

Міністерство освіти і науки України
Тернопільський державний економічний університет

На правах рукопису
УДК – 1 (09) 4/9

ГОНЧАРУК ТЕТЯНА ВІКТОРІВНА

***ОЛЕКСАНДР КУЛЬЧИЦЬКИЙ В КОНТЕКСТІ СВІТОВОЇ
ФІЛОСОФІЇ***

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

науковий консультант
доктор філософських наук
професор **БИЧКО АДА КОРНІЇВНА**

Тернопіль - 2006

Зміст

<i>Вступ</i>	4
<i>Розділ 1. Джерелознавча основа і теоретико-методологічні засади дисертаційного дослідження.</i>	
1.1. Джерельна база та історіографія дослідження.	14
1.2. Основні методи дослідження наукової спадщини О.Кульчицького в контексті світової філософії.	30
Висновки до розділу 1.	50
<i>Розділ 2. Амбівалентність антропологізму в філософських інтенціях XIX-XX ст</i>	
2.1. Творчість О. Кульчицького в історико-філософських вимірах	53
2.2. Гуманістично-філософські інтенції в XIX-XX ст. на Україні	82
2.3. Сутність персоналістських вчень про людину та її духовність	137
Висновки до розділу 2.	181
<i>Розділ 3. Гносеологічні аспекти націонал-персоналізму Олександра Кульчицького</i>	
3.1. Філософія знання і пізнання у роздумах вченого	186
3.2. Традиційні розділи філософії у викладі О.Кульчицького	216
3.3. Філософська антропологія – головний предмет наукових рефлексій вченого	259
Висновки до розділу 3.	282

Розділ 4. Українська людина в персоналістських вимірах	
Олександра Кульчицького	286
4.1. Засадничі етнопсихологічні та культурно-історичні принципи філософської концепції вченого	286
4.2. Філософія української духовності у роздумах О.Кульчицького	311
4.3. Особистість українця як осереддя світогляду філософа	345
Висновки до розділу 4.	370
<i>Підсумки дослідження та загальні висновки</i>	<i>373</i>
<i>Список використаних джерел та літератури</i>	<i>381</i>

ВСТУП

АКТУАЛЬНІСТЬ ТЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ. Здобуття Україною незалежності, побудова своєї державності висунули нагальні завдання пошуку нових цінностей та орієнтирів, які б мали не імперський чи класовий, а загальнолюдський характер і враховували специфіку їх прояву в житті кожного народу. Зазначене вплинуло й на дослідження в галузі національної культури, філософії, їх нового бачення та осмислення.

Сьогоднішній світ, спрямований у майбутнє, все більше заглиблюється у минувшину. Як відомо, причини цього досить поширеного явища - на поверхні. Воно фактично розпочалося з ідеями Просвітництва, коли оптимістична віра в могутність людського розуму спрямовує думку дослідників на необмежене намагання “судити” все буття в цілому, в тому числі й найскладніші питання свого власного буття, “світлом розуму”. А це поглиблює зацікавленість минулим, в глибинах якого проглядаються першопричини буття.

Саме тому, починаючи з Йоганна-Готфріда Гердера (1744-1803), є непроминальним зацікавлення до вивчення та відтворення особливостей історії духовної культури та життя різних народів.

У процесі відродження важливим є не лише звернення до минулого як такого, а відродження у минулому того, що через різні причини не входило до складників пам’яті актуальної культури. Адже протягом історії зміст пам’яті національної культури змінюється. Вона включає в себе лише те з минулого, що виявляється співзвучним до актуальних потреб сьогодення. Все ж інше відтісняється зі сфери пам’яті в “зону забуття”, де зберігається у вигляді релікту, анахронізму, пережитку тощо.

Це відбувалося і з нашим минулим, яке постійно репресували, придушували, приховували, фальсифікували, в тому числі і щодо творчості українських мислителів за кордоном, яких прокомуністичні ідеологи намагалися трактувати як “зрадників”, “шпигунів”, “українських буржуазних

націоналістів”. Адже тільки в Радянській Україні, переконували нас псевдовчені від марксизму-ленінізму, можна досягти успіхів в економічній, науковій або культурній сферах. Сьогодні в епоху постмодернізму звільнилося мислення від спрощених схем, застиглих стереотипів, віджилих мітологій, через це відкриваються все нові і нові імена українців, які волею обставин опинилися за межами України, на чужині, заслужили повагу як політичні, громадські, релігійні, освітні діячі, письменники, митці, науковці. Одні з них продовжують примножувати свій внесок у скарбницю людства, інші ж назавжди залишилися в далеких краях...

До таких українців на чужині належить і Олександр Кульчицький (1895-1980) - український філософ, автор численних праць зі світоглядної, гносеологічної та психологічної проблематики, публікацій з етнології, педагогіки. Філософська творчість вченого є виявом вільного українського мислення, але, на жаль, за межами нашої землі, через те, що в Україні неможливо було займатися науковою філософією. Особливо це стосувалося осмислення, вивчення української ментальності, характерних, специфічних рис духовності нашого народу, оскільки в його філософському доробку проблема людини, особистості, її духовний світ посідають центральне місце. Та й в українській філософії ці проблеми стають нагальними та актуальними. Раніше вони були в центрі уваги українських мислителів діаспори, перш за все це В.Винниченка, Д. Донцова, В. Липинського, Є. Маланюка, М.Шлемкевича, Б.Цимбалістого та інших, а в незалежній Україні над ними працюють А.К.Бичко, І. В. Бичко, П. І. Гнатенко, М. В. Попович, В. В. Ільїн, М.М.Верников, О. М. Корх, В. Б. О कोरोков, В. Г. Табачковський, Н.В.Хамітов та інші, чий доробок до загальної скарбниці української філософської думки допоможе нам краще усвідомити, пізнати самих себе.

Творчість О.Кульчицького ще майже невідома і потребує серйозного наукового дослідження. Вчений був не просто оригінальним у своїй творчості, він був представником того українського середовища з якого вийшли такі Генії

як Т. Шевченко, М. Коцюбинський, І. Франко, Леся Українка та ще багато багато інших достойників, які творили численну армію української інтелігенції, яка стала визначальним духовним чинником у формуванні і розвої української самосвідомості народу.

Таким чином, дослідження наукової творчості О. Кульчицького в контексті світової філософії відповідає актуальним потребам сучасності та зумовлене наступними факторами:

- відсутністю фундаментальних досліджень постаті О. Кульчицького в контексті світової філософії;
- потребою обґрунтування концепції українського персоналізму, автором якої був вчений;
- необхідністю пошуку концептуальних засад та практичних втілень духовності, як визначального конструкта у формуванні рефлексій О.Кульчицького;
- продуктивною можливістю сучасних євроінтеграційних процесів в Україні через світоглядно-ментальну близькість з науковою спадщиною О. Кульчицького;
- формування монологічної філософії, у якій кожне вчення є єдино правильним і принципово завершеним;
- необхідністю відновлення історичної правди для розбудови суверенної української держави.

ЗВ'ЯЗОК РОБОТИ З НАУКОВИМИ ПРОГРАМАМИ, ПЛАНАМИ, ТЕМАМИ. Робота виконана відповідно до тематики науково-дослідної роботи кафедр філософії та історії, політології Тернопільського державного економічного університету. Зокрема, дисертація написана у контексті планової теми: “Посттоталітарна трансформація українського суспільства: політико-культурний аспект”, яка розробляється на цих кафедрах. Державний реєстраційний номер 01050000852 Міністерства освіти і науки України. Ідентифікаційний код за ЄДРПОУ 02071122.

МЕТА І ЗАВДАННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ. Метою дисертаційного дослідження є насамперед розгляд постаті О. Кульчицького в контексті світової філософії, антропології, характерології, етнопсихології, а також на виокремленні теоретико-філософських поглядів вченого. У дисертації аналізуються важливі філософські проблеми, які досліджував філософ, і які є сьогодні актуальними. Серед них:

- розгляд та осмислення особливостей формування типу української людини з точки зору націонал-персоналізму;
- дослідження і характеристика українського національного характеру (світоглядного менталітету);
- з'ясування ролі персоналістських тенденцій у розвитку духовного життя України;
- з'ясування значення філософії та філософічних наук для людини;
- вивчення питання структури та змісту філософського знання, проблеми співвідношення філософського і наукового знання.

Аналіз цих філософських проблем сприяє розв'язанню таких дослідницьких завдань:

- дослідження антропологізму філософських пошуків західноєвропейських і українських філософів та їх вплив на філософські інтенції О.Кульчицького;
- з'ясування джерел і світоглядно-методологічних орієнтирів філософа;
- визначення філософсько-антропологічних поглядів О. Кульчицького;
- розгляд основних чинників формування українського національного характеру та їх особливостей, які виділяє вчений;
- виокремлення оригінальних аспектів О. Кульчицького на структуру та зміст філософського знання, його ролі та значення для людини;
- доведення ролі націонал-персоналістських тенденцій О. Кульчицького в духовному житті України;

- висвітлення нових ідей, внесених філософом в українську та світову науки;
- обґрунтування тези, висунутої О. Кульчицьким, що українська духовність, детермінована ментальними основами національного світовідчуття та світосприйняття, є гуманістичною парадигмою з яскраво вираженим націонал-персоналістським змістом;
- визначення місця філософської концепції мислителя у генезі української філософської думки;
- визначення ролі та місця О. Кульчицького в світовій філософії на основі одержаних в результаті.

ОБ'ЄКТОМ ДОСЛІДЖЕННЯ є філософські концепції українського діаспорного філософа Олександра Кульчицького в контексті розвитку світової філософської думки.

ПРЕДМЕТОМ ПРОПОНОВАНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ є світоглядно-філософські погляди О. Кульчицького на проблеми філософії та філософських наук, особистість, її духовність.

МЕТОДИ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ. У дисертації використані загальнонаукові принципи історизму, системності та світоглядного плюралізму у вивченні та узагальненні джерельної бази дослідження постаті українського філософа О. Кульчицького, спираючись на які автор намагалася уникнути однобічності, монологізму, спрощення та ідеологізації. З огляду на це автор висуває свою методику вивчення цього явища, яка передбачає виділення чотирьох рівнів дослідження, які дають змогу послідовно та цілісно вивчати історико-філософську спадщину О. Кульчицького в контексті світової філософії. До цих чотирьох рівнів можна застосувати два підходи у визначенні методів та засобів пізнання (вертикальний зріз, який буде характеризувати дослідження переходу від першого до другого і т.д. та горизонтальний зріз, що передбачає сукупність методів у межах кожного рівня). У процесі дослідження осмислення праць філософа відбувалося за допомогою методу

компаративістики. Для визначення сутності українського націонал-персоналізму О. Кульчицького в реальній співмірності з духовно-культурними артефактами застосовується метод іманентної інтерпретації Предметно-регулятивний аналіз змісту та аспектації філософського вчення мислителя здійснено за допомогою дискурсивних підходів філософської антропології, екзистенціалізму, персоналізму. До розгляду окремих проблем було застосовано концептуально-феноменологічний метод дослідження. Теоретико-синтетичне зіставлення темпоральних і смислових особливостей інтелектуальних надбань О. Кульчицького з традиціями європейських мислительських стратегій досліджувалося методом аналізу, що дозволило ідентифікувати ці особливості в рефлексіях гуманістичних домінант сучасної філософії. Крім того, аналізуючи погляди О. Кульчицького в контексті проблем сучасності, автор широко використала порівняльний принцип.

НАУКОВА НОВИЗНА ОДЕРЖАНИХ РЕЗУЛЬТАТІВ полягає в генералізованому узагальненні історико-філософської спадщини відомого українського діаспорного філософа О. Кульчицького, визначенні його філософії як зрілої форми науково і методологічно забезпеченої системи знань; з'ясуванні націонал-персоналістських поглядів філософа, здатних адекватно відтворити картину духовно-культурного буття українців.

У рамках розгляду світоглядно-філософських поглядів О. Кульчицького автором сформульовані нові теоретичні положення, в яких отримали результати й висновки дисертаційного дослідження:

- з'ясовано, що діяльність О. Кульчицького, з одного боку, є явищем європейської традиції, а з іншого, - вагомим наслідком розвитку української філософської думки. Його світоглядні, теоретичні та методологічні принципи формувалися під впливом ідей І. Канта, Е. Муньє, М. Шелера, В.Штерна, Г. Сковороди;

- з'ясовано, що філософ заклав міцні підвалини дослідження особливостей українського менталітету. Він пояснив суть людської особистості з позиції націонал-персоналізму;
- О. Кульчицький був впевнений, що кожний народ має свої специфічні особливості, свій неповторний світогляд і національний характер. У зв'язку з цим філософом проведений аналіз тих чинників, які його формують;
- відповідно до проведеної філософської рефлексії встановлено, що український націонал-персоналізм О. Кульчицького є новою формою осмислення буття людини і в цьому значенні виступає змістовною предтечею класичного персоналістичного гуманізму;
- аргументовано, що розробка О. Кульчицьким гуманістичної проблематики на основі специфіки національного менталітету спонукала до формування системи понятійно-категоріальних узагальнень, у яких чітко простежується персоналістський характер української духовності;
- концептуально доведено, що осмислення дійсності О. Кульчицьким через „серце” є певною аналогією персоналістській трансцендентності, завдяки чому виникає можливість визначити роль і функції суб'єкта в орієнтації на нову систему персональних цінностей;
- з'ясовано, що головною філософською заслугою українського мислителя є відкриття націонал-персоналізму, сенс якого полягає в поясненні природи особи українця як з погляду універсальності, засади якої знаходяться у природі існування „вартостей”, так і унікальності, яка існує в реальності лише у притаманних для особи можливостей;
- обґрунтовано, що першим, визначивши філософію не як науку, а цілісну систему знань, О. Кульчицький випередив свій час, а його ідеї є актуальними сьогодні;

- з'ясовано, що український мислитель, виявивши у філософії такі галузі, як онтологія, гносеологія, аксіологія, філософська антропологія, цим самим сформулював цілісність філософського знання про людину;
- знайшли своє подальше обґрунтовано ідеї філософа про те, що в період панування чужих недемократичних режимів, формуються апатичні, агресивні, байдужі один до одного, однакові люди, яким дуже важко піднятися з колін. Через це О. Кульчицький закликав українців не допускатися до такого стану і боротися за своє визволення від поневолення і будувати свою демократичну Україну;
- вперше у вітчизняній історії філософії державною мовою викладено погляди українського діаспорного філософа О. Кульчицького на проблеми формування типу української людини. До наукового вжитку запроваджено його оригінальні першоджерела. Встановлено спільні типологічні риси сучасної філософії людини та вітчизняної філософської традиції, яка сягає “філософії серця” Г. Сковороди та П. Юркевича.

ТЕОРЕТИЧНЕ ТА ПРАКТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.

Результати проведеного філософського аналізу творчої спадщини О.Кульчицького в контексті світової філософії мають теоретичне значення для подальшого дослідження історії української філософії. Вони можуть бути корисними при вирішенні конкретних теоретичних і практичних проблем, пов'язаних з процесом реформування сучасного українського суспільства на засадах демократії, верховенства права, соціальної і політичної рівності усіх. Деякі положення, висновки та пропозиції, відображені в дисертації, визначаються новизною, стосуються процесу вироблення основних принципів інтеграції України в Європейський Союз, а також – до створення концептуальних засад політики держави, спрямованої на підтримання національної злагоди у суспільстві.

Крім того, головні положення дисертаційного дослідження можуть бути використані в лекційних курсах з філософії, історії української філософії,

культурології, політології, психології, також при підготовці навчально-методичних посібників з цих дисциплін, при розробленні державних і відомчих культурно-виховних програм, планів нормативних і спеціальних освітніх курсів для студентів, магістрів і аспірантів, у роботі методологічних семінарів професорсько-викладацького складу. Численні результати, подані в дисертації, використовуються автором у викладацькій, педагогічній, науковій, виховній діяльності, є складовою частиною наукових і методичних видань дисертанта.

АПРОБАЦІЯ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ. Розроблені дисертантом положення та результати історико-філософського дослідження наукової спадщини О. Кульчицького відображені в індивідуальних монографіях, статтях у наукових збірниках і часописах, у тезах наукових доповідей, виступах і повідомленнях.

Положення дисертації обговорювалися на науково-методичних і науково-методологічних семінарах кафедр філософії та історії, політології Тернопільського державного економічного університету; на Міжнародному колоквиумі “Переяслав (1654) в історії Української Церкви” (листопад 2003р., м.Тернопіль); IV міжнародному симпозиумі “Проблеми інтеграції науково-освітнього потенціалу в державотворчому процесі” (жовтень 2003р., м.Форос); Міжнародній науково-практичній конференції вчених-релігієзнавців і богословів “Київська традиція і східний обряд в українському християнстві” (червень 2004р., м.Тернопіль); III Всеукраїнській науково-практичній конференції “Слов’яни: історія, мова, культура” (травень 2005р., м.Дніпродзержинськ); Всеукраїнській науковій конференції “Соціальні трансформації та проблеми жінок в сучасній Україні” (травень 2005р., м.Суми); IV Міжнародній науково-практичній конференції “Динаміка наукових досліджень – 2005” (червень 2005р., м.Дніпропетровськ); науково-практичній конференції “Научные исследования и их практическое применение. Современное состояние и пути развития” (жовтень 2005р., м.Одеса); науково-практичній конференції вчених-релігієзнавців, богословів, викладачів

“Християнське милосердя і світська емпатія: деонтологічний аспект” (жовтень 2005р., м.Тернопіль). Висновки дисертаційного дослідження використовувалися в розробці опорних конспектів лекцій, робочих програм, на семінарських заняттях.

ОСОБИСТИЙ ВНЕСОК ДИСЕРТАНТА. Дисертація носить самостійний характер, положення і висновки якої належать автору дослідження. Роботи, опубліковані за темою дослідження виконані самостійно.

ПУБЛІКАЦІЇ. Результати дисертаційного дослідження знайшли відображення в авторських монографіях “Олександр Кульчицький в контексті світової філософії” (16,3 друк. арк., 2005р.) та “Галицькі митрополити” (8 друк. арк., 2002р.); навчальному посібнику “Культурологія” (13,3 друк. арк., 2004р.); публікаціях (з них – 24 у фахових виданнях); наукових часописах; матеріалах конференцій; методичних рекомендаціях.

СТРУКТУРА ДИСЕРТАЦІЇ. Складність проблем, що підлягають дослідженню, їхня різноплановість зумовили загальну логіку і структуру роботи. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, підсумків дослідження та загальних висновків (380 стор.), списку використаних джерел і літератури (414 найменування, 31 стор.), загальний обсяг - 411 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ДЖЕРЕЛОЗНАВЧА ОСНОВА І ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Джерельна база та історіографія дослідження

Ім'я О. Кульчицького на сьогодні лишається маловідомим серед освіченого загалу. Ким же був для сучасників О. Кульчицький як науковець? У чому полягає своєрідність його поглядів? Наскільки вагомими є підстави для зарахування мислителя до представників персоналістської парадигми? Чи можна на основі ідей вченого говорити про український персоналізм як історико-філософський феномен? Пошук відповідей на вищеназвані питання, що у своїй сукупності складає значиму історико-філософську проблему, є безсумнівно актуальною, мало розробленою як в світовій так і українській філософії темою українського персоналізму. А поскільки ця тема стала провідною в творчості Олександра Кульчицького то вона потребує наукового дослідження.

Результатом запропонованого дослідження є подальше поглиблення тлумачення творчої спадщини О. Кульчицького в контексті світової філософії, розвитку ним основних ідей українського персоналізму, що своєю чергою дає можливість використати одержані результати для кращого розуміння логіки розвитку української і світової філософії.

Подальший розгляд історико-філософської спадщини мислителя під таким кутом зору дозволить отримати більш повне та нове висвітлення українського персоналізму в українському та світовому контексті.

Тому метою даного розділу дослідження є вирішення таких основних завдань:

1. Окреслити та узагальнити основні підходи у розробці проблем вивчення творчої спадщини О. Кульчицького у бібліографічному огляді.

2. Здійснити аналіз літератури, в якій простежуються аспекти проблем, над якими працював мислитель.

3. Визначити основні методологічні орієнтири, на основі яких висвітлюється історико-філософська спадщина українського діаспорного філософа О. Кульчицького.

Вирішення цих завдань буде забезпечене відповідною структурою даного розділу дослідження.

Історія філософії України здійснює важливий внесок у розв'язання сучасних проблем культурно-національного відродження та державотворення. Через це є важливим і необхідним розвиток українських історико-філософських студій, проблематика яких раніше або замовчувалася, або розглядалася з позицій однолінійного підходу, принципів “партійності”, “соціального детермінізму”, усталених ідеологем. Це ускладнює завдання для визначення стану наукового опрацювання досліджуваної проблеми. Питання філософського українознавства стали актуальними в останнє десятиліття. Це пов'язано, насамперед, з тим, що інтерес до тогочасної філософії, як і можливість її дослідження з'явилися лише з утвердженням української державності. Сучасність зумовила новий підхід до трактування української філософії у світовій спадщині. Українська філософія – це окрема гілка світової філософської думки на рівні філософських шукань інших слов'янських народів. Це виразно прослідковується у історіографії В. С. Горського [77], у дослідженні А. К. Бичко, І. В. Бичка, В. Г. Табачковського [18], В. В. Ільїна, В. Г. Кременя [159], І. В. Огородник, В. В. Огородник [227], Н. В. Хамітова, Л. Н. Гармаш, С.А.Крилової [327], а також спільній монографії Ю. М. Вільчинського, М.А.Скрипник, З. Є. Скрипник [254] та інших.

Сьогодення поставило вимогу дослідити і відтворити сторінки філософії першої половини ХХ ст., вихолощені чи спотворені за часів бездержавності української нації. Через це багато дослідників звертаються до осмислення життєвого і творчого шляху визначних постатей даного періоду. Особливу

зацікавленість становлять дослідження наукової спадщини українських діаспорних вчених, імена яких десятиліттями замовчувалися або були дискредитовані на батьківщині.

Велика увага на сучасному етапі приділяється творчості відомого українського діаспорного філософа Д. Чижевського. Ця тематика простежується у статтях С. Козак [150], С. Кримського [161], В. Лісового [183], І. Потаєва [245].

Сьогодні розпочалось вивчення філософських вчень й інших тогочасних українських діаспорних мислителів. Зокрема, аналіз філософії І. Мірчука містять публікації Т. Закидальського, Д. Кирика [132], О. Ліщинської [185]. Ряд наукових розробок присвячені знаному українському діаспорному філософу М.Шлемкевичу. Серед них В. Мельник [210], О. Ліщинська [186], О.Тарнавський [288] та інші.

Проте, як зазначалось вище, спеціальне дослідження історико-філософської спадщини О. Кульчицького в контексті світової філософії на даний час не проведене. Натомість наявним є ряд наукових праць різного характеру, в яких розглянуто ті чи інші аспекти наукової спадщини українського діаспорного мислителя.

Вони можуть бути поділені на такі групи:

1. Дослідження і оцінка творчості О. Кульчицького проведені в середовищі української еміграції.
2. Сучасні дослідження філософських поглядів українського філософа, в тому числі виклад їх у навчальній та довідковій літературі.

