К. : Наук. думка, 2000. – 273 с.

185. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии / Н.Г. Чернышевский // Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения: в 3 т. / Н.Г. Чернышевский. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1951. – Т.3. – С. 162-254.

186. Чернышевский Н.Г. Полемиические красоты / Н.Г. Чернышевский // Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения: в 3 т. / Н.Г. Чернышевский. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1951. – Т.3. – С. 343-446.

187. Чижевський Д.І. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д.І. Чижевський. – Тернопіль : Презент, Феміна, 1994. – 480 с.

188. Чижевський Д. Нариси з історії на Україні / Д. Чижевський. – Брюсель, Мюнхен, Лондон, Нью-Йорк, Торонто : Вид-во Спілки Української Молоді, 1983. – 175 с.

189. Чижевський Д. Українська філософія / Д. Чижевський // Українська культура: лекції за редакцією Дмитра Антоновича. – К. : Либідь, 1993. – С. 167-188.

190. Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди / Д. Чижевський // Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000. – К. : Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. – Вип. 39-40. – С. 455-474.

191. Чичнева Е.А. Философия как проповедь (С. Кьеркегор) / Е.А. Чичнева // Вестник Московского ун-та. Серия 7. Философия. – 2000. – № 5. – С. 62-73.

192. Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів: у 12 т. / Т.Г. Шевченко. – К. : Наук. думка, 1989. – Т. 1. – 528 с.

193. Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів: у 12 т. / Т.Г. Шевченко. – К. : Наук. думка, 1989. – Т. 2. – 592 с.

194. Шеллер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шеллер // Культурология XX век: Антология: Аксиология, или Философское исследование природы ценностей / Отв. за вып. Е.М. Лазарева. – М.: ИНИОН РАН, 1996. – С. 45-60.

195. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим / Л.И. Шестов. – М. : АСТ, Харьков: Фолио, 2001. – 400 с.

196. Шкуратов В.А. Историческая психология / В.А. Шкуратов.– М. : Смысл, 1997. – 505 с.

197. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т.; пер. с нем. / Ф. Шлегель. – М.: Искусство, 1983. – Т.1. – 479 с.

198. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : Фенікс, 1992. – 168 с.

199. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы: в 2 т.; пер. с нем. / О. Шпенглер. – Минск : Попурри, 1999. – Т.2. – 720 с.

200. Шумпетер Й.А. Капіталізм, соціалізм і демократія; пер. з англ. / Й.А. Шумпетер. – К. : Основи, 1995. – 528 с.

201. Юнг К.Г. Сознание и бессознательное; пер. с англ. / К.Г. Юнг. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 544 с.

202. Юрій М.Т. Етногенез та менталітет українського народу / М.Т. Юрій. – К.: Таксон, 1997. – 237 с.

203. Юркевич П.Д. Вибране / П.Д. Юркевич; Упор. А.Г. Тихолаза. – К. : Абрис, 1993. – 416 с.

204. Юркевич П. З рукописної спадщини / П. Юркевич; Упор. М. Ткачук. – К.: Пульсари, 1999. – 332 с.

205. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів. – Мюнхен : УВУ, 1993. – 216 с.

206. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії / С. Ярмусь // Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. – Мюнхен : УВУ, 1988-1989. – С. 402-415.

## **Гнатюк Ярослав Степанович**

Народився у 1966 році на Тернопільщині. Належить до роду Гнатюків, з якого вийшов відомий український етнограф та фольклорист, академік В.М. Гнатюк (1871-1926).

Кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Автор понад 30-ти наукових публікацій та 3-ох навчальних посібників. Серед них – з логіки та історії логіки: «Аксіологічний нейтралітет у логіці соціогуманітарних наук» (2007), «Логічний аналіз оцінних висловлювань» (2008), «Інтеррогативна модель герменевтики, її історична та теоретична перспектива» (2009), «Логіка та металогіка Дмитра Чижевського» (2008), «Проблеми логіки у філософії мислителів західної української діаспори» (2008); з методології історії філософії: «Аналітичні інтерпретації в історії філософії» (2010), «Метафілософія як логіка історії філософії» (2010); з історії української філософії: «Реконструкція кордоцентричної парадигми в українській класичній філософії: постановка проблеми і термінологічні пояснення» (2000), «Філософсько-теософський кордоцентризм Григорія Сковороди» (2001), «Особливості філософського кордоцентризму Памфіла Юркевича» (2002), «Інтелектуальна ідентичність української філософії та принципи кордоцентризму» (2005), «Український кордоцентризм як національна філософія» (2007), «Філософія українського кордоцентризму» (2008), «Український кордоцентризм, його міфічний та метафілософський виміри» (2009); з соціальної філософії та філософії історії: «Воля до історії як ідея української нації» (2007), «Українська ідея: філософія історії «нації без історії» (2008), «Україна: інтерпретація історії» (2009), «Сучасна ідея України в соціокультурних та неоформаційних історичних уявленнях» (2009), «Культурні стандарти та соціальні цінності сучасного українського суспільства» (2009); навчальних посібників: «Основи логіки» (2009), «Лекції з історії логіки» (2009), «Сучасна символічна логіка: Лекційний курс» (2010).

Наукове видання

**Гнатюк Ярослав Степанович**

**Український кордоцентризм  
у конфлікті міфологій  
та інтерпретацій**

Видавець та виготівник  
видавництво «Симфонія форте»  
м.Івано-Франківськ, вул.Крайківського, 2,  
тел. 77-98-92

Підп. до друку 17.08.2010. Формат 60x84 /16.  
Папір офс. Друк різнограф. Гарнітура Times New Roman.  
Ум. друк. арк. 10,7. Тираж 300.