За кордоном наукову спадщину О. Кульчицького вивчала доктор Блянка Єржабкова, якій вдалося скласти системний каталог його праць. Оцінюючи його діяльність, дослідниця писала, що всі свої знання логічних законів, психології, онтології, гносеології, аксіології, етики у О. Кульчицького спрямовані на підпорядкування однієї мети: вивченню людської суті, центральній темі творчості українського мислителя – проблемі людини,

особистості. „Професор Кульчицький, - зазначає доктор Б. Єржабкова, - завжди намагався виконати це завдання з переконанням, що самопізнання української людини, досягнуте через ставання самосвідомим своєї історично зумовленої духовної етнопсихічної структури і через пізнання культурно-структурних цінностей українського історично-культурного процесу, зображаючи внесок української спільноти в культуру людства, - є передумовою української культурної та політичної суверенності” [123, 187].

Дослідником творчості професора О. Кульчицького також є учень вченого Кирило Митрович. Завдяки йому вийшла в світ у 1985 р. філософська й етнопсихологічна синтеза праць вченого під назвою „Український персоналізм”. У передмові до неї Кирило Митрович коротко знайомить читача із життєвим і творчим шляхом українського вченого, де відзначає, що „в українському громадському й академічному житті за останні десятиліття, професор Кульчицький займав дуже характеристичне й специфічне місце. Як професор Українського Вільного Університету, він проявляв у публічному українському культурному житті традиційну подвійну роллю унікального інтелектуала: роллю дослідника в своїй ділянці, якою була психологія, етнопсихологія та філософія й роллю педагога, який поширив на сферу всього нашого культурного життя скеровуючи, унапрямуючу дію в духовній площині” [211, 5].

Деякі моменти філософських поглядів мислителя зустрічаємо у В. Яніва „Нариси до історії української етнопсихології”, виданій Українським Вільним Університетом (м. Мюнхен, 1993) [383].

Оцінку наукової творчості О. Кульчицького в Українському Вільному Університеті в період з 1945-1955 рр. дав І. Мірчук у своїй праці “Оцінка про наукову й академічну працю професора доктора О. Кульчицького на Українському Вільному Університеті. 1945-1955” [217]. У ній інший український діаспорний вчений відзначив великі заслуги свого колеги у

розвитку української філософської думки і на педагогічній ниві в Українському Вільному Університеті.

В Україні донедавна ніхто не займався дослідженням наукової спадщини О. Кульчицького. Його повернення в Україну відбулося із прийняттям незалежності завдяки вченим І. В. Бичку, А. А. Карасю, В. О. Храмовій, І.В.Огороднику, Ю. О. Федіву, Н. Г. Мозговій, концепти яких розкривають значення української філософії в розвитку національної самосвідомості, визначаються критерії обсягу філософських вчень, об'єкти дослідження, типи філософування, висвітлюється роль персоналій.

Перші наукові дослідження творчості професора О. Кульчицького – це, насамперед, збірник наукових праць „Українська душа” (1992 р., передмова В.Храмової), у якому були надруковані праці малознаних в Україні українських діаспорних вчених (в тому числі й О. Кульчицького „Світовідчуття українця”), присвячені актуальним питанням формування українського національного характеру, через те, що „проблема української ментальності сьогодні особливо загострюється. По-перше, як зазначає у передмові до збірника професор В.Храмова, - необхідно знати, хто ми є, аби будувати державу, адекватну нашій вдачі. Тільки державна реалізація потенцій українського менталітету, що втілює національні цінності, здатних ушляхетнити життєдіяльність народу та повернути втрачені честь і гідність самоцінній особистості. По-друге, об'єктивно-наукове відтворення трагічної історії України, вільної від „білих плям”, фальсифікацій та ідеологічних нашарувань, ще попереду” [333, 9]. Далі у своїй передмові до збірника В. Храмова розглядає ті чинники, які, на думку діаспорних вчених, формують український менталітет і дає оцінку діяльності цих українських філософів (тут маючи на увазі і О. Кульчицького) зазначаючи, що „...автори окреслюють українську душу як у її емоційно-почуттєвій, поетично-пісенній цілісності, так і в конкретних проявах на підставі певних світосприймальних настанов, наголошують на зумовленій культурно-історичними факторами мінливості вдачі українців, досліджують механізм

передачі рис національного характеру, тощо” [333, 9]. Таким чином, В.Храмова у своїй передмові спробувала ідеально відтворену українську душу діаспорними авторами критично осмислити у світлі сьогодення.

Великою заслугою у відродженні штучно забутого імені О.Кульчицького належить українським вченим, за сприяння яких 12 жовтня 1995 р. у Київському університеті ім. Тараса Шевченка відбулися філософсько-антропологічні читання присвячені сторіччю від дня народження О.Кульчицького, і вийшов спеціальний випуск „Філософсько-антропологічні читання’96”. У ньому науковці аналізують творчість свого земляка, дають оцінку його діяльності.

Так, А. Карась пише, що „...творчість Олександра Кульчицького постає цілком органічним явищем як української культури, так і європейської філософської традиції. Маємо підстави стверджувати персоналістську методологію і формування відповідно до неї мовного вислову і поняття... філософський дискурс О. Кульчицького цілком надається для подібної оцінки і очікує самостійної інтерпретації” [145, 11].

Інший сучасний вчений А. Є. Конверський у своїй статті, поміщеній у даному збірнику, проаналізувавши твори О. Кульчицького зазначав, що оригінальність філософських рефлексій українського мислителя дала йому змогу по-новому подивитися на структуру і природу самої філософії і тих наук які вийшли із її лона [152, 14].

Великий інтерес в процесі аналізу основних ідей О. Кульчицького в контексті світової філософії мають статті сучасних вчених А. М. Лоя, І.В.Бичка, В. Г. Табачковського поміщені у цьому ж збірнику.

Так, А. М. Лой у своїй статті зауважував, що філософська антропологія, яка опинилася на пограниччі філософії та гуманітарних наук (психології, педагогіки, соціобіології) „дихає в потилицю онтологія, спонукає до онтологічної виваженості та визначеності. Відчуття цієї пограничної тонкої,

субтильної ситуації філософської антропології було властиво Олександрю Кульчицькому” [195, 15].

Характеристику основних чинників формування українського національного характеру на основі праць О. Кульчицького, здійснив І.В.Бичко у своїй статті, в якій він зазначав, що світоглядний менталітет українського народу постає у контексті персоналістської філософії О. Кульчицького як антеїстичний, екзистенціально-плюралістичний (орієнтований на ансамбль світів, а не на моністичний універсам буття), кордоцентричний феномен [27, 26].

З’ясування джерельної бази та історіографії дослідження наукової спадщини О. Кульчицького в контексті світової філософії було б неповним, коли б не згадати розвідок у цьому напрямі сучасного українського вченого В.Г.Табачковського, ініціатора і організатора щорічника „Філософсько-антропологічні читання’96”, який не лише у збірнику присвятив свою статтю постаті діаспорного вченого, але й у інших своїх публікаціях постійно закликає читача звернутися до системи О. Кульчицького, без якої сьогодні неможливе розуміння філософії і філософських наук [200]; [286]; [287]. В.Г.Табачковський порівнює погляди професора Кульчицького і Київської школи В. Шинкарука, у представників якої було тяжіння до персоналізації філософсько-антропологічних розміркувань. Хоча в 60-ті рр. і пізніше до незалежності України такі спроби не мали бути легально доведені до теоретичного осмислення питання щодо персонального як етнонаціонального. Вони замикалися переважно на індивідуально-особистіснім Я. Щоправда, на думку В.Г.Табачковського, „персоналістський синдром” був для філософів-шістдесятників зовсім не випадковим. Він відбивав типову реакцію гуманітаріїв на знеособлюючі тенденції тоталітарного соціалізму й „офіційного” марксизму, а втім – не тільки його. Адже „молодомарксизм” також містив у собі нерозв’язну в його межах колізію: надмірні сподівання щодо „родової сутності” людини як зібрання самих лишень чеснот. І ця родова сутність мислилась як

безособово-суспільна. На противагу такому безособово-родовому баченню людини не міг не виникнути потяг до бачення особистісно-родового. Саме тому, на думку В. Табачковського, у 60-х рр. ХХ ст. в руслі пошуків Київської школи спеціально досліджується французький персоналізм, хоча це прагнення до персоналістського осмислення особливостей людського буття не було в той період доведено філософами до світоглядно-антропологічного розгляду особливостей українського національного характеру.

Сьогодні, до недавнього часу очолюване В. Г. Табачковським Антропологічне відділення Українського філософського фонду, активізувало зусилля щодо більш повного використання у своїх розробках здобутків світової філософсько-антропологічної думки, особливо тих, котрі найбільш дотичні до найхарактерніших рис національної світоглядної ментальності. „Дуже цінним, - на думку В. Табачковського, - є також досвід нашого колеги Олександра Кульчицького щодо виведення філософсько-антропологічних роздумів на рівень осмислення тих антропологічних типів, котрі переважають на вітчизнянім терені” [286, 33].

Особливу зацікавленість для дослідження наукової спадщини О.Кульчицького, викликає праця філософа „Основи філософії і філософічних наук” (1949 р.), яка вперше була видана за межами України, і тільки в 1995 р. була перевидана тут. Львівський філософ А. Карась упорядкував матеріали цього рукопису, здійснив його наукову редакцію і у передмові вперше ознайомив українців із науковим доробком О. Кульчицького, де зазначив, що своїм твором професор Олександр Кульчицький повертається в Україну „sub specie aeternitatis” „(під знаком вічності)”. Поновлюється ще одна з обірваних ланок української філософської традиції [146, 21].

Погляди О. Кульчицького викладені також у ряді довідкових та навчальних видань. В „Енциклопедії українознавства” (Львів, 1994) [120, 1235] подані деякі відомості про генеологію вченого, який є нащадком знаменитого Юрія Франца Кульчицького, того самого, який у 1683 р. під час турецької

облоги Відня пробрався до німецького війська, що йшло на відсіч, і цим допоміг місту врятуватися. Більш точно і ширше про героїчні подвиги прадіда професора Кульчицького, про його родову гілку йдеться у працях І. Німчука [225] та Б. Ямінського [381]. Правда, в „Енциклопедії українознавства” О.Кульчицького чомусь визнають лише як психолога, автора ряду праць „у дусі цілісно структурної психології з ділянки педагогічної характерології”.

Останні матеріали про філософа в довідкових виданнях, засвідчують тенденцію до відродження імені українського діаспорного вченого О.Кульчицького. Так, І. В. Огородник та М. Ю. Русин у книзі „Українська філософія в іменах” [228] ведуть мову про мислителя, як автора 130 статей і монографій з психології, етнографії, антропології, філософії, педагогіки, літературознавства, германістики, 110 публіцистичних статей, 158 доповідей на різних наукових і громадських зібраннях. Цим самим підкресливши велич і значення наукової спадщини професора Кульчицького.

У тому ж руслі ім'я О. Кульчицького згадується і в навчальних посібниках В. В. Огородник, І. В. Огородник „Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посібник” (Київ, 1999) та Ю. О. Федів, Н.Г.Мозгова „Історія української філософії: Навч. посібник” (Київ, 2000). Серед іншого тут виділено, що погляди українського філософа, зроблені ним ще в першій половині ХХ ст. є досить актуальними сьогодні. Особливо важливим є його зауваження стосовно філософії, яка на думку вченого, повинна відіграти важливу роль у становленні і перетворенні світогляду, слугувати підвалиною для інших гуманістичних, правничих та економічно-суспільних наук [227]; [303].

При розгляді джерельної бази та історіографії дослідження постаті О.Кульчицького в контексті світової філософії буде доречним згадати праці, які сприяють осмисленню філософських поглядів українського мислителя присвячені наступним питанням:

1. Дослідження проблем особистості.

2. Особливості української духовної культури.
3. Дослідження ментальності української людини
4. Специфіка філософського знання.

Осмисленню філософських поглядів О. Кульчицького, що стосуються проблеми особистості, її духовності, які він аналізує як новітню модифікацію одного з феноменів історико-філософського процесу, сприяє рівень їх досліджуваності.

В українській літературі теоретичні напрацювання антропологічної проблематики відображені у творах мислителів різних періодів. Починаючи від Г.Сковороди, П. Юркевича, антропологів Х. Вовка, І. Раковського, продовжуючи дослідниками у діаспорі І. Мірчуком, М. Шлемкевичем, Д.Чижевським та іншими, а також класиками української етнопсихології – Д.Віконською, М. Костомаровим, Ю. Липою, В. Липинським, Д. Чижевським, В. Янівом, Я. Яремою та іншими, більшість яких у своїх працях спиралися на дослідження таких вчених, як А. Бергсон, Н. Гартман, І. Кант, Е. Муньє, Б.Паскаль, Ж.-П. Сартр, М. Шелер, В. Штерн, К.-Г. Юнг та інших, твори яких також стосуються філософсько-антропологічної та етнопсихологічної тематики.

Слід відзначити внесок представників сучасної української філософської думки у розроблення цих питань, які почали формуватися ще в середині ХХст.

У цей час виникає новий напрям дослідження під назвою „Київська школа філософів”, що проголосив центральним предметом філософії саме людину. Гуманістичне розуміння предмета філософії дістало подальший розвиток в орієнтації наукових досліджень Інституту філософії АН УРСР на проблеми філософської антропології. Масштабну дослідницьку програму світоглядно-антропологічної переорієнтації української філософії розробив професор В. Шинкарук, який очолив Інститут філософії у 1968 р. Ця програма започаткувала багаторічне вивчення української філософської суті світогляду як способу людського самовизначення у структурі буття. В новоутвореному відділі філософської антропології плідно працювали такі відомі дослідники, як

М. Тарасенко, М. Булатов, О. Яценко, А. Лой. Реалізація програми здійснювалась всупереч постійним звинуваченням й означала зосередження всього проблемного розмаїття предмета філософських роздумів на проблемі людини, її сутнісних сил та здібностей духовного світу особистості як свого роду внутрішнього всесвіту або мікрокосму. Філософія постала як форма духовного самовизначення людини у світі її життєдіяльності, як жива душа культури. Діяльнісний принцип розуміння людини характерний для марксистської філософії, виявився недостатнім. Українські філософи відчули нагальну потребу доповнити його буттєво-онтологічним підходом, який не виходить із суб'єктно-об'єктного розуміння ставлення людини до світу, а апелює до більш глибоких рівнів людського буття. Найбільш важливим, на нашу думку, є той факт, що саме такий підхід до розуміння проблеми людини є характерним для української класичної філософії, традиції якої продовжили українські дослідники першої половини ХХ ст. в еміграції.

Тут людина досягається не у якійсь одній визначеності, а в усій її універсальності, пов'язаній з відвертістю світові власного буття, своєї життєдіяльності. Започаткована ця нова парадигма знайшла своє продовження серед таких вітчизняних вчених, як А. К. Бичко, І. В. Бичко, М. М. Верников, С.Б.Кримський, М. О. Булатов, В. П. Іванов, В. Г. Табачковський, Н. В.Хамітов, О. І. Яценко, роботи яких визначили подальший магістральний напрям, в річищі якого переважно досліджувалася проблема людини.

Так, представник сучасного покоління антропологів Київської школи В.Г.Табачковський у своїх статтях [281], [283], [285], праці [287] характеризує творчу спадщину українських філософів-шістдесятників, що започаткували антропологічний напрям досліджень в українській радянській філософії. Інший вчений Н. В. Хамітов у своїх дослідженнях [328], [329], [330], [331] окреслив екзистенціально-антропологічні обрії статі – новий і малодосліджений напрям філософії людини. На окрему увагу заслуговує праця С. Б. Кримського [162], в якій філософ характеризує людину як „мікрокосм”, виділяючи такі основні

риси особистості як „монадність” і безконечність, і тим самим продовжує розвивати традицію української класичної філософії.

Великий інтерес у процесі аналізу основних ідей розвитку української філософії викликає праця А. К. Бичко та І. В. Бичка „Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження” [19]. Особливо цінним тут є розгляд екзистенціальної методології, яка успішно може бути використана під час дослідження людської особистості.

В іншій колективній праці авторів Т. Добко, Ю. Підлісного, В. Турчиновського [109] зроблено спробу філософського розкриття природи людини як особової істоти й осмислення екзистенційного значення й ролі цього факту в житті людини. Проблеми сучасної антропології й персоналістської філософії висвітлюються тут у їхній смисловій єдності, але в збірку ввійшли праці сучасних європейських дослідників, представників філософського персоналізму, відповідно аспекти українського персоналізму і антропологізму висвітлені тут недостатньо.

Дослідження специфіки української людини, особливостей її ментальності в центрі уваги авторів таких праць: М. Русин, О. Колесник [256], А. Карась [144], Стефанія Українець [296], В. Гонський [74], В. Соболев [272]. Однак зазначені праці розглядають проблему ментальності швидше в етнопсихологічному чи суспільно-політичному сенсі. Що стосується антропологічного аспекту досліджуваної проблеми, то він не знайшов ще достатнього висвітлення в сучасній науковій літературі.

Проблеми з’ясування особливостей української людини досліджуються через специфіку української національної ідеї частково розкриваються у наступних працях: О. Забужко [128], Я. Грицак [83], у вступній статті В. Лісового та О. Проценка [184].

Серед сучасних праць слід виділити ті, які аналізують дослідження західноєвропейських мислителів у галузі філософської антропології, персоналізму та екзистенціалізму, які в центр свого дослідження ставлять

людину як унікальний феномен. Це „Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська рефлексія” [306] та монографія Б. Головка [72].

Щодо праць Б. Григорьян [82] та А. Радугіна [249], то беручи до уваги вже сам рік видання названих праць – 1982, стає зрозумілим, що написані вони з позиції марксистської філософії, хоча в контексті критичного аналізу західноєвропейської філософії можна почерпнути багато цінного.

Як вже зазначалося вище дослідження проблеми особистості в західноєвропейській філософії співставляється з аналогічним явищем в українській філософії. Так, особливості психічного складу, ментальність людини, і в світовій, і в українській філософії безпосередньо виводились з культурного середовища, в якому вона виростала. Тобто культура визначалась як онтологічне підґрунтя існування людини. А зрозуміти сутність людини як продукту культури неможливо без осягання феномену ментальності як духовно-психологічної основи національної культури.

Категоріальний аналіз української духовної культури, української ментальності (що так цікавило О. Кульчицького) проведено на основі аналізу праць професора О. Кульчицького та інших українських еміграційних мислителів.

Серед них важливе місце посідає Д. Чижевський, якого справедливо вважають засновником історії української філософії як наукової дисципліни. Саме Д. Чижевський у своїх працях [345], [347] вперше поставив на науковий рівень проблему національного світогляду, особливостей національного характеру українського народу, що відобразилось у специфіці української філософії.

Особливості української духовної культури та українського світогляду аналізуються також за допомогою праць ще одного відомого еміграційного дослідника в галузі історії філософії – І. Мірчука [215], [216], [218].

Ідеї Д. Чижевського та І. Мірчука розвинули інші дослідники української культури. Так слід відзначити праці: Г. Ващенко [39], С. Ярмуся [386], М.Шлемкевича [365].

Характеристику основних чинників, які вплинули на формування української ментальності зроблено на основі праць Б. Цимбалістого [341], [342], [343], [344], М. Шлемкевича [364], Я. Яреми [385], В. Яніва [383], Ю.Вассіяна [37]. Також частково торкалися цього питання А. Шептицький [213], М. Грушевський [92], В. Винниченко [44]. Д. Донцов у своєму дослідженні [107] наголошує на народних традиціях у формуванні української людини.

Саме в ментальності, неповторності культурного розвитку шукають українські мислителі обґрунтування національної самобутності українського народу, тверду основу, коріння української людини, оскільки у ХХ ст. цілісність власного буття української людини сприймається лише в контексті національної ідеї. Основними чинниками при формуванні нації теоретики українського націоналізму В. Старосольський [278] та О. Бочковський [33] визначають волю і національну самосвідомість. Лише за умови наявності і усвідомлення власної національної ідеї народ стає нацією.

Осмисленню філософських поглядів О. Кульчицького, а зокрема специфіки філософського знання, сприяє загальний рівень теоретичної розробки проблематики, відображений у дослідженнях світових та українських мислителів різного часу: Платона, Б. Спінози, Р. Декарта, І. Канта, Г.Гегеля, І.Гізеля, С. Гогоцького, Г. Сковороди, П. Юркевича, Д. Чижевського. До них постійно долучаються нові дослідники, у працях яких розглядаються ті чи інші теоретичні конструкти, виявляючи в собі яскраво виражену інтенціональність.

У межах розгляду даної проблеми велика увага звертається на класичну українську філософію, зокрема найбільш яскравих її представників в особі Г.Сковороди [261], [263], [265] та П. Юркевича [375], оскільки їхня творчість становить підґрунтя сучасної української філософії.

Слід відзначити внесок представників сучасної вітчизняної філософської думки у розробленні цієї проблематики: А. К. Бичко, І. В. Бичка, Б. І. Бичка, В.С.Горського, П. І. Гнатенка, Ф. І. Прокоф'єва, В. В. Ільїна, С. Б. Кримського, М. І. Лука, О. М. Корха, А. І. Погорілого, Є. А. Бистрицького, В. І. Шинкарука, О.І.Яценка, М. Ю. Русина, В. І. Іванова, В. Г. Табачковського, М. М.Верникова, В. І. Шевченка, В. І. Ярошовця та інших, відмінною рисою творчості яких є тлумачення філософсько-культурної спадщини України в синтезі з традиціями європейського ірраціоналізму, “філософії життя”, екзистенціалізму і персоналізму, в результаті якого виникає феномен українського інтелектуалізму.

Розумінню розвитку онтологічних і гносеологічних варіантів західноєвропейської та вітчизняної культури в філософії та їх впливу на формування українського філософського мислення присвячені праці В.І.Гусєва, Я. Д. Ісаєвича, М. В. Кашуби, Н. Я. Горбача, І. В. Паславського, А. І. Пашука, В. Б. Огорокова, М. Г. Братасюк, в яких досліджується широкий спектр дотичних проблем.

Ряд творів сучасних українських науковців презентує зразки вирішення окремих філософських проблем. До них належать статті І. В. Волинки [52], книги Л. Г. Дротянко [117], [118], К. К. Жоля [125], [126]. До цієї групи належать також праці А. Є. Конверського [153], А. М. Лоя [196] та інших.

Методологія дослідження філософських поглядів окремих персоналій представлена у монографіях А. К. Бичко [21], А. К. Бичко, Б. І. Бичка [20], Ю.В.Кушакова [180], статті В. І. Волинки [51] та інших.

Таким чином, здійснений нами огляд джерел дозволяє констатувати той факт, що постать О. Кульчицького в контексті світової філософії, як і його персоналістська концепція, яка є центральним пунктом його філософських побудов, залишається практично недослідженою. Наявні спроби побіжного й уривчастого її тлумачення неможливо визнати ані коректними, ані адекватними першоджерелу.

Підсумовуючи наш аналітичний огляд, варто також підкреслити, що ключове значення теми особистості, яка визначила як становлення філософських поглядів українського діаспорного вченого, так і орієнтацію всієї його наукової думки залишилося ніяк не розкритою і, по-справжньому, не з'ясованою. У той же час, саме тема особистості, як ми маємо намір показати це нижче, може бути ключем до розуміння усієї творчості мислителя.

Адже, О. Кульчицький був прихильником персоналістської доцільності життя особистості. Він прагнув витлумачити суть людської особистості з огляду на її походження, самозвершення і призначення.

Пошуки філософської концепції людини привели його до переконання у персоналізмі як адекватному методі усвідомлення людської суті взагалі. О.Кульчицький був переконаний щодо вирішального значення персональної долі кожної людини, він осмислював буття людини в контексті сучасної європейської філософії, при цьому наголошував на необхідності повного збереження і розквіту українського народу в колі європейських народів. Все це дозволяє говорити про його концепцію українського націонал-персоналізму. На думку О. Кульчицького дати точне визначення персоналізму як окремої філософської парадигми неможливо, через те, що, як правильно стверджував Е.Муньє, немає єдиного цілісного напрямку сучасного перосоналізму – існують лише доволі різні „персоналізми” різних вчених. Але всіх їх об'єднує зосередження уваги на дослідженні людської особистості.

Отже, аналіз літератури ясно показав, що в даний час освоєння спадщини О. Кульчицького знаходиться лише на початковому, попередньо-ознайомлювальному етапі його вивчення.

Недослідженим, у систематичному відношенні, залишаються як творчість українського мислителя в цілому, так і його філософські погляди з центральною для них персоналістською проблематикою. Дана констатація стає відправним пунктом як для вибору напрямку, так і для визначення методології дослідження, але про це мова піде у наступному підрозділі.

1.2. Основні методи дослідження наукової спадщини О.Кульчицького в контексті світової філософії

Розгляд постаті О. Кульчицького в контексті світової філософії це тема текуча, яка зараз відноситься до надзвичайно актуальних проблем постмодернізму, в якому людина нескінченно плюральна (множинна). Так і творчість філософа була різноманітною, він працював над різною проблематикою і в різних галузях, через це його філософія немає різких меж, різкої заангажованості. Тому до його творчості краще всього підходити з методологією прийнятою в українській філософії.

Домінуюча парадигма, - як зауважував М. М. Верников, - з якою ми входимо в XXI століття і яка все більше приймає сучасну філософську думку, стає змістом визначального філософського принципу, пов'язана з усвідомленням єдності і цілісності універсуму, єдності й цілісності людства, його культури й ціннісних орієнтацій, серед яких найвищою цінністю стає людина, її свобода і гідність [45, 26].

Саме така методологія може адекватно підійти до людської тематики, оскільки навіть „нелюдські” – природа, виробництво, біологічна будова організму і т. ін. – чинники бере під кутом зору їх зв'язку і взаємозв'язку з людиною. Така методологія, яка сприяє пізнанню українства, української історії та культури є правильною через те, що вона є „дотичною” до змісту українського світоглядно-філософського менталітету.

Методологія в українській філософії визначає її фундаментально гуманістичний зміст. Вона поєднує в собі логічність, раціональність з філософією серця. І зрештою філософія серця стає провідною, яка підпорядкувала собі логіку. Через це О. Кульчицький у своєму відображенні картини світу все-таки більше спирався на художньо-інтуїтивний аспект всупереч логічно-раціональному. Тоді стає зрозумілим його приязне відношення до художнього відображення світобачення, у якому відбулося злиття логічного і емоційно-художнього. При всьому намаганні філософсько-

раціонального підходу до цього блоку світобачення потрібно визнати, що в різні періоди логічно-раціональне і емоційно-естетичне ставало центральним. А якщо ще й врахувати той факт, що всі філософські ідеї кінця XIX – початку XX ст. набували літературно-поетичної форми, то стає цілком зрозумілим, що чистого філософсько-понятійного екскурсу, на цей час, ми не можемо запропонувати. Він розмитий в особистісно-типологічних формах художньої культури. Саме тому, що філософія розчинена в літературі і мистецтві не можна чітко виділити її методів.

Через це для визначення методології дослідження потрібно насамперед вибрати напрям дослідження, який у позначеній нами дослідницькій ситуації, повинен, за нашими переконаннями – щоб бути продуктивним, - починатися з виділення ключової теми досліджуваної наукової спадщини О. Кульчицького, теми, здатної бути „провідною ниткою” у лабіринті осмислення тем і проблем, що охоплює і проробляє український мислитель на шляху просування до останніх, фінальних формувань своїх поглядів. Такою ключовою, фокусуючою темою творчості О. Кульчицького в цілому, є, як уже відзначалося, тема особистості, її духовності. Одночасно центральним пунктом філософських побудов і розробок вченого є суб’єктно-особистісна проблематика.

Саме тому, проблема особистості й шляхи її концептуального вирішення у науковій спадщині О. Кульчицького стають основним предметом дисертаційного дослідження. Відповідно, центральним завданням роботи стають розкриття ролі й значення теми особистості і дотичних до неї проблем у творчості українського філософа та розгорнутий аналіз його концепції українського персоналізму.

Вирішення першого завдання передбачається здійснити через короткий опис усієї сукупності поглядів мислителя й аналіз загального кола тем і проблем, яких він торкається у своїй творчості.

Друге завдання вирішується через детальний розгляд усього корпусу текстів історико-філософської тематики й послідовно-узагальнюючий аналіз з обраної нами центральної проблеми.

Реалізація поставлених завдань передбачає вибір відповідної методології, яка, як вже зазначалося вище, прийнята в українській філософії, хоча „сучасна методологія ще не дала остаточної відповіді на питання, які саме методи емпіричного та теоретичного рівнів дослідження мають забезпечити прогресивний розвиток гуманітарного знання” [28, 5].

Звертаючись до висвітлення постаті О. Кульчицького в контексті світової філософії, маємо справу з проблемою єдності і багатоманітності, співвідношення універсального і локального, загальносвітового і національного. Ці проблеми визначають філософсько-історичний вектор розгляду явища, підхід до філософських питань крізь призму історичного процесу. Сьогодні ми намагаємося відійти від лінійного, однобічного сприйняття історичних явищ. Зважаючи на це, сферою філософського осмислення є плюралістичний і гуманістичний підхід до кожного явища, локалізованого в просторі і часі. Під таким кутом зору і розглядається в дослідженні постать О. Кульчицького в контексті світової філософії як унікальний і неповторний в своєму роді феномен.

З огляду на вищесказане висувається своя методика вивчення цього явища, яка б дозволила не однобічно, а неупереджено висвітлити цю складну категорію. У той же час обумовленість темпоральними та просторовими рамками дослідження даної проблеми передбачає підхід до філософських питань крізь призму історико-суспільного процесу.

Життя і творчість О. Кульчицького в контексті світової філософії є ще новою проблемою в українській філософії. Через це пропонується методика вивчення цього явища, яка передбачає виділення наступних рівнів дослідження.

Перший рівень дослідження сприяє аналізу філософії і філософських наук в творчості О. Кульчицького.

Другий рівень дослідження вивчає ці ж проблеми в західноєвропейській та українській філософській думці, порівнюючи їх з поглядами О.Кульчицького.

Третій рівень дослідження аналізує проблеми особистості, її духовності, як їх розглядав український філософ з позицій українського персоналізму.

Четвертий рівень розглядає наявності персоналістських тенденцій в західноєвропейській філософії, виділивши ту з них, яка мала найбільший вплив на формування поглядів О. Кульчицького.

Виділення рівнів дослідження зумовлює системний підхід до вивчення творчості О. Кульчицького. Згідно з ним вказані чотири рівні є системно утворюючими і дають змогу послідовно та цілісно вивчати історико-філософську спадщину О. Кульчицького в контексті світової філософії.

До цих чотирьох рівнів дослідження наукової спадщини О.Кульчицького в контексті світової філософії можна застосувати два підходи у визначенні методів та засобів пізнання.

Перший підхід – вертикальний зріз методологічних орієнтирів. Це сукупність методів і підходів, що будуть характеризувати дослідження переходу від першого до другого, третього і четвертого вище згаданих рівнів (по вертикалі).

Другий підхід – горизонтальний зріз методологічних орієнтирів, що передбачає сукупність методів у межах кожного рівня зокрема (по горизонталі). Вертикальні і горизонтальні зрізи методологічних орієнтирів взаємопов'язані в рамках системного підходів. Вони роблять можливим розглянути об'єкт дослідження всебічно і найповніше.

Крім того слід зазначити, що вибір методів обумовлений особливостями об'єкта та предмета дослідження. Оскільки об'єктом дослідження виступають філософські концепції українського діаспорного вченого Олександра

Кульчицького в контексті розвитку світової філософської думки, то виникає необхідність використання методів, історико-філософського аналізу основних ідей мислителя. Зокрема, слід відзначити герменевтичний метод, що передбачає тлумачення та розуміння феноменів культури і враховує залежність ідей тих чи інших філософів від національного контексту культури. Герменевтичний метод ще називають методом інтерпретації. 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”[252, 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 персоналізму О. Кульчицького, основним символом якого є українська особистість, що має цілий спектр смислів, і без зрозуміння того, в якому саме значенні вживається цей символ у тому чи іншому контексті, неможливо осягнути філософський текст, його складну символіку. Саме тому герменевтичний метод широко використовується в цьому дослідженні. Особливо на етапі першого „прочитання”, яким через невивченість філософських побудов О. Кульчицького, є дисертаційне дослідження. Найбільш адекватним методом вивчення його поглядів тут стає метод іманентної інтерпретації.

Саме іманентна інтерпретація дозволяє виявити глибинні проблемні пункти і внутрішню логіку його побудов, розкрити змістовну глибину й окреслити світоглядні засади українського персоналізму О. Кульчицького. „Філософська система, - як зауважує в цьому зв'язку К. Манхейм, - „схоплюється” спочатку іманентною”, первинне її осягнення й інтерпретація здійснюється „з неї самої, із її власного змісту”, „із структури усієї філософської сфери” [206, 274-275].

Первісність іманентної інтерпретації робить її невідворотнім етапом (чи ступінню) у послідовному оволодінні будь-якою системою поглядів. І місце й значення різних мотивів і тем, включених у досліджувану систему, може бути правильно проінтерпретоване, саме виходячи з цього „первинного” її „осягнення”.

Виходячи із сказаного, іманентна інтерпретація стає основним методом дослідження, у той час як інші види інтерпретації, генетичні й порівняльно-історичні аналізи, грають у ньому лише епізодичну роль. Вони мають стати перспективою для наступних досліджень.

Специфіка предмету дослідження, а саме унікальність і неповторність світоглядно-філософських поглядів О. Кульчицького на проблеми філософії та філософських наук, особистість, її духовність, зумовила використання некласичних методів дослідження, а саме: феноменологічного, екзистенціального та психоаналітичного, які є провідними у європейській філософії.

Щодо феноменологічного або вірніше, методу феноменологічної редукції, автором якого виступає Е. Гуссерль, то слід підкреслити наступне. По-перше, цей метод спрямований на дослідження актів свідомості людини як феномену, саму свідомість Е. Гуссерль розуміє як певний вид буття, оскільки вона має чіткі онтологічні параметри, тобто визначена в просторі і часі; по-друге, сам термін „редукція” передбачає таку методологічну структуру, що призводить до спрощення структури будь-якого об’єкта. На підставі феноменологічної редукції в сучасній онтології прийнято виділяти різні сфери буття, які утворюють світ людини як горизонтальний, у якому дається будь-який предмет. Але буття людини конституюється інакше. Людина приписує буття іншій людині, саме як людині на основі складної сукупності актів – зовнішнього сприймання симпатії та вчування, в якому вона моделює духовний світ іншої людини на основі власного духовного світу.

Детальний аналіз основних методологічних принципів філософської антропології зробив ще один відомий представник цієї галузі філософського знання О. Больнов, виділивши наступні:

1. Антропологічна редукція, яка полягає у встановленні взаємозв'язку людина – культура.
2. Антропологічна редукція, яка має за мету відокремлення об'єктивних сфер культури від людини, виходячи з розуміння людини як творця культури.
3. Принцип антропологічної інтерпретації окремих феноменів людського буття.
4. „Принцип відкритого питання” (тут О. Больнов цитує іншого представника філософської антропології Г. Плеснера) [31].

Саме використання останнього принципу дає людині можливість перспективи, свобідного вибору, духовного зросту, тобто визначає її як особистість.

Щодо специфіки екзистенціального методу, то він був започаткований М. Гайдеггером, який власне і взяв за основу феноменологічний метод Е.Гуссерля. Однак М. Гайдеггер проголошує вже „інтенціональним” (тобто спрямованим на предметний світ) вже не „чисту свідомість” як у Е. Гуссерля, а саме людське буття – „екзистенцію”.

На Україні до такої методи звернулися дослідники Ада та Ігор Бички у своїй книзі „Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження” [19]. Її використання, на їх думку, доводить, що людський індивід, особистість відрізняється від всіх інших людей своїм внутрішнім, духовним світом, який принципово не „схоплюється” ніяким (навіть найпильнішим) об'єктивним „спостереженням”, хай навіть „озброєним” найновішими засобами сучасної техніки [19, 18].

До некласичних методів дослідження в сучасній методології науки зараховують також психоаналітичний, започаткований відомим психологом

З.Фройдом, і розвинутий його наступниками. В основі цього методу лежить визнання домінуючої ролі підсвідомого в житті людини і колективного несвідомого в житті народу. До цієї ідеї звертався і сам О. Кульчицький у побудові своїх філософських схем.

Використання цього методу є доцільним при дослідженні архетипів українського колективного несвідомого, які визначають особливості ментальності української людини.

Слід підкреслити, що всі ці некласичні методи дослідження є провідними у західноєвропейській філософії. Використовуються вони і в українській філософії, в якій дозволяють більш адекватно відтворити не лише ідеї, а й сам її дух.

Крім некласичних методів у науковому пізнанні головну роль відводять раціональному мисленню. Через це в даному дослідженні були використані і традиційні раціональні методи.

У межах першого (вертикального) підходу можна виділити такі: сходження від абстрактного до конкретного, від загального до одиничного, а також порівняння.

Методи сходження від абстрактного до конкретного і від загального до одиничного застосовуються при дослідженні структури філософії, філософських наук. Так, на першому рівні дослідження виявляється загальна характеристика філософії і філософських наук, яку дає сам О. Кульчицький. Отже, визначається сутність даного феномену і одночасно його структура. Як результат – отримане абстрактне знання, визначене самим українським філософом, про цей феномен. Наступний щабель пізнання передбачає виявлення і визначення цього явища в західноєвропейській та українській філософії. Абстрактне знання конкретизується, набуває національної і світової визначеності, власне українських специфічних рис. Далі аналіз проблем особистості, духовності крізь призму українського персоналізму О. Кульчицького. Тут уже має місце конкретне знання про цей феномен. І наступний, завершальний етап, пошук

подібних антропологічно-персоналістських знань в західноєвропейській філософській думці, і виявлення тих з них, які мали найбільший вплив на формування поглядів українського діаспорного вченого.

За допомогою методу порівняння (компаративістики) проводяться паралелі між рівнями дослідження. Під ним мається на увазі „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” [139, 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 напрямі інше виявляється в більшій мірі внутрішньою характеристикою феномена, своїм іншим [139, 474].

Специфіка цього методу застосовувана в науках про дух (чи про культуру), у перелік яких входить і історико-філософська наука, розкрили у своїх працях В. Віндельбанд [43], В. Дільтей [102], Г. Ріккерт [253] та інші [55], [56], [326]. Розрізняючи науки про природу (природничі) і науки про дух (культуру), згадані мислителі розрізняли, відповідно, пояснювальні й описові, номотетичні й ідеографічні методи і підходи, застосовувані в цих науках. Методологія гуманітарних наук, головною вимогою якої є цілісність і всебічність „бачення” свого предмета, специфікується, таким чином, як методологія „описова” чи „ідеографічна”. Саме „ідеографічний” чи „описовий” метод дослідження, що спирається в першу чергу на розуміюче тлумачення („опис”) досліджуваного предмета, дозволяє (на відміну від пояснення, що „конструює”, природничо-наукової методології) побачити в ньому щось більше, ніж тільки „сукупність факторів чи рис”, - він, дає можливість „уловити в мережі своїх описів”, як висловлювався В. Дільтей, усі його значимі, „первинно

і з безпосередньою міццю дані зв'язки”, щоб „привести їх (потім) у загальнозначущий зв'язок” [103, 30].

Але початки компаративістики можна зустріти ще у мислителів античності. Так, Арістотель в трактаті „про душу” застосував наступну процедуру порівняння (співставлення): спочатку – послідовний виклад, а потім критика всіх основних поширених у його час вчень про природу душі. При цьому він аналізував і співставляв всі 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 застосував Арістотель при аналізі філософських поглядів своїх попередників і за іншими напрямками, такими як метафізика, логіка, риторика, політика і т.д. [139, 11].

Плутарх здійснив порівняльні життєписи видатних людей античного світу через парні біографії, зіставляючи, наприклад, Соломона і Поплікола, Демосфена і Ціцерона та інших. Він у своїх зіставленнях досяг високого ступеня досконалості, 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 гімпософістів, 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. У його „Трактаті” яскраво описані загально-життєві та загально-культурні 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 в 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, Тома Аквінський, звернення до східних світоглядних мотивів, мало місце. Зокрема, Томі Аквінському доводилося порівнювати свої погляди, інколи в гостро полемічній формі, не тільки з погляду Арістотеля, але й з латинізованими авероїстами 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 культури й історіографії. Відомо, наприклад, що у Г. Ляйбніца, ми знаходимо згадки про природну теологію китайців, про Аверроеса, Авіценну, Зороастра. У нього накреслені в рамках його загальної філософської системи елементи філософської компаративістики на трьох рівнях (напрямах): зіставлення поглядів європейських і східних мислителів; співставлення поглядів філософів Нового часу зі своїми попередниками, в тому числі з давніми мислителями, і нарешті, співставлення своїх поглядів із йому сучасними, при чому часто воно набувало форми гострого діалогу, що доходив до конфронтації.

XVIII ст. характерне як століття Просвітництва, і в цей час накреслився значний інтерес до Сходу. Тут варто згадати інтерес до „Перських листів” Ш.Монтеск’є. Цікаве співставлення культур, способів життя, стилів філософування європейців і китайців здійснив О. Голдсміт. У знаменитому „Західно-східному дивані” Й. Гете, зустрічаються важливі елементи майбутнього порівняльного культурознавства і порівняльної літератури, а також окремі геніальні начерки майбутньої філософської компаративістики. Й.Гете говорив про необхідність знайомства європейця зі Сходом, в тому числі з Індією, релігія і філософія якої малозрозуміла для європейців.

Проблеми співставлення європейської і східної філософії займають важливе місце в працях німецької філософії XIX ст. Г. Гегель багато говорив про Брахмана, маніхейство, Зороастра, індуїстську мітологію, про Вішну, порівнював Крішну і Христа. Він згадував про Бгагавад-Гіту і Д. Румі.

Г.Гегель також говорив про схожість висловлювання „це все Крішни, єдиного елеатів і субстанції Б. Спінози”. Тут видно елементи порівняльного релігієзнавства й філософської компаративістики.

У Ф. Шеллінга також зустрічається порівняння індійської, єгипецької і грецької мітології, а також вказівки на пункти співпадання в них. Він дав ретроспективний погляд на попередні філософські системи, співставляючи, наприклад, Б. Спінозу, Г. Ляйбніцу, 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 творінням 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”, написана 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 XIX 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 XIX ст. [139, 13-17].

Українська філософія XX ст. продовжила традицію порівняльного аналізу, філософію компаративістики загалом. Так, Д. Чижевський співставляв сквородинську філософію із східноцерковною і німецькою містиком. Т.Закидальський порівнював різні кордоцентричні концепції, створені українськими мислителями, виявляючи тотожність і відмінність між ними. У цьому відношенні не став винятком і О. Кульчицький, який також звертався до компаративістики. Він порівнював як західноєвропейську філософську думку, так і українську (Г. Сковороду, Т. Шевченка, І. Франка та інших), але про це мова піде в інших розділах.

У цьому історико-філософському дослідженні наукової спадщини О.Кульчицького в контексті світової філософії, активно використовувався компаративістський метод. Тут здійснюється зовнішній порівняльний аналіз: рефлексій, концепцій, рис, категорій філософії, філософських наук, людини у поглядах О. Кульчицького і західноєвропейської філософії. Проводився в дослідженні і внутрішній порівняльний аналіз всередині самої персоналістської парадигми, співставляючи різновиди персоналізму.

Компаративістський метод відіграє велику роль, через те, що він робить значущим дослідження не лише для історії філософії, а й для культурознавчих наукових дисциплін. В. Горський зазначав: „Переключення історико-філософського бачення на реєстр культури передбачає також осмислення філософської думки минулого у контексті історії національної культури, визначення, насамперед, місця, яке посідає філософія у системі культури нації” [77, 15]. Тобто, при з’ясуванні культурознавчих проблем у межах історії філософії вагома роль належить компаративістському методу. На його значенні для досліджень наголошував М. Грушевський [87].

За допомогою компаративістського методу в поєднанні з редукцією, яка є методологічним засобом зведення складного до простішого, здійснюється дефініція категоріального апарату. Так, дано визначення персоналізму, екзистенціалізму, національного характеру і т.д.

У межах другого (горизонтального) зрізу методологічних орієнтирів можна виділити такі методи: аналіз і синтез, аналогія, узагальнення, абстрагування, метод історичного і логічного, принцип об’єктивності, історизму.

Усі ці методи і методологічні принципи можна об’єднати в рамках культурологічного підходу до вирішуваної проблеми. Саме культура, на думку сучасного дослідника В. Горського, передбачає не відношення „по вертикалі”, де людина протистоїть світові, а „горизонтальне” відношення діалогу, що здійснюється на базі принципово творчої рівності його учасників. Цей підхід

дозволяє спрямувати дослідницький інтерес на особистісний вимір людської історії, перейти від однолінійного, монологічного погляду до справді плюралістичного, діалогічного розуміння історії філософії. А історія національної культури в такому контексті постає виразником духу нації, втіленої у культурі [78, 156].

Згідно з культурологічним підходом минуле виступає як діалог різних культур, націй, мислителів, де немає абсолютної правди й омани, кожна особа в історії вносить свою лепту в загальнолюдський гуманістичний потенціал.

Специфіка даного дослідження зумовлює особливе значення методу взаємодії історичного і логічного, який дає змогу глибоко і всебічно осмислити феномен постаті О. Кульчицького. Так, метод історичного передбачає розгляд процесу становлення, розвитку поглядів українського мислителя у хронологічній послідовності і конкретності. Метод логічного – спосіб, за допомогою якого мислення відтворює реальний історичний процес у його теоретичній формі в системі понять, категорій, дефініцій. Завданням логічного дослідження є розкриття ролі, яку відіграв О. Кульчицький і його філософська система в розвитку української і світової філософської думки. Таким чином, ці два методи перебувають в єдності і дають змогу здійснити цілісне і багатопланове дослідження.

Необхідним елементом пізнання у даному дослідженні є метод аналізу і синтезу. Цей метод використовується, коли предмет дослідження, в даному випадку світоглядно-філософські погляди О. Кульчицького на проблеми філософії та філософських наук, особистість, її духовність, береться до уваги в історичному розвитку, процесі становлення під впливом різних чинників. Він у свою чергу дає змогу створити цілісне уявлення про досліджуване явище через виявлення його структури і відокремлення суттєвого від несуттєвого, а також класифікувати розглядувані явища, виділити етапи в їх розвитку. Цей метод А.Фартушний називає „генетичним” і характеризує як такий, що вимагає розгляду явища в процесі його зародження, становлення зміни під

дією різних чинників, різного характеру, модифікації та перетворення. Така методологія вимагає вивчення всебічних зв'язків досліджуваних об'єктів з іншими явищами, з'ясування їх взаємозв'язків і взаємовпливів. „Такий підхід цілком відповідає національним традиціям в опрацюванні гуманітарної проблематики і загальнонауковим вимогам щодо методологічних засад наукової діяльності” [301, 31].

Так, з допомогою аналізу проводиться виокремлення окремих аспектів філософії О. Кульчицького з метою їх всебічного вивчення, таким чином, вичленовуються основні категорії його філософії персоналізму. Надзвичайно важливим стає визначення конкретних шляхів аналізу суб'єктно-особистісної проблематики в українському персоналізмі О. Кульчицького. Фактично повна невивченість концепції мислителя, а також труднощі в розумінні фундаментальних положень його вчення (про які неодноразово говорилося вище, і які стають неминучими при фрагментарному підході до аналізу його побудов), - спонукують звернутися при аналізі цієї концепції, до докладного і хронологічно послідовного аналізу всіх філософських творів О.Кульчицького, в обсязі, що безпосередньо торкається проблематики філософії, особистості.

Цей розгорнутий творчий аналіз має здійснюватися у двох планах. Історичний, чи генетично-хронологічний, план аналізу передбачає розкриття загальної логіки становлення й розвитку персоналістської концепції мислителя, з'ясування етапів і послідовності обґрунтування ним особистісної реальності. Логічний план цього аналізу передбачає експлікацію самої логіки обґрунтування особистісної реальності в концепції українського персоналізму О. Кульчицького, а також виявлення логічних засад і принципів, на яких базується ця концепція. Хроно-логіку становлення і розвитку українського персоналізму О. Кульчицького слід, таким чином, відрізнити від логіки обґрунтування особистісної реальності, пропонованою цією концепцією. Остання, через особливу актуальність цієї проблематики для сучасних теоретичних розробок, стає головним предметом наших дослідницьких зусиль.

Основне завдання творчого аналізу стає, таким чином, виявлення самої логіки, що обґрунтовує особистісну реальність у концепції О. Кульчицького, з'ясування цієї логіки, дозволить потім обґрунтовано виділити й адекватно проінтерпретувати фундаментальні засади й принципи, на яких базується концепція українського персоналізму О. Кульчицького. Така інтерпретація стає вже наступним, генералізуючим і систематизуючим етапом вивчення його персоналістських побудов.

Аналіз та інтерпретація базових засад і принципів концепції українського персоналізму О. Кульчицького здійснюється, таким чином, у декілька кроків: починаючи на етапі формування і становлення поглядів О.Кульчицького (розділ 2.), гносеологічних аспектів націонал-персоналізму (розділ 3.), вона завершується поглядами на українську людину з позицій українського персоналізму О. Кульчицького (розділ 4.).

Така додатковість розгляду, що послідовно з'єднує в собі аналіз обґрунтовуючої логіки дослідження концепції українського персоналізму О.Кульчицького і логіко-понятійну інтерпретацію засад і принципів, на яких вона базується, повинна – відповідно до методологічної посилки дослідження – максимально прояснити концептуальну базу наукової спадщини О.Кульчицького в контексті світової філософії, і стати, тим самим, запорукою адекватного засвоєння його концепції українського персоналізму.

Недостатня дослідженість наукової спадщини О. Кульчицького і практично повна невивченість його українського персоналізму ставить перед дослідженням також ряд інтерпретативних проблем і накладає обмеження на деякі види аналізу.

Так, недостатня вивченість творчого шляху мислителя спонукує звернутися спочатку до з'ясування духовно-біографічного контексту його творчості і лише потім переходити до систематичного аналізу основної теми дослідження. У той же час, обмеженість об'єкту даного дослідження дозволяє зосередитися на з'ясуванні лише загальної лінії духовного становлення

мислителя, відсуваючи завдання більш глибокої й ґрунтовної інтерпретації системи його поглядів (здійснення якої можливо лише при уважному вивченні окремих аспектів його творчості) до наступних досліджень.

Серйозне обмеження на дослідження накладає також невивченість українського персоналізму. Відсутність спеціальних досліджень, які були б не просто описовими, але й експлікували б логіко-концептуальні засади дослідження концепції (а саме на рівні засад тільки і можливі продуктивні порівняння) змушує відмовитися від порівняльно-зіставних аналізів досліджуваної концепції українського персоналізму і названих рефлексій, тому, що такі порівняння (при відсутності адекватної порівняльної бази) заздалегідь ставили б під питання коректність зроблених висновків.

Невивченість, власне, українського персоналізму О. Кульчицького, сама по собі, є фактом, а не проблемою. Водночас, труднощі з розумінням ключових положень цієї концепції, виявлені в ході аналізу її наукової дослідженості, з очевидністю говорять про важливість вибору адекватного методологічного підходу до досліджуваної проблематики. Вибір методології, що відповідає специфіці здійснюваного дослідження, стає таким чином, запорукою успішності і результативності цього дослідження, його коректності з огляду на висновки й перспективності, з огляду на подальші розробки.

За допомогою методу синтезу об'єднуються раніше виділене в єдине ціле, адже основний акцент при дослідженні феномена О. Кульчицького робиться саме на цілісності його філософської системи, через це всі ділянки його філософії мають сенс лише в єдності.

Вивчення історико-філософської спадщини О. Кульчицького в контексті світової філософії передбачає застосування принципів історизму та об'єктивності. Дослідження цієї проблеми є неможливим без застосування цих методів. Так, принцип історизму полягає у розгляді об'єктивного процесу розвитку системи О. Кульчицького. Цей принцип є певним способом відтворення в мисленні історичного процесу в його хронологічній

послідовності і конкретності. Так, в західноєвропейській та українській філософській думці простежена власна традиція звернення до персоналістсько-антропологічної проблематики. Отже, виводиться висновок про історичну тяглість персоналістсько-антропологічних ідей у світовій філософії.

У дослідженні зазначається, що український персоналізм О.Кульчицького, породжений складними умовами національного життя, перебував під впливом соціально-політичних чинників. Це в першу чергу позначилось на особливостях його світоглядної парадигми. Саме життя українського мислителя ставило в центр світогляду українську національну проблематику. Історичні реалії впливають на життєвий і творчий шлях науковця.

Принцип об'єктивності передбачає неупереджений, адекватний підхід до вивчення світоглядно-філософських поглядів О. Кульчицького на філософію та філософські науки, особистість, її духовність. Цей принцип забезпечує відсутність тенденційності в тлумаченні окремих положень українського філософа. Він яскраво виявився при аналізі його творчості.

Невивченість загального творчого шляху О. Кульчицького, а також недослідженість його наукової спадщини з центральною для неї персоналістською проблематикою, визначили основну специфіку розкриття теми дослідження. Вона полягає в об'єднанні критико-історичних і проблемно-теоретичного підходів до її вивчення.

Перший підхід реалізується через вивчення духовної біографії й основних тем творчості мислителя, а також через генетико-хронологічний аналіз його творів. Метою даного підходу є огляд творчої спадщини філософа в цілому, з'ясування ролі й значення теми особистості в становленні й розвитку його світогляду, а також розкриття історичного аспекту його персоналістських побудов.

Другий, проблемно-теоретичний підхід у дослідженні, реалізується через логіко-концептуальний аналіз суб'єктно-особистісної проблематики у О.Кульчицького. Метою його стає виявлення логіки обґрунтування персоналістських побудов мислителя, а також систематизуюча характеристика засад і принципів його персоналістської концепції. Така методологічна додатковість підходів до обраної теми спрямована на досягнення цілісності й адекватності розуміння творів О. Кульчицького в позначеній нами дослідницькій ситуації.

Таким чином, у даному підрозділі нами визначені основні проблеми, характерні для даного етапу їх вивчення. На основі аналізу цих питань здійснений вибір загального напрямку майбутнього дослідження, пророблені методологічна специфіка і визначені конкретні шляхи вивчення окремих аспектів заявленої теми. Вирішення даних конкретних завдань дає усі підстави, у наступних розділах дисертаційного дослідження, перейти до безпосереднього аналізу теми.

Завершуючи розгляд методів, використаних у дослідженні, слід звернутися до питання структури дисертації. В її основу покладено системний підхід стосовно виділення окремих аспектів наукової спадщини відомого українського діаспорного вченого О. Кульчицького в контексті світової філософії.

Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, списку використаних джерел і літератури, підсумків дослідження та загальних висновків, які послідовно розкривають постать О. Кульчицького.

Чотири основні розділи поділяються на параграфи. В кінці кожного розділу містяться висновки. Перший розділ висвітлює бібліографічні і методологічні питання і виконує функцію своєрідного містка між вступом дисертації і наступними розділами, в яких безпосередньо аналізуються погляди мислителя. Другий розділ присвячений історичним витокам і світоглядно-методологічним засадам філософської творчості О.Кульчицького.

Третій розділ розкриває гносеологічні аспекти націонал-персоналізму українського мислителя. Четвертий розділ присвячений аналізу української людини з персоналістських позицій О. Кульчицького.

Слід звернутися ще до одного важливого структурного елементу дисертації – списку використаних джерел і літератури. Видається доцільним цей список укласти в алфавітному порядку прізвищ авторів. Такий спосіб оформлення переліку використаних джерел видається найоптимальнішим, оскільки надає можливість представити перелік праць окремих філософів, що становлять дослідницький інтерес, а також зумовлює можливість використання одного джерела в різних аспектах дослідження – суспільно-політичному та особистісному. Так, використані в дисертації твори О.Кульчицького можна віднайти у 165 - 179 пунктах списку; Г. Сковороди – 261 - 270; Д. Донцова – 107 – 108 і т.д.

Також такий спосіб оформлення списку використаних джерел і літератури викликаний специфікою історико-філософського дослідження, а також культурологічним і персоналістським підходом до вирішення даної проблеми.

Висновки до розділу 1

Отже, підсумовуючи розгляд джерелознавчої основи та теоретико-методологічних засад дослідження наукової спадщини О. Кульчицького в контексті світової філософії, ми намагалися дотримуватися засад, сформульованих ще Г. Гегелем, котрий вважав: „Філософія повинна розглядати предмет з точки зору його необхідності, зовнішнього порядку, класифікації тощо, але вона повинна розкривати й обґрунтовувати цей предмет з погляду необхідності його власної внутрішньої природи. Тільки це виявлення і становить науковий характер будь-якого дослідження” [66, 18].

Сьогодні дослідження постаті українського діаспорного вченого О.Кульчицького набуває актуальності й у ширших філософських масштабах, як методологічних, так і сутнісних. Відмовляючись від модерністського, надміру сцієнтистського розуміння філософії, зараз все більше наголошують сенс філософії, як духовної діяльності, спрямованої на осмислення сенсобуттєвих питань особистості, її духовності, а відтак на її людинознавчому характері.

Таким чином, з вище наведеного огляду літератури та основних методів дослідження наукової спадщини О. Кульчицького випливає:

- вивчення творчості О. Кульчицького започатковане в українській діаспорі вченими Б. Єржабковою, К. Митровичем, В. Янівим та І. Мірчуком;
- перші ж дослідження історико-філософської спадщини мислителя на Україні відбулися із прийняттям незалежності і пов’язані із іменами таких вчених, як І. В. Бичко, А. А. Карась, В. О. Храмова, І. В. Огородник, Ю.О.Федів, Н. Г. Мозгова, А. Є. Конверський, В. Г. Табачковський, А. М. Лой;
- визначено, що всі дослідники творчості О. Кульчицького були одностайними в тому, що його праці мають велику цінність та оригінальність, як для західноєвропейської, так і для української філософської думки;
- доведено, що філософські студії творів українського діаспорного мислителя заклали підґрунтя розвиткові українського персоналізму;

- незважаючи на цінність праць згаданих вчених, слід констатувати, що вони, не дають змогу сформувати цілісне уявлення про розуміння О.Кульчицьким філософії, філософських наук, особистості, її духовності;

- аргументовано положення про те, що на сьогодні відсутній цілісний погляд на ідейну спадщину мислителя, майже не зустрічається виявлення підстав його діяльності у різних галузях знання. Необґрунтованими лишаються аргументи на користь філософської приналежності вченого;

- зважаючи на певну кількість праць про філософські погляди О.Кульчицького та наявність в них певних здобутків, дослідження з обраної теми за встановленою метою і завданнями виступає як важливий етап наукових пошуків у галузі історії філософії, зокрема, з обраної теми;

- зазначено, що окремі результати, одержані попередниками, виступають у ролі вихідних даних дисертації;

- визначено основні методи дослідження наукової спадщини О.Кульчицького, які б дозволили не однобічно, а неупереджено висвітлити цю проблему;

- обумовленість темпоральними та просторовими рамками дослідження зумовили таку методику вивчення даної проблеми, котра передбачає виділення чотирьох рівнів дослідження, до яких застосовано два підходи у визначенні методів та засобів пізнання (вертикальний та горизонтальний зріз);

- обґрунтовано, що оскільки вибір методів обумовлений особливостями об'єкта та предмета дослідження, то виникає необхідність використання герменевтичного методу;

- зазначено, що специфіка предмету дослідження зумовила використання таких некласичних методів, як феноменологічний, екзистенційний та психоаналітичний, які є провідними у європейській філософії;

- концептуально визначено, що крім неklasичних методів у даному дослідженні використані і традиційні раціональні методи (сходження від абстрактного до конкретного, від загального до одиничного, порівняння, аналіз і синтез, аналогія, узагальнення, абстрагування, метод історичного і логічного, принцип об'єктивності, історизму).

РОЗДІЛ 2

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ АНТРОПОЛОГІЗМУ В ФІЛОСОФСЬКИХ ІНТЕНЦІЯХ ХІХ - ХХ ст.

2.1. Творчість О. Кульчицького в історико-філософських вимірах

Сучасний світ динамічний, складний, суперечливий. Через це місце людини у ньому, її мобільність і творчість завжди вимагатимуть постійного філософського аналізу й осмислення. Філософія має на меті пізнати і окреслити головні шляхи розвитку суспільства. Вона визначає основні тенденції духовно-практичного осягнення світу, актуалізує докорінні проблеми людини і буття на шляхах утвердження високих загальнолюдських цінностей. Таким чином, однією з актуальних проблем філософії у будь-який період була і залишається проблема людини. Це пояснюється тим, що людина – унікальне творіння Бога, природи, суспільства і самої себе, яка наділена різноманітними біологічними, соціальними, культурними, моральними, психологічними рисами і є об'єктом різних наук. Філософія на основі всіх узагальнень, здобутих різними науковими дисциплінами, має своє власне розуміння людини. Вона вивчає людину як суще особливого роду, осмислює питання про природу, буття, сутність і велетенські духовні ресурси людини. Про унікальність людини говорили і писали з давніх давен. У філософії вважається, що родоначальником філософії людини є Сократ, який відкинув натурфілософію і звернувся до дослідження людини.

До проблеми людини звертався і Олександр Кульчицький. Приступаючи до ознайомлення з філософсько-світоглядним змістом його творчості неможливо не згадати ту філософську ауру, яка його оточувала і домінувала в духовному житті Західної Європи.

В історії європейської філософії можна виділити три етапи формування уявлень про людину. Перший етап охоплює час від античності до середини ХІХ ст.: це – філософія розуму, свідомості, пізнання. У цей період виробляються

такі уявлення про філософію, як таку, що „намагається підняти на рівень знання буття, цінності, цілі, доброчесності і має, таким чином, предметом свого знання істинне, прекрасне і добре” [104, 10]. Саме тоді Арістотель розробляє свою метафізику – універсальну науку про буття, за якою знову спостерігаємо заглиблення в загадку життя людини. Воно починається від скептиків, епікурейців та стоїків і переходить у духовну культуру Риму, стаючи основним змістом творів Цицерона, Лукреція, Сенеки, Епіктета і Марка Аврелія. Такий вигляд мала антична філософія, у якій відбувався рух від натурфілософії, метафізики до філософії життя, людини.

У цьому ж періоді, але дещо іншого характеру набуває дана закономірність в епоху Відродження. Якщо основним принципом середньовіччя є теоцентризм, то на зміну йому з’являється антропоцентризм. Це пояснюється тим, що в середньовіччі поряд з проблемою Бога стала і проблема людини. Природа, яку Бог створив для людини була використана останньою як засіб для пізнання нею Божої величі й мудрості. Природа не є самоцінною реальністю. Вона є похідним і другорядним. У той час як людина стала за нею рангом вище. Без неї Бог втрачає сенс свого існування. Через те, що головним його призначенням є, з одного боку, бути об’єктом любові до людини, а з іншого – карати її, якщо вона не дотримується Божих заповідей. Через це людина набуває першорядного значення, не зважаючи на її онтологічну нікчемність. Все це стає реальністю в період Відродження, коли людина підноситься до рівня Бога, стає з ним сумірною завдяки пізнанню і своїй діяльності.

Таким чином, філософія Відродження, на відміну від античної не починається, а завершується натурфілософією. „В еволюції філософської думки епохи Відродження можна виокремити три характерні періоди: гуманістичний, або антропоцентричний, який протиставляє середньовічному геоцентризмові інтерес до людини в її відношенні зі світом; неоплатонічний, пов’язаний з постановкою широких онтологічних проблем; натурфілософський. Перший з

них характеризує філософську думку від середини XIV до середини XV ст., другий – від середини XV до першої третини XVI ст., третій – другу половину XVI і початок XVII ст.” [80, 11]. Цей поділ за А. Горфункелем показує перевагу тієї або іншої предметної орієнтації філософії.

Другий етап формування уявлень про людину розпочинається в XIX ст., яке ще називається „століттям історії”. У той час людина пояснюється з історичних позицій, оскільки саме історія, „критика історичного розуму” посідає основне місце, а людина пояснюється не термінами з механіки чи ботаніки, не поняттями з фізіології чи біології, а в історичному контексті. Така „критика розуму” здійснювалася у кількох напрямках. По-перше, розум поступився місцем несвідомим сферам буття. По-друге, системи поступилися місцем перед індивідуальною людською істотою, особистістю. По-третє, умоглядне філософування потіснила позитивна філософія, людська практика.

Основоположником першого напрямку став Ф. Шеллінг, який у своїх працях – „Система трансцендентального ідеалізму” та „Філософські дослідження про сутність людської свободи” доводить, що в людині міститься вся міць темного начала і в ній же – вся сила світла. Заперечив це твердження А. Шопенгауер у праці „Світ як воля й уявлення”, в якій світле начало в світі та в людині відкинуте, а йому на зміну прийшло визначення про темну волю до життя. Ця ідея знайшла продовження у „Філософії несвідомого” Е. Гартмана, психоаналізі З. Фрейда, у вченні про архетипи К. Юнга. Ф. Ніцше перетворив „волю до життя” на „волю до влади” і започаткував парадигму бачення світу і людини, яка виявилася пророчою, розквітла в філософії, літературі та в тоталітарній соціально-політичній практиці й теорії.

Основоположником другого напрямку після класичної філософії був Сьорен К’єркегор. Найбільшого розвитку він набуває на третьому етапі (про що мова піде нижче). Третій напрям критики німецької класичної філософії – критицизм щодо її "відірваності" від життя, позитивного пізнання, практики. Такий критицизм притаманний позитивізму О. Конта і Г. Спенсера; філософії

життя Г. Зіммеля, В. Дільтея, А. Бергсона, „раціовіталізові” Х.Ортеги-і-Гассета та іншим; найрадикальніша переорієнтація на практичну діяльність властива марксизмові. Цікавою є також думка Ф. Енгельса, за якою з усієї попередньої філософії самостійне існування зберігає лише вчення про мислення та його закони – формальна логіка та діалектика; все інше входить до позитивної науки про природу й історію. Подібними є концепції Г. Ріккєрта та В. Віндельбанда, які на місце філософії історії ставлять теорію історичного пізнання [312, 55-56].

Третій етап формування уявлень про людину розпочинається в ХХ ст. Він вносить багато нового в розуміння людини. Це й ідея цілісного знання про людину, що поєднує конкретно-наукове і філософське начала і породила філософську антропологію, й ідея споконвічного існування сутності людини, що стала однією з складових основ філософії екзистенціалізму, й ідеї рівної цінності особистості та суспільства, а також співтворчої єдності людини і Бога, на основі яких розвивається персоналізм. Урівноваживши турботу про власне буття турботою про буття загалом, - ми тим самим урівноважуємо й антропоцентризм. Він переростає в антропокосмізм, де людина як істота, здатна до усвідомлення й самоусвідомлення, є „вартовим” усього живого у світі, охоронцем або „пастирем” буття.

Таким чином, сучасна філософська антропологія стоїть перед необхідністю врахувати ту гостру критику, що їй піддав М. Гайдеггер (а пізніше Ж. Дельоз, М. Фуко та інші вчені) традиційні людинознавчі уявлення за притаманний їм зарозумілий антропоцентризм. Сучасні філософські антропологи прагнуть подолати антропоцентричну зарозумілість, обґрунтовуючи принцип турботливого ставлення людини до буття.

Зазнають корекції також універсалістські програми засновників філософської антропології. Вони реалізуються значною мірою внаслідок появи нових відгалужень філософсько-антропологічного пізнання. До них відносяться:

- соціальна антропологія, яка охоплює антропологічно зорієнтовані концепції соціальної життєдіяльності;
- структурна антропологія, яка прагне вивчати феномен людини, аналізуючи особливості системної упорядкованості її буття;
- культурна антропологія, націлена на дослідження креативної природи людини, яка є одночасно і творцем і творінням культури;
- політична антропологія, яка доводить, що прагнення до влади є визначальною формою самоутвердження людини;
- педагогічна антропологія, розглядає здатність до навчання й виховання як антропологічні властивості людини, що мають компенсаторську функцію, сприяючи подоланню її біологічної недостатності;
- релігійна антропологія, постійна потреба людини у трансцендуванні, яке втілюється у релігійності.

Таким чином, кожна з цих відгалужень продуктивно осмислює дуже істотну грань людського ества. І у своїй сукупності вони створюють уявлення про надзвичайну строкатість людських властивостей [312, 29-36].

Отже, філософська антропологія в загальному намагається визначити особливості людини як розумної, символічної, ексцентричної. Парадигмою, як вже було сказано, яка трактує людину через відмінність від самої себе, є екзистенціалізм – філософія існування людини, її буття на межі, буття в граничних станах – тузі, відчаї і т.д. Вона намагається знайти теоретико-методологічні шляхи комплексного вивчення людини.

Основні ідеї екзистенціалізму були закладені ще С. К'єркегором і Ф.Ніцше. Надалі вони доповнились такими відомими філософами, як К. Ясперс і М. Гайдеггер. Однією з основних ідей філософії екзистенціалізму є ідея тотожності сутності й існування, яка прийшла на зміну ідеї тотожності мислення і буття німецької класичної філософії і всієї філософської культури Нового Часу з її гносеологізмом.

Найбільше екзистенціалістів цікавить не мислення взагалі, а мислення кожної людини, її переживання, самопереживання і світопереживання. Також для екзистенціалізму важливий вихід із повсякденного буття і переживання в граничні стани, в яких людині відкривається її справжнє буття і сенс.

Через це важливою рисою екзистенціалізму є осмислення людини за межами її раціоналізму в самопереживанні і співпереживанні, які відкривають двері до істинних таємниць людського Я.

За словами одного з відомих представників екзистенціалізму Ж.-П.Сартра, його теорія являється єдиною теорією, яка надає людині гідності і не робить із неї об'єкта.

На думку М. Гайдеггера, панівні в класичній філософії принципи об'єктивізму сприяли її кризі. У такій ситуації людина стає річчю серед інших речей, втрачає свою індивідуальність. Екзистенціалізм прагне досягнути буття як повну нерозчленовану цілісність суб'єкта і об'єкта. З його позицій буття є безпосередньою данністю людського існування. Для того, щоб описати структури екзистенції, вчені зверталися до феноменологічного методу Е.Гуссерля.

М. Гайдеггер і Ж.-П. Сартр вважали екзистенцію буттям, яке спрямоване до „ніщо” і яке усвідомлює свою кінцевість. Таким чином, визначаючи екзистенцію через її скінченність, вчені пояснювали її як „часовість”, реальною точкою відрахунку якої є смерть. Через це М. Гайдеггер вважає найсуттєвішою характеристикою буття час, форми якого (минуле, сучасне, теперішнє) є трьома структурними елементами існування. Людина дійсно існує, коли панівною формою є майбутнє, а перевага сучасного призводить до розчинення у світі. Особливість екзистенції розкривається через унікальність людської особи, яка безпосередньо втілюється у проектах, звернутих у майбутнє. Таким чином, особливість людської екзистенції полягає у її постійному зверненні до майбутнього.

Інше визначення екзистенції є трансцендування, яке різні вчені трактують по-різному. Так, Ж.-П. Сартр і А. Камю визначаючи його як „ніщо”, яке виступає як найглибша таємниця екзистенції, а К. Ясперс визначає реальність трансцендентального, пов’язуючи з ним життя і долю людини.

Таке неоднозначне визначення трансцендентального дає змогу виділити в екзистенціалізмі два напрями:

- релігійний, який закликає до самозаглиблення до Бога, яке зробить можливим досягнення нового, „трансцендентального” виміру буття. Таке самозаглиблення є розширенням лише індивідуального „Я”, тому що в цьому процесі підринається егоїстична замкнутість і відкриваються горизонти зв’язку зі своєю епохою і вічністю;

- атеїстичний, який відмічає, що якщо навіть Бога немає, все ж таки є буття, в якому існування передує сутності, буття, яке існує до свого визначення за допомогою понять. Цим буттям є людина, людська реальність.

Своєрідним синтезом екзистенціальної та релігійної філософії є ще одна парадигма – персоналізм.

Основні тенденції персоналізму були розроблені американськими та французькими філософами. При цьому не варто применшувати роль двох російських мислителів М. Бердяєва і Л. Шестова. Ну і якщо зовсім бути точним, то неможливо не згадати і нашого співвітчизника, автора українського персоналізму О. Кульчицького.

З’ясування основних філософських поглядів Олександра Юліановича Кульчицького варто почати із спроби подивитися на його діяльність через хоча б вузьку щілину, “підглянувши” деякі факти його біографії.

Для кожного свідомого українця дуже дотриманим буде згадати ім’я О.Кульчицького, того, хто будував і зміцнював нашу науку за межами України. У період панування комуністичних догм на це ім’я, як і на сотні, тисячі інших українських достойників, було накладене табу. Однак, історія має свої закони, бо скільки б не замовчувала офіційна ідеологія значущість для нації окремих

осіб, та приходить час – і фальшива позолота опадає з надуманих героїв, а справжні патріоти здобувають собі вічну пам'ять і вдячність. Вони завжди викликатимуть інтерес серед усіх верств населення, приводитимуть у дію невідомі сили, які спонукають бажання стати кращими, сприяють розвитку духовної культури народу.

Сучасний науковець В. С. Горський зазначав, що „кожен філософ, кожне філософське вчення є виплід вистражданого досвідом власного життя прагнення осмислити сенсожиттеві, граничні підстави людського буття. І ставитися до результатів філософської творчості слід з належною повагою. На місце лінійної схеми поступу до пізнання абсолютної істини, де кожна нова генерація філософів підноситься над попередньою, стверджується образ історії філософії як поля, де зустрічаються філософи різних часів та епох в ім'я здійснення творчого діалогу, спрямованого до осмислення межових проблем людського буття, діалогу, що кожному дає можливість внести свою частку в досягнення мети, в ім'я якої от уже два з половиною тисячоліття існує філософія” [79, 21]. Ці слова В. Горського сказані про О. Яценка можна сміливо застосувати і до О. Кульчицького, ім'я якого сяє в одному сузір'ї з Дмитром Чижевським (1894-1977), Дмитром Донцовим (1883-1961), В'ячеславом Липинським (1882-1931), Іваном Лисяком-Рудницьким (1919-1984), Євгеном Маланюком (1897-1968), Богданом Цимбалістим (1919-1991) та іншими видатними українцями діаспори. Життя і діяльність цих особистостей – свідоцтво нашої тернистої історії, трагічного шляху, який пройшла наша Україна. Разом з тим – свідчення величі духу. То – наше безсмертя, визнання нас у світі, усвідомлення того, що є в центрі Європи народ, який називається “українці”. Їх науковий доробок примножив загальну скарбницю української філософської думки. Він допоможе нам краще усвідомити, пізнати самих себе.

На превеликий жаль, наші сучасники мало що знають про життя та величезну наукову спадщину О. Кульчицького. В умовах радянської тоталітарної системи ця постать була несправедливо забута, як і багато інших

імен. Лише після проголошення незалежності України почалося повернення імені цього вченого українському народу, його багатой наукової спадщини.

Діяльність Олександра Кульчицького була настільки багатогранна, що, здавалося, перевищувала людські можливості. Він був вченим – філософом, психологом та соціологом, організатором вищої школи і науки, педагогом, публіцистом, літературознавцем, громадським діячем. Об'єднувало його здобутки, було їх надійною основою глибоке духовне життя і любов до України. Саме це було основним, визначальним у діяльності вченого. Усвідомивши свою високу й відповідальну місію, він ревно її виконував.

Філософська творчість вченого є виявом вільного українського мислення з немарксистських позицій. Створюючи власну філософську концепцію, О.Кульчицький не відмовляв у праві існування жодної з думок будь-якого мислителя. У кожній він знаходив певний здобуток для подальшого розвитку своєї філософії. Лише на основі їх взаємодії мислитель створив той поліфонізм, який так чи інакше відтворений у його працях

О. Кульчицький – автор 130 статей і монографій з психології, філософії, етнографії, антропології, педагогіки, літературознавства, германістики, 110 публіцистичних статей, 158 доповідей на різних наукових і громадських зібраннях. Писав українською, англійською, німецькою і французькою [228, 59].

Таким чином, деякі факти біографії О. Кульчицького спробуємо з'ясувати насамперед використавши ті розвідки і спогади, які залишили його знайомі та близькі.

Іншим джерелом, яке дає можливість проглянути життя вченого – це його власні оцінки та думки, висловлені в листах. Листів, які дійшли до нас, дуже мало. Правда, доводиться констатувати, що можна скористатися лише “легалізованими” джерелами епістолярної спадщини науковця, оскільки з відомих причин для переважної більшості українських дослідників та вчених повністю закрыта можливість ознайомлення з тими документами, які є

величезною цінністю, але через те, що сорок років свого життя О. Кульчицький провів в еміграції, залишилися за межами України.

Третім джерелом вивчення біографії є архівні матеріали, які вдалося знайти в архівах України і за кордоном.

У цьому питанні є ще одна сторона – а чи можна вивести з фактів біографії, тобто з того видимого, зовнішнього життя людини пряме розуміння внутрішнього змісту його духовного світу? Можна, як кажуть, без підготовки зразу сказати: звичайно ні. Адже цього не може бути хоча б тому, що основна характеристика та особливість людського буття – його творчо-активний “перетворюючий” характер.

І якщо ця концепція була достатньо повно обґрунтована ще в античній філософії, згадаймо хоча б знамените Протагорівське - “людина-мірило всіх речей”, то, на жаль, в цивілізаційному процесі нерідко відбувалися відступи від цієї “банальності”. Чого варта лише політика та практика боротьби з “думаючими інакше”, що проводилася на землях Радянського Союзу і спиралася на ідею прямої відповідальності способу життя (пролетарсько-селянського як позитивного, духовно-інтелектуального як “негативного”) і світоглядних переконань людини! Ця ідея коштувала лише в Україні втрати того потенціалу, відсутність якого в наші дні перетворила Україну на державу з низьким рівнем соціального, політичного громадянського та економічного життя.

Цей же підхід не раз трагічно руйнував мистецтво, літературу, науку, культуру в цілому [21, 122].

Врахувавши все вищезначене, все ж необхідно виділити віхи життя О.Кульчицького, які досі були малознаними в Україні і які дали б змогу зрозуміти його як особистість, з’ясувати в яких умовах і що мало вплив на формування його філософських поглядів.

Насамперед треба сказати, що вирішальну роль у формуванні О.Кульчицького відіграли сприятливі умови, в які потрапив він від народження.

І започатковано це було, звичайно, в тій сімейній атмосфері, яка була створена його батьками. Перше завдання, яке батьки Олександра поставили перед собою – це виховання високого рівня громадської національної свідомості у свого сина.

О. Кульчицький народився 8 лютого 1895 р. в м. Скалат (нині-Підволочиського району Тернопільської області) в родині Юліана фон Кульчицького, який був радником вищого провінційного суду Австро-Угорщини. Батько майбутнього вченого походив із шляхетського роду Юрія Франца Кульчицького, відомого купця православного українця, який походив із села Кульчиці Шляхотські Самбірського повіту. У тих краях ще й сьогодні живуть його нащадки.

Як зазначав І. Німчук рід Кульчицьких був дуже старий і з-давніх-давен проживав на околицях Самбора. Предки роду Кульчицьких прийшли сюди з Ятвягів (які проживали на Поліссі) за часів галицького князя, сина Данила Галицького Лева в 1264-1289 рр. Рід Кульчицьких швидко розрісся і став великим і заможним. Рід належить до гербу “Сас”. Вся родина Кульчицьких була православної віри і ніхто не окатоличився [225, 3;5].

Дід мислителя Юрій Кульчицький народився близько 1649 р. у своєму родовому селі (про яке вже говорилося) де закінчив церковну школу. У юнацькому віці Юрій пішов у запорізькі козаки, де навчився турецької мови і пізніше став у козаків за перекладача. Під час одного з походів запорізьких козаків проти турків він попав у турецький полон. На той час Юрій Кульчицький вдосконалив своє знання турецької мови і вивчив турецькі звичаї та обряди [381, 124]. Невідомо правда, яким чином Юрій Кульчицький звільнився із турецької неволі, але достовірно відомо, що пізніше він став урядовцем у білгородській конторі Орієнтальної Компанії, яка радо приймала на службу всіх тих, хто добре володів іноземними мовами. Через службу у компанії Юрій Франц мав постійні зв'язки із Віднем. У 1678 р. він покидає свою посаду і переїжджає у Відень як “імпортер східних товарів”. Є

припущення, що саме тоді займався Ю. Кульчицький перенесенням службових листів царя Леопольда до царських резидентів у Туреччині і назад [225, 6]. У 1683 р. під час турецької облоги Відня капітан Амброзій Франк утворив для оборони міста батальйон добровольців, одним з перших у нього записався Ю.Кульчицький. І саме він у складній ситуації зголосився як розвідник-доброволець пробратися до князя Лютарингського і попросив його прийти на допомогу віденцям. Повернення Ю.Кульчицького у місто підняло дух його мешканцям і оборонцям і сприяло перемозі над ворогом. Цей подвиг Юрія Франца знайшов загальне визнання, а він увійшов в історію як герой. При тій нагоді Ю. Кульчицький здобув велику кількість кави залишеної турецьким обозом, і заснував у Відні першу в Європі кав'ярню під назвою "Під синьою пляшкою". Саме завдяки Ю. Кульчицькому кава стала для віденців таким самим улюбленим напоєм як і для турків. Поступово кава розійшлася по усій Європі як "віденська спеціальність". Таким чином, Юрія Франца можна сміливо назвати піонером розповсюдження кави. Все своє життя Юрій Кульчицький носив українське національне вбрання і кожного свого гостя вітав словами: "Що нового, братчику-серденько?" Через це народ називав його "братчиком-серденьком" [381, 148-150]. Кав'ярню Ю. Кульчицького і сьогодні можна знайти у Відні на вулиці Кульчицького-гассе. А на розі цієї вулиці і Фаворітен, як пише Енциклопедія Українознавства у 1885 р. було споруджено пам'ятник Ю. Кульчицькому, який там є і сьогодні [120, 1235]. Всі віденці знають що зробив для їхнього міста Ю. Кульчицький, який помер у Відні у 1692 р., але мало хто знає, що була ця хоробра людина, цей герой українцем.

Мати О. Кульчицького – Теофілія Міцьковська, дочка греко-католицького священника, була родом із с. Чорнокінці Великі (тепер Чортківського району Тернопільської області), тому дитинство і юність вченого пройшло саме там. Через те, що батько Олександра був, як вже зазначалося вище радником вищого провінційного суду, то він змушений був змінювати місце проживання. Із Скалата родина переїхала до м. Станіславова, а згодом до

Львова. Саме у Станіславові у 1913 р. майбутній вчений закінчив Класичну гімназію. Тут варто відмітити, що вся система викладання батьків О.Кульчицького була спрямована на вироблення звички до практичної дії, коли слово сплавлюється з дією, вчинком у нерозчленовану єдність. Це й створило той духовний мікроклімат, в якому зростав майбутній вчений.

О. Кульчицький належить до тих українців, яким пощастило здобути класичну освіту. Так, після закінчення гімназії у цьому ж році Олександр поступає до Львівського університету на філософський факультет, де до 1914 р. вивчає германістику та французьку мову. Перша світова війна стала йому на заваді. Через неї та через повоєнні труднощі він змушений був перервати свої студії. Але вже у 1919-20 рр. майбутній вчений продовжує освіту в Сорбоні, в Парижі, де вивчає філософію та романістику. Тут у Парижі починається його громадська діяльність. У 1919 р. О. Кульчицький стає секретарем Галицько-Української Дипломатичної Делегатури на Міровій конференції у Версалі. Про цей період життя вченого ми довідуємося із його листування із професором С.Томашівським. Ці листи написані в основному протягом 1920-1921 рр., їх зовсім небагато, але з них ми можемо судити, що вже в цей час, будучи ще зовсім молодим О. Кульчицький був дуже активним, енергійним. Його цікавили всі справи які стосувалися Галичини. Він із запалом розповідає С.Томашівському про свою діяльність, про те, що дуже багато зараз займається перекладацькою діяльністю, про свою поїздку до Версалю, про свій там виступ. Листи є невеликі за розміром, інформація в них дуже скупа, це свідчить про скромність О. Кульчицького, про те, що він не любив багато говорити, а більше діяти. Листи ці складають велику цінність. Вони є можливо єдиним джерелом епістолярної спадщини вченого [339, 1-13]. У 1924 р. Олександр Юліанович повертається до Львова і до 1926 р. продовжує студії германістики та філософії на філософському факультеті Львівського університету. Після закінчення якого отримує ступінь магістра педагогіки та психології [227, 471].

Трудову діяльність О. Кульчицький починав з простого вчителя. Так з 1926-39 рр. він працював учителем французької мови та пропедевтики філософії в гімназіях і вчительських семінаріях у Коросні на Лемківщині, Золочеві на Львівщині, Коломиї на Станіславівщині та у Львові. У 1928 р. він склав іспити для гімназійних учителів у Польщі. У цей період вчений надалі продовжував активну громадську діяльність. Так, перебуваючи в Коломиї він звернувся до управління Наукового Товариства імені Т. Шевченка з проханням допомогти місцевій громаді у встановленні пам'ятника Великому Кобзареві у міському парку [335, 8]. У цей час О. Кульчицький стає членом Товариства вчителів і разом з його членами звертається знову до НТШ посприяти їм у святкуванні уродин Т. Шевченка [335, 7].

Ще будучи студентом Львівського університету О. Кульчицький розпочав свою роботу як публіцист і науковець. Так, у 1923 р. він виступив у “Літературно-науковому Віснику” із своєю публікацією: “По дорозі в велику тайну (Останній етап творчості Моріса Метерлінка)”. У ній Олександр Юліанович напевно вперше заговорив про проблему пізнати себе. Її вирішення молодий вчений вбачав у філософії Веди, на яку “зложилися три принципи, які менш або більш виразно виступають у таємних книгах усіх епох. Найвище Єство, “безпричинна причина усіх причин” є в своїй суті для нас абсолютно незрозуміла. “Тільки океан може знати глибину океану, тільки простір може знати обшар простору, тільки Бог один може знати Бога...” Та чи і Він себе знає?... Світ не може бути чимсь окремим від Найвисшого Єства, а може бути тільки його еманациєю. Тому людське “я” не може бути чим іншим, як тільки інкарнацією Найвисшого Єства. Дорога до пізнання Бога, оскільки можна його пізнати, і де тому через пізнання себе. “Людина є ключем всесвіта” [171, 158].

У результаті публікації своїх педагогічно-психологічних праць у серії “Педагогічна бібліотека” видавництва польського Міністерства освіти отримав у 1930-32 рр. дворічну стипендію-відпустку на педагогічно-психологічну спеціалізацію в “Педагогіюм” філософського факультету Краківського

університету. З цього приводу існує лист Президії НТШ про рекомендацію на стипендію з фонду Гумбольдта молодого вченого О. Кульчицького [337, 17].

З 30-х рр. О. Кульчицький ще активніше занурюється в наукову діяльність. За цей час до 1939 р. він опублікував низку педагогічних праць польською мовою, головним чином з характерології та педагогічної психології у Львівському видавництві “Педагогічна бібліотека”. До них відносяться “Charakterologia F. Kunkla”(1937), “Egocentryczne typu”(1938) та інші. Так, у праці “Charakterologia F. Kunkla” О. Кульчицький пише, про егоцентризм, в перекладі з латинської мови *ego* означає “я” та “центр”. Егоцентризм визначає відношення людини до світу. Це відношення характеризується зосередженістю на своєму індивідуальному “я”. Далі вчений пише, що в філософії егоцентрична позиція призводить до “соліпсизму” [338, 97]. “Соліпсизм” в перекладі з латині означає *solus* – єдиний, а *ipse*- сам. Це значить, що “соліпсизм” являється крайньою формою суб’єктивного ідеалізму, який визнає єдиновірним лише усвідомлюючого суб’єкта і цим проголошує все існуюче лише в його свідомості. Вчений пише, що тенденція до “соліпсизму” породила виникнення іманентної філософії та емпіріокритицизм [338, 101].

Інша праця О. Кульчицького “Egocentryczne typu” є ніби продовженням “Charakterologia F. Kunkla”. У ній вчений пише, що егоцентризм може привести або до індивідуалізму, або до егоїзму. Це і є два види егоцентризму. Індивідуалізм - це моральний принцип, який ґрунтується на визначенні пріоритетності автономії і прав особистості. З одного боку, індивідуалізм є результатом реального розвитку особи і суспільства – від усвідомлення людиною різниці між собою спільнотою в епоху розкладу первісного суспільства до осягнення нею своїх особистих прав і обов’язків, своєї унікальності та можливостей вибору власної долі – в сучасну епоху [338, 104].

Другий вид егоцентризму егоїзм. Згідно з ним поведінка людини визначається, насамперед, інтересами її власного “я”. Усвідомлення цінності власного “я” є необхідною умовою становлення людської особистості, а також

важливим елементом суспільного життя: без почуття та усвідомлення власної цінності неможливе почуття та усвідомлення цінності іншої людини.

На думку О. Кульчицького, поза принципом егоїзму неможлива самореалізація особистості, прагнення особи до свого вдосконалення. Але з іншого боку абсолютизація може призвести і до морально негативних наслідків. А саме, коли “я” та життя іншої людини розглядаються лише як засоби для реалізації цілей суб’єкта, який дотримується принципу егоїзму [338, 106]. Разом з тим він співпрацював з українськими газетами і журналами “Назустріч”, “Діло”, “Шлях нації”, а також з варшавським журналом “Ми” в яких опублікував свої монографії та наукові праці, зокрема, студія “Родина в перспективі індивідуальної психології” вперше була надрукована в журналі “Українська Хата”, а її окреме видання побачило світ у Коломиї в 1939 р. [127, 124].

У 1930 р. у житті О. Кульчицького відбулася надзвичайно важлива для його наукового життя подія. Він захистив докторську дисертацію написану французькою мовою на тему: “Релігія у вченні Ренана”, за що йому було присвоєно звання доктора філософії Львівського університету.

За визначні наукові заслуги О. Кульчицького з 1939 р. призначають професором та шкільним психологом Державного педагогічного ліцею у Львові, де він викладав французьку, психологію і педагогіку. А з вересня 1939р. він стає директором Львівського педагогічного інституту. Тут варто також відмітити, що О. Кульчицький в цей період, як і багато інших свідомих галицьких українців звертається до Виділу НТШ із проханням прийняти його в її члени. Ця його заява датована 21 березня 1935 р. На ній є резолюція Ю.Романчука про свою на те згоду [336, 36]. Тобто достовірно можна сказати, що з цього часу О. Ю. Кульчицький став членом НТШ.

Прихід восени 1939 р. в Галичину більшовиків докорінно змінив життя і наукову діяльність вченого Кульчицького. Спочатку радянська влада призначає професора Кульчицького директором Львівського педагогічного інституту, але

після написання ним праці “Раса – як табу і тотем”, яка стосувалася тоталітарних політичних режимів – гітлеризму та сталінізму, він стає запідозреною особою. Це було не випадковим явищем, оскільки на думку А.К.Бичко і І.В.Бичка це було типовим відношенням до української інтелігенції, “бо трагічною була історія нашого народу принаймні в останні століття і не могла бути інакшою доля його інтелектуальної верстви” [19, 5].

Так, у 1940 р. уникаючи арешту за свої політичні переконання він змушений був емігрувати разом із дружиною Людмилою Синенькою – Кульчицькою, під чужим прізвищем - Цапуха. Тут при нагоді варто згадати його дружину - відому вчительку, активну діячку Союзу Українок і просто вірного друга і порадника свого чоловіка. Л. Синенька була уродженкою села Чорнокінці Великі Чортківського району Тернопільської області. З О.Кульчицьким вона товаришувала ще з дитинства. І все своє подальше життя була вірним супутником вченому. Вона у всьому допомагала своєму чоловікові як в науковій діяльності так і політичній. Можливо тільки завдяки Людмилі Олександр Юліанович зміг пережити тяжкі хвилини у своєму житті, особливо на початку їхньої еміграції, коли подружжя перебувало у збірному таборі для переселенців біля Вісньової Гури. Тут О. Кульчицькому доручили опіку над призначеними на роботу в Німеччині західноукраїнськими робітниками. Через це сім'я спочатку переїхала до міста Лодзі, а пізніше до Мурави, а звідти у Мюнхен. Фактично всю Другу світову війну сім'я переїжджала з місця на місце. Такі умови ще більше загартували вченого, остаточно сформували його філософські погляди. З цього часу вимальовується його власна особистість глибоко усвідомленого, сильно закоріненого в українській духовній, історичній спадщині та широко пов'язаного з європейською гуманістичною традицією українського інтелігента, який бажав бути завжди причетним до творення культурно-духовного обличчя сучасного українця та сучасної української спільноти. У цьому також полягає його поняття ролі українського інтелігента у суспільному житті. Прикладом для такої ролі був для нього в європейській

історії один із найбільш відомих давньогрецьких філософів - Сократ (бл. 470-399 до н.е.) із своїми поглядами.

Адже Сократ рішуче повертає напрям філософського дослідження від космосу, природи до людини. “Пізнай самого себе” - такою є вихідна теза сократівського філософування. І таке знання можна набути лише в безпосередньому контакті з іншими людьми - діалозі, практичній зустрічі умів. Саме це він і називав діалектикою.

Спроба розібратися в такий спосіб з проблемою людини поставила Сократа перед новими труднощами. Ми дізнаємося про це передусім із творів Ксенофонта - “Спогади про Сократа”, а також із перших семи діалогів Платона. “Сократівський метод” полягав у веденні бесіди-діалогу, в ході якої Сократ ставив співрозмовникам запитання, отримував відповідь (як правило, неповну), ставив нові запитання, вказуючи на суперечність у судженнях опонента. Коли співрозмовники Сократа остаточно заплутувалися в суперечностях і цікавилися думкою щодо цього самого Сократа, той відповідав, що теж не знає відповіді. Саме цей момент і відображений у відомій тезі Сократа: “Я знаю лише те, що нічого не знаю”. Це так звана сократівська іронія. Це іронія над співрозмовником і над самим собою, що спонукає до самопізнання і саморозвитку [279, 30].

Тим самим Сократ підхоплює Протагорову тезу про людину як міру не тільки існування, а й неіснування світових реалій, тобто порушується питання про пізнання неіснуючого небуття. Сократ започатковує епістемологічну тематику філософії (теорію пізнання), то питання про неіснування (небуття) зберігається питанням про пізнання неіснування (тобто пізнання того, стосовно чого ще немає знання).

В українській філософії прикладом для наслідування для О. Кульчицького був Г. Сковорода. Філософія Г. Сковороди зосереджується на людинознавчій, етико-гуманістичній проблематиці. Його науку в її практичному виконанні треба назвати й взагалі утопічною і для наших часів непридатною,

ідеалістичною. Хоч сам Г. Сковорода й навчав, що обмеження своїх потреб, яке він проповідував, не важке, але дійсно досягти його було, звичайно, дуже нелегко. Для цього людині треба було відмовитися від матеріальних життєвих інтересів та вважати за головну мету свого життя внутрішнє удосконалення. Але якнайбільше вимагало воно від людини з життєвого, практичного погляду, то більше й давало йому найважливішого в житті, на його погляд, щастя. Вище ж щастя - це є цілковита перемога Духа, що дає й повний душевний спокій. Але виникає питання, чи можливо було здійснити в житті ці найвищі вимоги морального ідеалу Г. Сковороди; відчувалась потреба живого наочного прикладу, який би довів, що його можна справдити в житті. І цю місію взяв на себе Г. Сковорода. І ось ми в ньому й бачимо досить незвичайний приклад цілковитої гармонії між навчанням-світоглядом і життям; він жив так як навчав, а навчав так, як жив. І це має дуже велике значення, по-перше, завдяки високим вимогам його морального ідеалу, по-друге, тому, що Г. Сковорода свідомо, з принципу, цілком переконано обрав собі свій шлях життя та йшов ним до кінця, до самої своєї смерті, не звертаючи ні праворуч, ні ліворуч, і навіть помер так, як і повинна була вмерти людина з його поглядами на смерть [8, 17-18]. Вчений підносив істинно людське, духовне начало в людині. Через це його часто називали “український Сократ”. Напевне тому О. Кульчицькому були такі близькі погляди Сократа і Г. Сковороди. Але крім них вчений цитує і інших мислителів, таких як Й. Гете, М. Шелер, Т. Шевченко та І. Франко. Це були прототипи, які визначались усестороннім та докладно продуманим знанням здобутків історії та їхньої епохи, одночасно тісно були пов’язані з турботами та прямуюваннями свого суспільства, невід’ємною частиною якого себе вважали.

Життєвий приклад Сократа і Г. Сковороди був для О. Кульчицького важливим в теоретичному і практичному аспектах. Як і вони звертався він до живого, дійсно докільля, а не до формулювання загальних, абстрактних концепцій систематизованого знання. Такий зв’язок він практикував живим словом, листуванням та частими виступами в пресі. Таку його спадщину дуже

важко зібрати, щоб накреслити його духовну силуетку та систематизувати його спадщину.

Як і його прототипи Сократ і Г. Сковорода, О. Кульчицький був насамперед надзвичайно хорошим співрозмовником. Як і у них, темою розмов служили йому чи то буденні - біжучі події, чи то загальні, принципові проблеми. Але в кожному разі, він пов'язував ці теми з широким колом даних своєї ерудиції, поширюючи коло співрозмовців постатями історичних мислителів, письменників, збагачуючи дискусії здобутками з історичної культурної скарбниці, а також із джерел народної мудрості разом з афоризмами та "інтелектуалізованими" приповідками. Такий його підхід пробуджував зацікавленість, але також ставив у складне становище співрозмовників, які не завжди могли з ним змагатися таким високим інтелектом. Дехто може і вважав це за "виблискування" високою ерудицією. Але О. Кульчицький, як і його прототипи не відгороджувався від співрозмовника згадуваними постатями або цитованими знаннями, а навпаки прислухався до співрозмовників. У таких умовах, дискусія переходила у приємну бесіду, в якій знаходились співзвучні погляди і думки. Численні генерації його студентів з Українського Вільного Університету в Мюнхені, в якому він з 1945 р. був надзвичайним професором, з 1955 р. – повним професором, з 1962-63 рр. – ректором, згодом до 1980 р. керував представництвом УВУ у Франції, з 1968-72 рр. його проректор, а з 1973-79 рр. – декан філософського факультету широке коло його читачів та велика армія його співрозмовників, своїх і чужих, зберегли найкращі про нього спогади, як про чудового співрозмовника, який вмів цікаво розповісти і уважно вислухати. У свою чергу О. Кульчицький завжди пам'ятав про своїх співрозмовників. Таку чудову його рису можуть засвоїти як педагоги, так і всі активні співрозмовники.

У своїй, професорсько-професійній діяльності О. Кульчицький застосовував цей самий підхід. Свої знання, свої переконання він вкладав у рамки історичних та сучасних здобутків із розглянутої теми. Через це його

лекції та наукові праці на перший погляд виглядали переобтяженими цитатами. Але той слухач або читач, який вдумливо вник у його виступ чи працю, ставав озброєним у подальшій своїй роботі. Тут варто згадати, що в діалогах чи то Сократа, чи то Г. Сковороди складається враження, що думка автора губиться в складності наведених чужих думок. Але скоро розумієш, що автори пишуть так спеціально, щоб викликати у читача чи співрозмовника власні роздуми. А наприкінці читач чи співрозмовник відчувається перед відкритим обов'язком висловити своє переконання: “пізнай себе” (Сократ), “внемли собі” (Сковорода) – такий був кінець розмови з О. Кульчицьким, який змушував співрозмовника задумуватися над простими філософськими істинами. Чи варто також пригадати із історії життя цих двох мислителів, що крім кола послідовників, вони викликали й обурення серед окремих людей, не всі виступали б за Сократа чи Г. Сковороду. Звичайно, що ці наші порівняння О. Кульчицького з Сократом чи Г. Сковородою в принципі подобалися б вченому, але він швидко і влучно поставив би себе на один рівень і в коло своїх співрозмовників, таких самих послідовників цих двох велетнів духу.

Як громадський діяч, О. Кульчицький жив життям своєї спільноти. Життя людини в суспільстві він розглядав, як цілісність життя й повноту відповідальності за цілу спільноту. Через це вчений не ухилявся від активної участі в різних ділянках життя громадян. Ще перебуваючи, в Галичині мислитель проявив себе як активний громадський діяч. Але найкраще це проявилось вже тоді, коли О. Кульчицький покинув край. Так, з травня 1945 р. у Мюнхені він займався працевлаштуванням українських емігрантів. Одночасно розпочав співпрацю з Німецьким Інститутом Психологічних Досліджень і Психотерапії, на замовлення якого опрацював міжнародну психологічну студію “Духовне життя української людини”.

З 1947 р. О. Кульчицький стає дійсним членом Товариства Сприяння Українській Науці в Мюнхені, а з 1963 р. він голова його Наукової Ради. З цього ж року вчений вступає до Наукового Товариства ім. Шевченка, спочатку

як його член, а пізніше дійсний член. У 1951 р. професор Кульчицький переїжджає до Франції, де поселяється в оселі НТШ в Сарселі біля Парижу. Тут протягом тривалого часу він працює заступником голови НТШ в Європі, головою Західноєвропейського центру НТШ, який став найбільшим осередком української європейської науки. Тут були зосереджені значні наукові сили, зібрана велика бібліотека з українознавства, що дало змогу розпочати видання “Енциклопедії Українознавства” (ЕУ), видавати, “Вісті НТШ в Європі”.

О. Кульчицький був членом Української Вільної Академії Наук, Міжнародної Середземноморської Академії в Палермо, заступником голови Міжнародної Академії Наук у Парижі, яка об’єднувала у Центральній Європі науковців-утікачів з країн, окупованих СРСР. Він був співробітником французького Державного центру для наукових досліджень у справах української етнопсихології. Він був засновником і керівником Українського Психологічного Інституту. Така активна громадська позиція О. Кульчицького сприяла його великій популярності за кордоном і тільки в радянській Україні його ім’я було невідомим.

Професор УВУ Іван Мірчук, оцінюючи наукову та академічну працю О.Кульчицького відзначав, що він виконував “сумлінно і з любов’ю свої педагогічні обов’язки, зокрема доходючи до глибин української духовності і розкриваючи риси українського характеру, пропагуючи українську науку й представляючи її висліди перед чужинецьким світом. Він опанував вповні кілька світових мов, виступив багато разів на чужинецькому форумі, спричиняючися успішно своїми виступами до нав’язання зв’язків із чужинцями” [122, 579-560].

На якій би посаді не був вчений, він завжди і всюди робив насамперед основну роботу, причинявся як до її створення так, і до виконання. Тут також проявлялася його здібність до налагодження контактів, приєднання нових співробітників та прихильних сил. Це напевно запам’ятали студентські кола з Українського Вільного Університету, української церковної установи, а також

політичні інституції. В українських, німецьких, французьких колах, він був відомий як українська людина, яка віддала всі свої сили і енергію для розвитку українських справ і в діаспорі та на Україні. Одним із таких світових прикладів мобілізації ним прихильних сил може бути акція по визволенню Блаженнішого Патріарха Йосипа Сліпого, акція до якої О. Кульчицький прилучився в повній мірі. Сотні підписів академіків, професорів, послів, сенаторів та визначних діячів Франції і Німеччини, на захист ув'язненого в СРСР митрополита, зібрано завдяки зв'язкам професора Кульчицького і особистим відвідинам його в 1960-62 рр. Крім цього прикладу можливо навести і безліч інших. Це і акції на користь Українського Вільного Університету, Української Національної Ради та інших наукових чи релігійних питань і починів, на яких він виступав з великим талантом. А про численні ініціативи й творчий вклад в українське життя годі і казати. І як пише професор Українського Вільного Університету Кирило Митрович, який близько знав О. Кульчицького: “при цій левиній долі в подібних акціях, він завжди бажав залишитись “одним із” тих, які були причетні до справ, бо залежало йому на тому, щоб громада була цілістю свідомих особистостей і носила ознаку зрілості громади: “особи осіб”, які він любив казати, ане виїмкових і епізодичних подвигів. В цьому він продовжував традицію історичних постатей новітнього ставання української національної спільноти й не даром так рано в цих постатях шукав скупчення, кристалізацію української культури, української специфіки, яку він досліджував в своїх етнопсихологічних фахових дослідках не поминаючи теж недостатків які виявлялись не у цьому відношенні” [211, 12].

Неповним буде з'ясування портрету О. Кульчицького, коли не звернути увагу на його особистість. В першу чергу треба підкреслити в ньому людину витончених, усвідомлених і глибоких почуттів: його інтелектуальні, соціальні й особисті прагнення й дії були натхненні вразливим і чутливим серцем. Гуманіст, естет, людина сумління, прихильник релігійних таємниць О.Кульчицький був людиною серця. І тут знову варто згадати його прототипів

Сократа і Г. Сковороду. Сократівський “ерос” і “серце-ширше вод і вище знань” Сковороди були йому ідеалом людини. Через це він з такою увагою шукав критичне обґрунтування вартостей в “межах розуму” І. Канта, в феноменології М. Шелера та в персоналістських і екзистенційних концепціях сучасності. Тому вчений на перше місце ставив “собор душ” і вважав запорукою кращого майбутнього українського народу той факт, що “шестидесятники” своєю творчістю проявляли поетичне відчуття й осмислення українського серця, а з цим і протидіяли насильству та “советизації” українського народу.

Окремо заслуговує на увагу діяльність О. Кульчицького як науковця-психолога. Він був автором концепції формування української психології. А.Лой відзначає цікавість інтерпретації О. Кульчицьким фрейдівської моделі психічної структури. “Для Кульчицького “нутро особовості “кардія” – (серце)” як сфера увнутрішнення – сфера ставлення до “цінностей” – це стрижень, що вертикально принижує (проходить) як через шар “несвідомого персонального”, “інстинктове життя”, так і через вищі, духовні шари (мислення, воля, почування)” [195, 17].

Філософ написав низку праць із цілісно-структурної психології, етнопсихології. До них відносяться “Психологія на порозі нової доби” та “Український театр у світі психоаналізу” обидві написані 1946 р.; “Нарис структурної психології”, написаний у 1947 р., який є першим такого роду підручником у фаховій літературі; “Казка в світовідчужанні дитини”, та “Психологія переміщених осіб-таборян” видані у 1949 р; “Психологічна проблематика пластового виховання” (1954 р.); “Марксистсько-советська концепція людини в світі західної психології”(1956 р.); “Дієва схема соматопсихічного поняття українського етнотипу” (1966 р.); психолого-соціологічних дослідів над українською еміграцією у Франції.

Він був організатором наукових конференцій, в тому числі німецьких і українських психологів, яка відбувалася в Мюнхені 1953 р., великої кількості академічних вечорів у Мюнхені.

О. Кульчицький виступав з доповідями в університетах та інститутах Німеччини, Франції, Бельгії, США і Канади. Він був доповідачем на академічних вечорах, конференціях. Так, 5 липня 1948 р. на II конференції НТШ професор Кульчицький виступив з доповіддю на тему: “Культ Шевченка в світлі доглибинної психології”. Крім цього він брав участь на курсах українознавства, форумах Міжнародних академій наук, Асоціації Європейської Федерації та Католицької Акції. Також брав участь з доповідями в Італійсько-Українському Товаристві, в Українсько-Французьких Днях, на форумах Спілки Німецьких Психологів, у Високій Філософічно-Геологічній Школі в Кеніштайні, у Стамбурзьких Днях та інше. О. Кульчицький здійснив дві тривалі поїздки до США та Канади для налагодження зв'язків із заокеанськими українськими вченими. Вперше відправився як проректор Українського Вільного Університету у 1968-69 рр., коли виступив з доповідями: “Структура української людини як ключова проблема марксизму - ленінізму”, “Гомо релігіозум і гомо советінус” та “Постать Шевченка в перспективі доглибинної психології”. Другу подорож здійснив як декан Українського Вільного Університету у 1974 р., де виступив з доповідями на тему: “Людина в перспективі Сковородинської філософії себепізнання та поглядів сучасного персоналізму”, “Процес перетворення особи в особистість за Сковородою і за сучасними персоналістами”, “Персоналістична Сковородинська концепція людини - антитеза марксистсько-ленінської концепції”.

На початку 1980 р. О. Кульчицький надрукував три статті про чесько-українські літературні взаємини у газетах “Свобода” (США, за 18 січня), “Християнський Голос” (Німеччина, за 17 лютого) та “Українське Слово” (Франція, за 24 лютого).

Помер О. Кульчицький 30 квітня 1980 р. в Сарселі, де й захоронений. Одним із останніх проектів вченого був “Словник філософських наук”, роботу над яким він встиг тільки розпочати.

Як вже було сказано, О. Кульчицький залишив величезну наукову спадщину, яка ще фактично зовсім не вивчена в Україні. Це ускладнюється ще й тим, що не всі праці вченого опубліковані, є багато таких, які ще знаходяться в рукописному вигляді, закриті для читача і чекають свого видавця. Незважаючи на це, всі його наукові дослідження виявляють його підхід і прагнення на думки і позицію молодшої та старшої генерації української інтелігенції, а через неї на суспільну думку, на спільну свідомість української громадськості.

Професор і ректор УВУ доктор І. Мірчук дав дуже детальний огляд наукової і педагогічної діяльності професора Кульчицького. Він поділив наукові напрями вченого на три групи: “1) Настанова на “смугову шарову” структурну психологію “цілостей”, 2) Інтегральне включення в цю структурно-цілісну психологію “доглибинно-психологічного” підходу (проф. Кульчицький має диплом психоаналітичного вишколу Психоаналітичного Німецького Інституту в Мюнхені), 3) Використання цих напрямних для етнопсихології українського народу” [217, 1].

Варто також підкреслити, що О. Кульчицький своєю концепцією людини, своєю прив’язаністю до специфіки української культури, своїм культом свідомої особистої та спільної дії, залишається прикладом для наслідування, українською інтелігентною людиною. Цю свою функцію він уважно вивчав в сучасній Україні, в західних країнах, де проживали наші співвітчизники і старався бути і почуватися повновартісним співборцем за новий український та загальний гуманізм. Роль інтелігента осмислювача життя, спертого на історично-гуманістичні здобутки поодиноких націй-культур та на скарбницю усього людства здавалася О. Кульчицькому найважливішою в сучасний період, а в українському житті зокрема. Через це він так високо цінував ідею філософа-культуролога, публіциста Г. Сковороди, який перший започаткував особливий тип українського інтелігента.

Використовуючи слово “інтелігент”, ми пов'язуємо його не із характеристикою певної сфери діяльності. Йдеться не про представника інтелектуальної праці, а про людину, що є носієм певної морально-духовної настанови, що вирізняє саме інтелігенцію. У цьому розумінні інтелігент - це людина, вищим законом буття якої є не задоволення біологічних потреб, не служіння певним інтересам конкретних соціальних угруповань, а моральний канон, що спирається на вимоги сфери духовності як простору, в якому людина одержує можливість до самореалізації себе як Людини, де людина реалізує свою родову сутність.

Істотно, що увесь пафос філософії Г. Сковороди і органічно пов'язаного з нею його життя спрямовується, передусім, на утвердження духовності як справді адекватного середовища для власне людського існування [77, 98-99].

Істотним є не лише етико-моральний пафос, притаманний філософському світобаченню Г. Сковороди, для якого буття особистості є невіддільним від вчинку її, який розуміє буття як моральне діяння. Найголовніше, що сенс цієї діяльності визначається сферою не матеріальних потреб, не соціальних запитів, він однозначно спрямований на сфери духу. Коли якийсь із учнів Г. Сковороди запитав, що таке філософія, філософ відповів: “Головна мета людського життя...філософія, або любов мудрості, спрямовує все коло справ своїх на той кінець, щоб дати життя нашому духові, благородство серцю, світлість думкам як голові всього. Коли дух у людині веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія” [149, 34].

Істотним, що вирізняє інтелігентську позицію Г. Сковороди, є не саме по собі ствердження “республіки духу” як вищої цінності, що визначає сенс людського буття, а насамперед зумовлене цим ставлення до світу соціальності. Й, разом з тим, обґрунтування того спрямування життєвої активності індивіда, що дає змогу реалізувати жадане досягнення ідеалу духовного життя.

На перетині цих двох параметрів й визначається своєрідність позиції Г.Сковороди як саме українського інтелігента [77, 99]. Для мислителя в

притаманному йому прагненні до свободи і щастя суттєвим було усвідомлення того, що бажаної мети можна досягти на шляху заглиблення в себе, у прагненні до найпотаємніших, сердечних глибин власного “Я”, де й чекає зустріч з Богом як жаданий результат реалізації мрій про волю і щастя.

Не сприймаючи наявну соціальну реальність, він не прагне будувати новий світ соціального, усвідомлюючи, що людина не лише ”суспільна істота”, а ще й Людина. Він не заздрить тим, хто прагне уявних скарбів, проголошуючи своєю метою оволодіння ”духовним багатством” і до цього закликає інших. “Не той бідака, хто не має, але той, котрий по вуха в багатстві ходить, не прикладає до нього серця, тобто на нього не сподівається, а готовий завжди, коли Господові завгодно, позбавитися його з байдужістю. Ось що значить ”убогі духом”. Чисте серце й дух віри - одне і те ж. Яка користь тобі із повних засіків, коли душа в тебе голодна і спрагла? Наповни бездну, насить, спершу душу свою. Коли вона голодна, не є блаженний отой євангельський бідак, хоч і багатий між людей, але не в Бога, чи хоч убогий між людей але не в Бога. Без Бога і убогість і багатство є прокляті. Немає більшої біди, як убогість серед багатства, і немає блаженніше, як між убогості - багатство” [270, 134].

Така позиція вченого ґрунтується по-перше на певних християнських традиціях, по-друге, є породженням тієї конкретно історичної ситуації, в якій опинився за часів Г. Сковороди український народ.

Г. Сковорода за словами І. Франка жив на “розгранні двох великих епох” і тому така його позиція як на той час була чи не найбільш реалістичною з огляду на потреби збереження і розвитку української духовності.

Звичайно, позиція інтелігента взагалі не може обмежуватись за словами М.Шлемкевича “втечею за життя в душу і долю” [365, 25]. Нормальний розвиток національної культури потребує якомога органічної узгодженості соціального і духовного життя. І коли соціальне постає перешкодою на шляху розвитку духовного, вступає з ним у суперечність, інтелігенція не лише реалізує

себе втечею від поневолюючого світу, а й спрямовує свої зусилля на перебудову цього соціального світу відповідно до вимог духу [77, 102-103].

Ситуація в якій жив Г. Сковорода не змінилася і після нього. У середовищі інтелектуалів бере гору протилежний сковородинському тип інтелігента з наявними йому рисами героїчно-революційними та прометеївсько-романтичними. Це і зумовило трагічну долю філософської спадщини Г. Сковороди, яка до кінця XIX ст. залишалася поза сферою серйозного вивчення. Але пізніше вона знайшла належне собі застосування. І велика роль у цьому належить іншому українському інтелігентові О.Кульчицькому, який крім Г. Сковороди так високо цінував ще й поетів "шестидесятників" в особі Івана Дзюби (нар. 1931) та Євгена Сверстюка (нар. 1928), а також іншого діаспорного філософа Миколи Шлемкевича (1894-1966), а може і ще когось важко сказати. Сам О. Кульчицький, як філософ, психолог, етнопсихолог, соціолог вважав за своє покликання бути одним із справжніх українських інтелігентів сучасної української дійсності і таким і увійшов у наше життя, у наші серця.

Значення його творчості виявляється у тому, що його ідеї проростали навіть за умов тоталітаризму марксистсько-ленінського світогляду, що знайшло свій вираз у світоглядно-антропологічній проблематиці філософів-шістдесятників Київської школи. Ще вищого рівня осмислення досягли роздуми О. Кульчицького на сьогоднішньому вітчизняному ґрунті.

Для того, щоб можна було б краще зрозуміти основні філософські погляди вченого, варто зупинитися на розвитку української філософії в Україні в XIX – початку XX ст., але про це мова піде у наступному підрозділі.

2.2. Гуманістично-філософські інтенції в ХІХ – ХХ ст. на Україні

Особливості розвитку філософії в Україні впродовж ХІХ ст. як відомо значною мірою зумовлювались обставинами суспільно-політичного життя українського народу. Народ України перебував під владою двох імперій: 80% українських земель входило до складу Російської імперії, а решта 20% була під владою Австро-Угорської імперії. Приналежність до різних держав, а також наявність широкої розлогої території сприяли тому, що Україна була національно складною державою. Через це в ній виділилась регіональна специфіка. На західноукраїнських землях великий вплив мали румуни, поляки, чехи, словаки, а на Східну Україну не менше вплинули росіяни. На перший погляд це можна вважати за недолік, про що відкрито твердять різні дослідники силкуючись довести через несумісність суспільного та економічного розвитку регіонів України, суперечливість змагань українського народу, прямувань у державотворчій платформі в результаті так жертовно вибореної свободи. Спрощеними є підходи деяких зовнішніх дорадників, як і внутрішніх інтерпретаторів і тлумачів – вони завжди перебільшували розбіжність інтересів регіонів, їх нібито історичну непідготовленість і нерозвинутість державотворчих устремлінь, відсутність у народу єдиної національної ідеї. Так, М. Ульянов у своїй книзі “Походження українського сепаратизму” пише про те, що Галичина та Наддніпрянська Україна менш близькі ніж Україна і Білорусія, чи Україна і Росія, що вони “расово відмінні”, бо в жилах галичан тече багато іноземної крові, релігійно, і мовно відмінні тощо [299, 209]. Насправді це зовсім не так. Впливи збагатили українців, які їх переробили і при цьому зберегли свою ідентичність та національну енергію. У цей період українці свою діяльність переключають з політики на культуру. Тому історія духовного життя України протягом всього ХІХ і початку ХХ ст. позначена пробудженням почуття своєї народності як антитези до важкого політичного та соціально-економічного становища і культурного занепаду, в яких опинився в той час український народ на всьому просторі заселеної ним

землі. Стимульовані цим поглибленим інтересом до своєї минувшини українці зустрічаються з ідеями, що розроблялися в тогочасній культурі Західної Європи, створюючи ґрунт для подальшого розвитку філософської думки, у центрі якої є людина з її внутрішнім світом, який перебуває в органічній єдності з умовами її самореалізації. Це була не просто людина, а насамперед людина Землі, критерієм істини якої є її власна діяльність, яка розглядає своє буття через єдність чуттєвого і раціонального. В основі української філософії цього періоду був філософський дух українського народу як органічна єдність віри, надії і любові у вічному прагненні до втілення їх у свободі, яка й скеровує людське життя.

Як вже зазначалося в результаті неоднакових умов соціально-політичного та культурного розвитку як в минулому, так впродовж XIX - початку XX ст. кожний регіон України утворює своєрідну регіональну субкультуру в межах єдиної культури українського народу. На думку нашого найбільшого історика, в могутньому національному леті України завжди співпрацювали два українські крила - східне і західне. У залежності від обставин, писав Михайло Грушевський, - “то одне крило працювало сильніше, то друге, і відповідно зайнявся курс то на захід, то на схід... Так було і так буде, бо мусить бути - бо того вимагає повнота і суцільність нашого національного життя ” [90, 15-16]. М. Грушевський підкреслював, що різні частини України у своєму житті ішли різними дорогами під натиском чужинецьких політичних систем, дії відмінних типів економічних обставин, під позитивними і від’ємними впливами сусідських культур. Але коли хочемо визначити завдання майбутнього розвитку українства, то не слід “хапатися тих відмін, витворених на нашій національній тлі чужими впливами та зверхніми обставинами”. Не слід поняття одноцільної української території підміняти “поняттям краю, області”, із української території ” викроювати області автономії...”

Тому, - твердить М. Грушевський - “постійним культурним і національним центром всеукраїнським може бути тільки історичний центр - Київ, всі інші могли бути тільки епозодами” [86, 381]. Власне, Київ завжди

вирішуватиме долю України, бо в політиці немає ні східної, ні західної України. Для українців мають бути одні політичні стремління, одні духовні змагання: українському народові треба солідаризуватися у різних частинах держави концентрувати всі українські території на засадах спільності, єдності, соборності та державності. Стирання різниці між Великою Україною і Галичиною, прагнення єдності та координації західно-українських сил із східно-українським тереном у суспільно-політичній та громадсько-культурній площинах завжди повинні диктуватися соборницькими змаганнями українського народу. Одного великого народу. Але різниця між східними і західними українцями все ж існувала.

Варто зазначити, що основною причиною цього було звичайно поділ їх між двома імперіями. Але не тільки це. Ще М. Грушевський у своїй праці "Наша політика" писав: "Мені здається, що історична доля Галичини віками впливала на пониження в тутешній українській людности елементів ініціативи, сміливости, активности і заступила їх прикметами пасивної відірваности, пасивного завзяття, упертости. Впродовж довгих віків Галачина була резервуаром, збірником, де шукала захисту українська людність полудневих і полуднево-східних просторів під натиском степової людности...Все енергійніше, сміливіше, багате ініціативою тягнуло з Галачини на полудне і на схід, між те дозвільніше, рухливіше, гарячіше життє. На місці лишилося пасивніше, важче, органічно не здатне до риску, боротьби" [90, 58-59].

Отже, ті що залишилися пізніше (а саме у XVIII-XIX ст.) остаточно оформилися в галичанство: австрійський кордон, замкнувши частину західноукраїнських земель, дав можливість утвердитись цьому типові "Галичина – це результат австрійської державної системи, австрійського просвіченого абсолютизму та конституціоналізму на українсько-польському ґрунті" [191, 16]. Так, Австрія була одним із сторони чинників такої позиції Галичини, - відмінності політичної, окремішності культурної, але не єдиним, як і політичну, національну дозрілість галичан не можна вважати за їх

природжену прикмету. Розбіжності між західними і східними українцями сприяли тому, що вони по-різному пробуджувалися від сну безтямності. ”Галичина може хвалитися тим, що з півтисячолітнього поневолення, ограбована з усіх матеріальних і культурних засобів, донесла до наших часів свою етнографічну фізіономію, свою національну свідомість, свої культурні традиції. Високого признання варта проявлена нею поруч такої сили консерватизму, вихованого віками, незвичайна енергія відродження, розвою й поступу, що зараз же давала себе знати, коли з’являлася яка - небуть мінімальна можливість її проявити” [90, 64]. Однак віддаючи належне Галичині її місцю в суспільному і духовному бутті України, її національно-визвольних і революційно-державотворчих змаганнях, доцільно підтримати Миколу Шлемкевича, який критично висловився стосовно галичанства: ”...Ми, галичани, це не плем’я геніїв, а плем’я організованої пересічі. І в цьому наша сила. Наша роль служебна, і наше завдання помагати при раціональному оформленні ідей і починів багатої й обильнішої ними Східної України, Києва. І хочемо чи ні – так бувало досі. Звідтіля приходили заплідні мислі. Досить пригадати вплив Шевченка на відродження Західної України; вплив Драгоманова на вище описану духову революцію під проводом Франка. І в новіші часи ідеї українського монархізму подав Галичині придніпрянець Липинський, і проповідь націоналізму в західних землях звязана з особою придніпрянца Донцова. Галичина приймала ті ідеї, оформлювала їх, живучи духовно в їх тіні” [364, 63-64]. Ті ідеї заклали основу для прищеплення ідеології незалежності галицькому суспільству, який пізніше вилився у націоналізм, котрий охопив усі форми життя краю, спочатку оформившись в організовану силу - ОУН, а згодом набув дисциплінованої постави у бойовій силі - УПА.

Так, у періоди нищення всього людського, переслідування всього українського вже не акція, а реакція стає головним мотивом життя галичан, пафосом національної самосвідомості та незалежної державності. І тут

галичанство проявило готовність до свідомої масової, солідарної та дисциплінованої поведінки. Засвідчивши відблиск чесноти, сповідуючи національну ідею, галичанство здобуло собі пошану і визнання всієї України, воно дало доказ того, що український народ - одне єдине ціле із свідомістю і почуттям своєї національно-політичної та культурно-духовної єдності. Ось де проявився галицький раціоналізм у протиставленні до східноукраїнського романтизму.

Західні і східні українці відрізнялися до певної міри й особливостями розвитку філософської думки. У кожному з них осередками розробки філософських проблем постають університети, інші вищі учбові заклади, що виникають в Україні цього часу. Але за всієї важливої ролі їх, передусім, у розвитку професійної філософської теорії й популяризації ідей провідних речників західноєвропейської думки, особливе значення в історії української філософської культури впродовж ХІХ ст. відіграють різноманітні товариства, гуртки, організації, що виникають внаслідок інтенсифікації духовного життя за умов національного та соціального гноблення. Саме на терені України поза межами гніту владної цензури акумулюються значні наукові й культурні сили, яким належить провідна роль у розробці філософії української ідеї. Істотним є їхній внесок й в іншій галузі філософського знання. Тому об'єктом історико-філософського вивчення культури України зазначеного періоду є не лише творчість професійних філософів, а й спадщина видатних речників української культури, яким належить істотний внесок до філософської думки, здійснений через нефілософську діяльність - суспільно-політичну, наукову, релігійну, літературно-мистецьку тощо.

Назвемо, тепер згадувані регіони, які були осередками філософського життя в Україні. Насамперед це Київ, в якому проходила діяльність Кирило – Мефодіївського товариства, члени якого започаткували розробку філософії української ідеї.

Визначними центрами духовного життя, у тому числі і філософського стали Харків, Полтава і Ніжин. Тут утворюються гуртки, які поширюють ідеї філософії Просвітництва.

Осередком духовного життя західних українців у тому числі і філософського життя був Львів, де ще в XVIII ст. починається поширення української освіти та культури. Так, 1784 р. цар Йосиф II відновив роботу Львівського університету, правда навчання в ньому проводили латинською та німецькою мовами. Оскільки мови було важко опанувати в короткий термін, для українців відкрили при університеті у 1787 р. спеціальний навчальний заклад "студіум рутенум". Це був фактично український філософський і богословський інститут, де навчання велося "мовою краю", яка складалася із церковнослов'янської і народної лексики. Ряд викладачів університету свої лекції читали саме цією мовою, з-поміж них - Петро Лодій (читав теоретичну та практичну філософію, був автором підручника морального богослов'я), Федір Захарієвич написав двотомну "Історію церкви", Іван Земенчик доктор філософії, широко користувався українською мовою в процесі викладу матеріалу з експериментальної фізики. Характерно, що церковнослов'янська мова, якою були написані ці твори, містила вже багато народних слів та висловів. Так писати вважалося неетично. Тому автори у передмовах своїх видань просили вибачення у читачів, за те, що вживають "виразів простих". Треба думати, що в усних своїх виступах у "студіум рутенум" викладачі вживали багато народних слів і в такий спосіб народна мова входила в науковий обіг. Щоправда, це закінчилося 1806 р. коли було заборонено вживати українську мову в освітньому процесі. Проте головні зміни у національному житті галичан торкалися перш за все народної школи, становище якої наприкінці XVIII ст. залишалося складним. За винятком монастирських шкіл, де вчилися переважно сини польської шляхти, всі інші переживали занепад. На основі царського розпорядження від 14 грудня 1774р. в Галичині запроваджено три типи народних шкіл: 1) парафіяльні або

однокласні, завдання яких було навчити читати, писати й рахувати; навчали рідною мовою учнів; існували переважно у селах; 2) тривіальні або трикласні засновувалися по містечках; 3) нормальні або чотирикласні функціонували лише у містах [71, 9]. Два останні типи шкіл були орієнтовані на навчання німецькою мовою, оскільки готували учнів до державної служби, а також для навчання в гімназіях і реальних школах. Через це загальна кількість шкіл у краї наприкінці XVIII ст. була невеликою.

1776 р. австрійський уряд утворив галицьку шкільну комісію. У цьому ж році вийшла цісарська постанова, де висловлювалось побажання при заснуванні шкіл і обранні мови навчання звертати увагу на українську людність, оскільки вона "творить дві третини людности провінції" [71, 9]. У постанові підкреслювалось, що греко-римо- та вірмено-католики повинні бути зрівняні в правах у галузі шкільної освіти. Мабуть, рішення австрійського уряду ігнорувалося на місцях, бо 1790 р. українська духовна ієрархія змушена була звернутися до нового цісаря Леопольда II із проханням: у тривіальній і нормальній школах Східної Галичини навчати дітей українською мовою. Та новий шкільний розпорядок, що з'явився наступного року, навпаки, звужував права української мови. Нові українські школи дозволялося відкривати у Східній Галичині лише в тих місцевостях, де немає ані польської, ані німецької школи. Постанова Галицької Губернії від 6 лютого 1792 р. вимагала, щоб українські діти вчилися читати й писати по-українськи лише двічі на тиждень (вівторок і четвер), а також лише після богослужіння у латинському костелі вони могли відвідувати свою церкву [71, 9].

Зрозуміло, що в школі навчали лише церковнослов'янської мови й письма, а не живої, народної.

У 1805 р. затверджено ще один адміністративний акт, який відсунув можливості відкриття українських шкіл. Цього року всі тривіальні школи передані у відання латинській консисторії.

Єдина змога для українського юнака навчатися рідною мовою - це освіта у дяка. Становище останніх було нелегким. Представники австрійської адміністрації часто віддавали молодих дяків у рекрути, позбавляючи їх у такий спосіб можливості навчати дітей [71, 10]. До речі, у звертанні греко-католицьких ієрархів до цісаря Леопольда II у 1790 р. висувалася вимога звільнити дяків-учителів від військової служби. Проте цісар це зігнував.

І все ж це не зупинило самого процесу. Зрозуміло, що з того часу основна роль у відродженні української школи належала церковним діячам, бо “в XIX ст. уніатська церква відродила наш народ національно” [106, 16]. Вищі духовні ієрархи, дбали про рівень освіченості передусім самого духовенства. Щоб українські священики не віддавали своїх синів на навчання відразу до семінарії, минаючи гімназійну освіту митрополія видала декрет від 30 травня 1784 р. За ним заборонялося приймати юнаків до генеральської семінарії без закінчення гімназії [209, 104]. У 1815 р. українські школи знову були переведені під управління греко-католицької консисторії.

Руху за українську національну школу сприяло також відкриття у 1817 р. дяко-вчительського інституту в Перемишлі. Саме його вихованці повинні були стати народними вчителями.

Львівський Митрополит Михайло Левицький (1774-1858) вніс прохання до віденського уряду, щоб запровадити в сільських школах українську мову викладання. У вересні 1816 р. президія губернаторства дала негативну відповідь, мотивуючи тим, що це лише діалект російської мови. Зазначалося, що з метою національної згоди в Галичині рекомендується навчати дітей польською мовою. У випадку, коли Митрополит дотримується протилежної думки, необхідно, мовляв, перевести українську мову на латинський алфавіт.

Оскільки руських ототожнювали з росіянами, то у 1818 р. Митрополит заявив, що його паства не руська, а “рутенська”, і що “ руський язик різко відрізняється від місцевого рутенського і абсолютно чужий населенню Галичини [307, 3]. М. Левицький доводив, що “рутенський”, або малоруський,

діалектгілка православ'нської мови, а “рутенський народ” - окрема, самостійна частина слов'янського племені [307, 5]. Однак Папа Римський і представники вищого католицького кліру осудили позицію Митрополита. Незабаром М. Левицький змушений був змінити свою позицію щодо “рутенської мови” і перейти на латинські і польські позиції.

Важливою подією у національному житті галицьких українців була організація в Перемишлі Товариства греко-католицьких священиків, що почало працювати у 1818 р. Головою товариства був перемишльський канонік Іван Могильницький (1777-1831) [373, 32]. Одне із завдань Товариства полягало в укладанні популярних книг для українців. Особливого значення І.Могильницький надавав українській школі. Він також уклав “Буквар”, який вийшов 1816 р. у Буді, а також катехизм. У 1823 р. він підготував граматику русько-української мови, яка, на жаль, не була опублікована. До граматики І.Могильницький написав передмову “Відомість о руській мові”. Ця передмова була надрукована у 1829 і 1837 рр., як наукова розвідка про українську мову.

Важлива роль у розвитку українського руху в Галичині належить Михайлу Гарасевичу (1763-1836), який був одним з керівників Львівської єпархії. М. Гарасевич висловив ідею про єдність етнічних коренів галицьких русинів із автохтонним українським населенням Поділля, Волині і Київщини. Цим самим він фактично першим торкнувся проблеми розселення українського етносу, спільних коренів українства.

Українські національні ідеї народжувались у Галичині в той час, коли в Європі дедалі більше поширювались настрої слов'янського пробудження і єдності. Особливо піднімався слов'янський світ у зв'язку з національно-визвольною боротьбою південно-слов'янського етносу на Балканах. У 30-х рр. XIX ст. серби вибороли собі незалежність, звільнившись від гніту турків. Йшла національно-визвольна боротьба у Чорногорії. Народжувалась нова слов'янська інтелігенція, що закликала до ідеї визволення поневолених

народів. Серед сербів це був Вук Караджич, етнограф, учений гуманітарного профілю, поет. Важливо те, що він писав мовою рідного народу і своєю поезією приковував увагу світу до сербського етносу. Для Чехії таким був Й.Добровольський, перу якого належать наукові дослідження з історії та граматики чеської мови. В його працях потужно звучить тема слов'янщини [280, 23].

У 40-х рр. XIX ст. столиця Чехії Прага стає своєрідними Афінами слов'янського світу. З Прагою пов'язана діяльність ученого Павла Йосифа Шафарика, громадського діяча, поета Яна Коллара.

У руслі цього слов'янського піднесення розвивався і національний український рух у Галичині. Відродження галицького русинства відбувалося в таких умовах, коли у краї вже міцно укоренилась польська національна ідея, і коли польські організації, якого напрямку вони б не були, сходились на вимозі побудови незалежної польської держави. Польський національний рух активізувався у Галичині після поразки польського повстання 1831 р.

Але в той час як в Європі відбувалося слов'янське пробудження, в Російській імперії розквітав паннаціоналізм, який переростає в агресивний шовінізм. Чітко цю позицію виражають москвофіли. Незважаючи на відмінність у програмах К. Аксакова, Ю. Самаріна, Ф. Тютчева, О. Хом'якова та інших, головним було проголошення унікальності Росії як носія “вищої духовності”. Москвофіли, вихованці Московського університету в тій чи іншій формі виражали пошуки “нового шляху” для Росії в часи рішучих змін соціальних та політичних устроїв держав Європи. Розпочавши у другому десятилітті XIX ст. гаслом - “Віра, виховання та мова”, що, мовляв, повинні врятувати самотність російського духу, вони пройшли досить довгий шлях до кінця XIX ст. через панславізм і завершили досить консервативною програмою. Основним у ній було неприйняття Заходу з його ідеєю парламентаризму та конституціоналізму. Саме тому вони спиралися на ідеї общинного шляху розвитку як селянства, так і промисловості на території

імперії. Особливо різкий протест у них викликали ідеї ліквідації самодержавства. В. Ф. Одоєвський, переходячи з позицій ліберальних після Французької революції, польського повстання, холерних бунтів у Росії, 1834 р. проголошував у епілозі до роману "Русские ночи": "Посмієм же вимовить слово, яке, можливо, тепер багатьом видається і через деякий час надто простим: Захід гине!... Ми поставлені на рубежі двох світів: минулого і майбутнього, ми нові і свіжі, ми не маємо відношення до злочинців старої Європи. Дев'ятнадцяте сторіччя належить Росії" [340, 70].

Таким чином, уже в 30-х рр. формується ідея агресивного націоналізму стосовно всього "неросійського" світу. Москвофіли, обґрунтовуючи цю думку, в середині XIX ст. ратують за необмеженість самодержавства - "не привабливість відокремленої влади, іншими словами, сили, і неформальна законність об'єднує в Росії підлеглих з царем. Російський народ вбачає та любить у своєму цареві православного та росіянина з голови до ніг. В основі любові підлеглих до царя лежить віра в народність; такої широкої та твердої основи не має жодний уряд, і ось чому воно у нас таке сильне" [340, 131].

Так відбувався процес самоізоляції Росії і посилення внутрішніх шовіністичних тенденцій під різноманітними гаслами. Цілком зрозуміло, що одним із виразників цього процесу став активний наступ на національні проблеми народів, що входили до складу імперії. Хоча Галичина входила до складу іншої Австро-Угорської імперії москвофільська течія зародилася і тут в 40-х рр. XIX ст. Це також перешкоджало розвитку русинської ідеї. Москвофільські діячі краю формувалися навколо відновленого у 1783 р. "Ставропігійського інституту". Галицький вчений, літератор Денис Зубрицький, автор "Історії давнього галицько-руського князівства", опублікованої у 1852 р. зневажливо писав про українську мову, що це "базікання якогось простолюдина пасічника Грицька й пастуха Панька". Під терміном "руський нарід" він розумів усе слов'янство в Російській імперії (росіян, українців і білорусів). Він стверджував, що "руська мова" має дві вироблені літературні мови: церковно-

слов'янську і великоруську, а отже розвивати русинську (українську) немає потреби. Не в'язалось у логіці Д. Зубрицького щодо мов хоча б те, що москвофіли створили свою штучну мову - "наречіє". Ця штучна мова складалася з церковно-слов'янських, російських, українських і польських слів. "Наречієм" були описані офіційні документи москвофілів, писались книги, видавались москвофільські газети. В одному з листів до російського етнографа М.Погодіна від 1844 р. Д. Зубрицький пропонує йому познайомитись з малоросійською мовою, яку вживає 13 млн. душ. Йдеться про те, що Д.Зубрицький пропонував російському вченому вивчення української мови на рівні етнографічному, тобто, що російська мова це правило, а "малоросійська" - виняток з нього.

Та життя відкидало ідеї Д. Зубрицького. Різко виступили проти його писань прогресивні діячі як у Галичині так і Наддніпрянській Україні 1858 р. у дискусії "Для чого нам дві літературні мови", зокрема, взяв участь і Пантелеймон Куліш, відстоюючи право української мови [280, 24].

З початку 30-х рр. XIX ст. у Львові розпочинається нова хвиля національного руху. Діячі "Руської трійці" та "Русалки Дністрової" розгорнули значну активну діяльність з вивчення та поширення української мови та народної культури. Своє завдання юнаки вбачали в тому, щоби збирати національний фольклор і на його засадах розвивати майбутню літературу. У 1833 р. Маркіян Шашкевич (1811-1843), Іван Вагилевич (1811-1866) і Яків Головацький (1814-1888) уклали рукописну збірку "Син Русі", яка наскрізь була пронизана ідеєю служіння Вітчизні.

Важливий крок здійснили у 1836 р. М. Шашкевич, І. Вагилевич, Я.Головацький, М. Устиянович виголосивши вперше в окремих Львівських церквах проповіді українською мовою. Згідно з встановленим порядком вони подали ректору семінарії реферати проповідей польською мовою, а прочитали їх недільного ранку українською, відійшовши і від змісту підготовленого тексту [280, 25]. Я. Головацький на противагу концепції, яку розвивали в своїх

програмах Й. Добровський, декабристи, Я. Коллар, П. Шафарик (теорію чотирьох головних слов'янських мов - російської, польської, чеської, сербської), обстоював рівноправність та рівноцінність мов різних народів.

Варто звернути увагу на те, що великий вплив на піднесення національного руху мала “весна народів” 1848 р., вирішальною мірою якого було звільнення селянства, скасування кріпацтва. За словами Романа Шпорлюка: “Втягнення селянства в суспільство, від якого воно було ізольоване віками, створило необхідні передумови для трансформації “культурницьких” чи “наукових” національних прагнень інтелігенції у справу всього народу... Оскільки більшість з “нових ” народів культурно, політично і соціально були менш розвиненими, ніж такі “історичні” нації, як поляки чи німці, їхньою першорядною турботою стало утвердження того, що останні вже мали літературну мову. Історично склалося так що саме після 1848 р. мова як елемент культури (у широкому розумінні цього поняття) стала визначальним чинником у націотворені...” [370, 290-291]. Стосовно цього особливо важливу роль відіграли з'їзди Слов'янський у Празі та руських вчених 1848 р.

2 травня 1848 р. було оголошено заснування Головної Руської Ради на чолі з єпископом Григорієм Яхимовичем (1792-1863), друкованим органом якої стала “Зоря Галицька”. Значення Головної Руської Ради надзвичайно велике в плані піднесення культурно - національного відродження в Галичині, оскільки вона стала політичним носієм нової для українців ідеології, головними тезами якої було: скасування феодальних повинностей селян за викуп; ліквідація феодальних пережитків (права полювання, примусового найму тощо); гарантія селянської земельної власності; піднесення сільського господарства; свобода промислової діяльності й торгівлі; утворення промислових спілок і кредитних установ; скасування станової нерівності; встановлення рівноправності всіх перед судом і законом; захист власності і честі; поліпшення народної освіти; забезпечення вільного національного розвитку Галичини. Але головною тезою Головної Руської Ради був постулат: “Є один великий п'ятнадцятимільйонний

(український) народ. Тільки менша частина його знаходиться в межах Австрійської монархії, значно більша частина належить до Російської імперії. Однак це один народ із свідомістю і почуттям своєї національно-політичної та культурно-духовної єдності, якої він ніяк не зрікається” [280, 27]. Після такого, можна сказати політико-ідеалістичного вступу Руська Рада за її прихильність до австрійської влади вимагає об’єднання всіх українських земель (Галичини, Північної Буковини і Закарпаття) в один український автономний корінний край.

Це була перша національно-політична ідеологія пробудженого в XIX ст. галичанства. Треба зауважити що це і остання його конкретна програма до 1918р., тобто до розпаду Австро-Угорської монархії після Першої світової війни. Звичайно після 1848 р. галичани ще багато розробляли і розвивали свої програми і тактики, але ще тільки влітку 1918 р. вони у своїй офіційній віденській парламенській репрезентації стоять на засадах 1848 р. Тобто домагаються перебудувати Австро-Угорщину на федерацію національних країн-держав, серед яких західноукраїнські землі утворили б окрему федеративну цілісність.

Характеризуючи національно-політичну ідеологію 1848 р. слід зазначити, що в ній перетнулись як ідеалістичні так і реалістичні напрямки, які не є тотожними ані світоглядним, ані гносеологічним, чи то етичним, чи естетичним розумінням термінів; різниця між ними, які ідеї визнають політичний реалізм та ідеалізм. Політичний реалізм ніколи не нехтував ними, але схильний признавати і керуватися ідеями, що вже втілилися в певний порядок зовнішнього світу, тобто вони на шляху перестали бути ідеями, ставали речами; політичний ідеалізм оперує ідеями, яким належить майбутнє, будучи на сучасному етапі не оформленими, не реалізованими. Ця різниця наглядно прослідковується в українській політиці в Західній Україні по відношенню до Польщі безпосередньо після Першої світової війни. Українці просто не визнавали польської держави, яка мала вже на західноукраїнських землях свій

міжнародно визнаний державний апарат. Це і були ідеалістичні погляди галичан, які пізніше в 30-х рр. змінилися на реалістичні, коли офіційна політика Західної України починає щораз більше рахуватися з фактом утвердження польської державності. Хоча реалізм та ідеалізм протилежні, в 1848 р. вони йшли поруч один з одним. Так в цей період розвинувся цілком окреслений ідеалізм в самостійницькій концепції Василя Подолинського, вираженій в його брошурі “Слово перестороги”. У ній автор критикував беззастережну орієнтацію окремих українських діячів на Австрійську монархію і зв’язки з поляками. Поряд з цим і в 1848 р. і надалі розвивався ідейний реалізм, виражений в готовності служити то польській то російській ідеї. Слід зазначити, що сполучі ідеалізму і реалізму припадає керівна роль в подальшому розвитку політичного життя Західної України.

Ідеологія 1848 р., як вже зазначалося вище, перша після культурно-національного відродження в ХІХ ст. і остання офіційна до 1918 р. була сном-мрією українського політичного ідеалізму, яка була притаманна на всіх етапах українського відродження. Українці ще довго вірили, що висунувши свої національні права, вони заявляють про себе як про окрему націю з якою будуть рахуватися. Тоді в 1848 р. важко було передбачити, скільки потрібно буде ще прикласти зусиль, праці, натхнення, щоб мрії про незалежність і визнання здійснилися.

Саме в цей час було вироблено певну національну символіку. Так, Яків Головацький розповідає, що „7/19 жовтня 1848 р., в четвер, об 11-й годині зійшлися для створення собору члени і многії гості з відзнаками руськонародними до музикальної зали. Красно прибрані стіни поразили сильним впечатлінням очі всіх присутствовавших. Перший раз русичі уздрілися в місці, де їм усе припоминало народність. Під образом державного монарха Фердинанда спочивало дві хоругви синьо-жовті - якби вказовало, що під зашитою цісаря австрійського і царя нашого спокійно... вікна і столи украшені

були народними барвами - при сих послідніх стриміли по парі прапорів тож синьо-жовті фарби... На синіх щитах ізображені були народні герби" [280, 26].

Але “весна народів” не тривала довго. Як несподівано увірвалася вона в життя країн Європи, так і відійшла як той весняний потік, залишивши після себе наступ реакції, який негативно позначився на національному рухові у Галичині. Австрійська влада знайшла спільну мову з польськими магнатами і за їх підтримку віддали полякам Галичину. Це було для галичанства страшним ударом, яке тепер офіційно перейшло під польську владу, причому це було санкціоновано австрійським урядом, в якому українці вбачали свого союзника.

З цього часу починається сильне національне пригноблення українців. Як писав І. Франко, “всі вольності, даровані 1848 року, окрім панщини, швидко потім знов скасовано...” [319, 152]. Це й стало причиною того, що краєм ширився москвофільський рух про що мова йшла вище. Тут слід сказати, що основними причинами цього явища була насамперед зневіра галичан австрійській владі, а також те, що коли українці краю зустрілися з російською армією, яка проходила через територію Галичини на допомогу австрійській владі придушувати повстання в Угорщині, тоді вони побачили яку велику силу має ця армія, як вона легко подолала мадярів і поляків. А також в тій армії галичани побачили багато своїх братів-українців із Східної України, які були їм рідними і близькими. Тому москвофільські ідеї ширилися Галичиною. Особливо вони посилилися в 60-х рр., коли Австро-Угорщина зазнала великих поразок у війні з Прусією, і галичани сподівалися на її загибель і своє входження до складу Росії.

Так, в Галичині з’явилося дві ідеології. Перша народовецька, яка зародилася з віри у свій народ і його майбутнє, закликала до боротьби і жертв задля кращого життя. Інша з’явилася із зневіри, із сумніву щодо своєї спроможності, через це вирішення своїх завдань перекладала на чужу російську силу. Перша поєднувала в собі ідеалістичні мотиви із реалістичним розумінням можливостей. Іншої всі думки зводяться до вже готової реакційної російської

апаратури. Цю москвофільську ідеологію важко навіть назвати українським реалізмом, через те, що вона передбачала поглинання українства Російською державою. На той час це був захист від поляків, в той час як народовецький радикалізм лякав багатьох галичан. Але це було недовго. Коли українство виявилось куди радикальнішим і активнішим оборонцем перед польським засиллям, і коли воно витворило духовно творчу і організаційно сильну провідну верству, тоді москвофільство втратило всі свої ідейні підстави. Воно почало передавати найкращій молоді ідейні, сили українству, а шляхетні старші представники москвофільського табору, так звані старорусини, яким важко було приєднатися до нових життєвих, течій поступово відходили від політичного життя.

Чим більше слабшав москвофільський рух, тим сильнішав народовецький. Розуміння необхідності національної окремішності українськими діячами у Галичині спонукало їх до того, що питання національно-культурної розбудови українства у цьому краї стали для них головним завданням на десятки років, над вирішенням яких працювали національні політичні партії та організації. Національно-культурницька програма була основою у діяльності народовців у 60-х рр. і далі. Цей рух представляли молоді священники, студенти, вчителі, письменники, одним словом молода українська інтелігенція, яка почала тоді народжуватися, виробляти свою самосвідомість і разом з цим бажання зайняти відповідне становище в громаді. Та для тієї нової сили в суспільній ієрархії відповідного місця ще не було. Духовність світської інтелігенції також зараз же попала в конфлікт із традиційними поглядами. Та інтелігенція студіювала не лише у Львівському університеті, але й у Відні, Варшаві, Празі. Деякі з них проривалися і за межі Австро-Угорщини. У науці того часу панівним був філософський позитивізм, основні ідеї якого сформульовані французьким філософом О. Контом (1798-1857). Уся попередня філософія, на його думку, не має підстав претендувати на досконалість, оскільки вона спочатку орієнтувалася на теологічні “абсолюти”, згодом – на “метафізичні” (такі, що не

мають досвідного обґрунтування), але ніколи не була наукою. Вона завжди націлювалася на осягнення “внутрішньої природи речей”, “перших і кінцевих причин” та інших подібних характеристик, які не підлягають безпосередньому спостереженню. Розкриваючи зміст поняття “позитивне”, якому філософська концепція О. Конта завдячує своєю назвою, французький філософ писав: ”Слово “позитивне” означає реальне на протигагу химеричному”. Реальність у позитивістському “баченні” є лише “фактуальність” відчутного існування. Все, що виходить за межі такого існування, оголошується невідповідним ознакам “позитивного”, тобто реального. Воно трактується як химерне, непотрібне, сумнівне, невиразне, негативне, тобто нереальне. Інакше кажучи, позитивне за своїми істотними ознаками виявляється тотожним змісту “відчутно-фактичного” існування [18, 182].

На його думку “кожна із наших головних ідей, кожна із галузей нашого знання проходить послідовно три різних теоретичних стани: стан теологічний (або фіктивний), стан метафізичний (або абстрактний), стан науковий (або позитивний). Іншими словами, людський дух за своєю природою в кожному із своїх досліджень користується послідовно трьома способами мислення, за характером своєму істотно різними і навіть прямо протилежними один одному: спочатку теологічним методом, потім метафізичним і, нарешті, позитивним методом. Звідси і виникають три взаємно виключаючі один одного види філософії, або три загальні системи поглядів на сукупність явищ: перша є необхідною вихідною точкою людського розуму, третя – його визначений і кінцевий стан; друга служить тільки перехідною стадією” [155, 95].

Ідеї О. Конта виявилися співзвучними з ідеями англійських філософів Джона Мілля (1806-1873) і Герберта Спенсера (1820-1903). Погляди останніх (разом з поглядами О. Конта) склали ту початкову форму позитивістської філософії, яка дістала назву “першого позитивізму”. Проголосивши вихідні принципи своєї позиції, “перші позитивісти” одразу ж зіткнулися зі значними труднощами. Неможливість повного усунення “неспостережуваного” призвела

до розвитку найнерациональніших, навіть містичних тенденцій у “першому позитивізмі”. Тут доречно згадати, що саме О. Конт на початку своєї діяльності проголосив “теологічну” стадію знання найпримітивнішою щодо “позитивного” змісту.

Проте такий фінал цілком логічний. Адже установка на реальність як на щось “безпосередньо дане” знімає можливість наукового пояснення питань виникнення та становлення самої дійсності. Тому Дж. Мілль зауважував, що позитивний тип мислення зовсім не заперечує надприродного. Закони природи не можуть пояснити свого власного походження. Що ж до “еволюціоністського” варіанту позитивізму Г. Спенсера, який вважав за можливе охопити все розмаїття реальності єдиною формою механічного перерозподілу частини матерії “з невизначеної незв’язної однорідності у визначену зв’язну різнорідність”, то такий механістичний еволюціонізм не зміг вистояти проти очевидних навіть для масової свідомості фактів діалектичної різноманітності навколишнього світу.

Проте вже в другій половині XIX ст. виникають ситуації нібито сприятливі для відновлення позитивістських настроїв. Розпочинається етап “другого позитивізму” або емпіріокритицизму, творцями якого стали Ернст Мах (1838-1916) і Ріхард Авенаріус (1843-1896). Виникненню емпіріокритицизму сприяла так звана “криза природознавства” (кінець XIX – початок XX ст.). Природодослідники, головним чином фізики, що стояли на позиціях стихійного матеріалізму, виходячи з нових даних про будову атома, намагалися шляхом математичного опису якісно однорідних частинок здобути знання про матерію як про безпосередньо дану “спостережувану” реальність, вивести, так би мовити, “формулу матерії”. Їхні спроби закінчилися крахом через примітивне тлумачення матерії лише як “відчутного” субстрату.

Крах емпіріокритицизму, проте, не поклав край історії позитивізму взагалі. На початок XX ст. виникає й набуває поширення новий варіант позитивістської філософії – “третій позитивізм”, або неопозитивізм. Неопозитивізм

розвинувся в руслі головного ідейно – теоретичного спрямування перших двох етапів позитивізму. Проте, шукаючи інших, більш відповідних для його функцій способів інтерпретації реальності, ніж відчуття та переживання, він звертається до мови. Рішучий крок у цьому напрямі було зроблено австро-англійським філософом Людвигом Вітгенштейном (1889-1951) [18, 183].

Виходячи з принципів настанов позитивізму, Л.Вітгенштейн звертається до ідеї “логічного атомізму”, викладеної в працях відомого англійського філософа і логіка Бертрана Рассела (1872-1970). Світ є сукупністю фактів, а не речей, пише Л. Вітгенштейн, а факти в логічному просторі - суть світу. Елементарні “факти” і є “атомарними” фактами, котрі не залежать один від одного, оскільки з існування або не існування якогось одного атомарного факту не можна робити висновок про існування іншого атомарного факту. Аналогічно уявляє Л. Вітгенштейн і структуру знання, що так само становить сукупність “атомарних” висловлювань. При цьому між сукупністю фактів (світом) і сукупністю висловлювань (знанням) існує строга “взаємно однозначна відповідальність”.

Новий момент, який з’являється у Л. Вітгенштейна і потім набуває специфічного неопозитивістського розвитку на наступних етапах позитивістської філософії, знаходить своє вираження в тлумаченні висловлювань (образу) теж як факту. Таким чином, виникає можливість безпосереднього порівняння предмета та образу, оскільки обидва – рівною мірою “факти”, відношення між якими кваліфікуються як відношення між двома даностями. Відбувається істотна зміна традиційного уявлення про завдання і функції філософії. Якщо і предмет, і образ є фактами, то філософія може лише виявляти характер відношень між ними, і, отже, філософська робота полягає, по суті, в роз’ясненнях, більше того – філософія не теорія, а діяльність.

“Антиметафізична” програма (у позитивістів “метафізикою” називаються твердження про існування за межами “безпосередньо даного”) двох перших історичних форм позитивізму у світлі “логіко – атомістичних” установок

Л.Вітгенштейна набуває нового відтінку. Тепер “метафізичні” твердження, що не мають “фактичного” обґрунтування, не є фіксацією безпосередніх спостережень або переживань, кваліфікуються вже не як помилкові, а як просто “позбавлені смислу”, “безглузді”. Більшість питань і висловлювань філософів випливає з того, зазначає Л. Вітгенштейн, що ми не розуміємо логіки нашої мови. І не дивно, тому що найглибші проблеми насправді не є проблемами. Саме так розуміли своє завдання перші неопозитивістські групи, що виникають у 20-ті рр. ХХ ст. в ряді університетських центрів європейських країн [18, 184].

Усі ці питання не могли пройти поза увагою української інтелігенції. У зв'язку з цим заслуговує на увагу діяльність видатного українського мислителя, історика й етнографа Михайла Драгоманова (1841-1895), який разом із Володимиром Антоновичем, Петром Чубинським, Миколою Лисенком, Михайлом Старицьким брав активну участь у роботі київської “Громади” – організації, яка проводила культурницьку роботу. Після розпуску “Громади”, пов'язано з Емським указом Олександра II, М. Драгоманова було звільнено з роботи в Київському університеті і він змушений був емігрувати за кордон. У Женеві М. Драгоманов видає український громадсько–політичний і науково–літературний збірник “Громада”, а потім однойменний журнал [192, 281]. В усій цій роботі йому активно допомагали С. Подолинський і М. Павлик. Женевський гурток М. Драгоманова був, по суті, першим українським соціалістичним осередком. У Женеві відбувається розрив М. Драгоманова з російським революційним середовищем [137, 138].

Центральною у світоглядній позиції вченого є ідея поступу, спрямованого на здійснення ідеалів лібералізму та соціалізму. “Ми признаємо не тільки право живих груп людей, в тім числі і національних, на автономію, а й безмірні користі, які виносять люди від такої автономії... я всякий раз, - писав М. Драгоманов, - коли була потреба, казав одно: космополітизм в ідеях і цілях, національність у ґрунті і формах культурної праці!” [113, 465-466]. Проте вчений був проти централістського республіканства. Його соціалістичний ідеал

- добровільна організація гармонійно розвинутих особистостей, анархістське суспільство, або, як висловлювався М. Драгоманов, “безначальство”. Шлях до такого ладу - федералізм [111, 297].

Проте ідеал “бездержавності” робить вченого великою мірою байдужим до національно-політичної самостійності України. Він прямо заявляв, що не бачить ґрунту для українського національного сепаратизму. Вважаючи національність лише ”формою”, “контуром”, що має бути заповнений інтернаціональним змістом, М. Драгоманов виступав за зв’язок “української справи з російськими процесами” [111, 302;322;325]. За це М. Драгоманов досить гостро критикував І. Франко, характеризуючи його ідеї як такі, що не мають ”в душі сього національного ідеалу, через це “тонули в общеросійськiм морі...” [318, 283].

За своєю філософською позицією М. Драгоманов - послідовник О. Конта, Г.Спенсера, П. Прудона, тобто мислитель позитивістсько-натуралістичного плану. Зрештою, позитивістська орієнтація була характерною для значної частини як російської, так і української інтелігенції. Зрештою, ці два позитивізми мали і спільне, і відмінне, що було пов’язане з національною ментальністю.

Спільним для них було те, що вони спиралися на природничі закономірності. Цьому сприяло передусім те, що у результаті значних успіхів природничих наук та промислової революції утверджується раціоналістичний світогляд. У соціальній проблематиці це виявляється в домінуванні узагальнених концепцій. Так, соціалістичні ідеї, а також марксизм виділяють узагальнені домінанти, певною мірою ототожнюючи їх з “залізною необхідністю” стихії природних процесів та такою ж нездоланністю закономірностей, що відображають ці процеси в так званих точних науках. “З тією ж упевненістю, з якою ми з певних математичних аксіом можемо вивести нове положення, - писав Ф. Енгельс, - з тією самою упевненістю можемо ми з

існуючих економічних відносин і з принципів політичної економії зробити висновок про прийдешню соціальну революцію” [119, 528].

Такі класичні поняття марксизму, як “класи”, “класова боротьба”, “прогресивність пролетаріату”, “реакційність буржуазії”, атеїзм та інтернаціоналізм як провідні чинники ідейного визволення людства – всі ці “формули”, як це вважав К. Маркс, є загальними для всіх народів та держав. Його ґрунтовний вишкіл в царині гегельянства став підвалиною його системи. А концепція, виведена на проблеми економічні, соціальні, ідеологічні, світоглядні, набувала характеру істинної панацеї від всіх злиднів, які переживає людство, і обґрунтовувала шляхи до “царства свободи” – комунізму.

Зрозуміло, в цій завершеній системі не було місця окремим народам, особливо “неісторичним”. Драгоманівський же соціалізм екзистенційний.

Характерною для вченого є до краю скептична позиція у сфері релігії. І все ж позитивізм і соціалізм М. Драгоманова дещо “пом’якшені” загальним україно-ментальним контекстом його філософування. Соціалізм у нього анархічний, тобто орієнтований на індивідуально-автономні, а не на усереднююче-унітаристські параметри людської особистості російського (“общинного”) соціалізму, що робить останній цілком співмірним з великодержавницьким і навіть тоталітаристським універсалізмом. Все це різко відмежовувало М. Драгоманова від тих позитивістських позицій, які набули значного поширення серед інтелігенції Росії.

Започатковане І. Тургенєвим у 1862 р. у романі “Батьки і діти” слово “нігілізм”, проголошення ним тотального заперечення будь-яких світоглядних цінностей отримало практичну реалізацію в конкретних терористичних діях. Як зазначає австрійський культуролог та політолог В. Краус, “так часто вживаний колись термін “нігілісти” стосувався насамперед російських соціал-революціонерів та анархістів різного ґатунку. Оскільки ж росіяни готували революцію в своїй країні здебільшого з-за кордону, де опинилося багато з них, їхня діяльність справляла чималий вплив і на Захід. До того ж такі

революціонери, як різночинець Олександр Герцен, дворянин Михайло Бакунін, князь Петро Кропоткін та їх прихильники парадоксальники, парадоксальним чином діставали чималі кошти в колах російської аристократії. Центрами нігілізму та анархізму були Женева, Аскона, Берн, Цюрих, Париж, Лондон: життя багатьох тодішніх революціонерів аж ніяк не було затьмарене злиднями” [158, 23].

Тотальність нігілізму була певним чином обґрунтована ідеями російських філософів – Вісаріоном Белінським (1811-1848), Миколою Чернишевським (1828-1889) та лідером російського нігілізму Дмитром Писарєвим (1840-1868). Оголосивши війну всім історичним традиціям, вони проголосили розум мірилом усього. Іншими словами, вони були просвітниками. “Але російське просвітництво, - зауважував М. Бердяєв, - відповідно максималістського характеру російського народу, завжди оберталось нігілізмом. Вольтер і Дідро не були нігілістами. В Росії матеріалізм набув зовсім іншого характеру, ніж на Заході. Матеріалізм перетворився на своєрідну догматику та теологію... Не бути матеріалістом було визнано морально підозрілим. Якщо ви не матеріаліст, то, значить, ви за поневолення людини та народу. Ставлення російських нігілістів до науки було ідолопоклонінням. Наука - під якою розумілися переважно природничі науки, на той час забарвлені в матеріалістичні кольори, стала предметом віри, вона була перетворена на ідола... В нігілізмі у деформованому вигляді відобразилася ще одна риса російського православного релігійного типу – невирішеність на ґрунті православ'я проблеми культури. Аскетичне православ'я сумнівалося у виправданості культури, схильне було вбачати гріховність у культурній творчості... Це проявилось в болісних сумнівах великих російських письменників щодо виправдання їх літературної творчості. У нас постійно сумнівалися у виправданості філософської та художньої творчості. Звідси боротьба проти метафізики та естетики” [10, 38-39].

Заперечення метафізичності і було пов'язано, на нашу думку, з рядом ментальних особливостей російської духовності. Одна з них – вироблена

сторіччями агресивність, яка сприяє легкому перетворенню будь-якої ідеї на певний абсолют. Не останню роль відіграв і той факт, що, як зазначав той же М.Бердяєв, більшість з цих “філософських матеріалістів” були вихідцями з духовенства, навчалися в духовних семінаріях, що, як відомо, сприяло виробленню нездатного до компромісів бачення світу. А метафізика (тобто філософія) – несумісна з монологічністю. Але тільки їй, тобто філософії, і належить розгляд проблем людини. І тому претензії російських вище означених мислителів вирішити цю проблему, знявши філософські аспекти, зводять її до спрощення. Так було зроблено російськими нігілістами, коли нічого іншого, як проголошення тотального заперечення всього, вони запропонувати не змогли. “Белінський переймається, за його власними словами, Маратівською любов’ю до людства...Від співчуття до людей Белінський згоден проповідувати тиранство та жорстокість. Кров необхідна. Для того щоб ошчасливити більшу частину людства, можна знести голови хоч би сотням тисяч. Белінський попередник більшовицької моралі. Він говорить, що люди настільки дурні, що їх необхідно силою вести до щастя, Белінський зізнається, що, будь він царем, він був би тираном в ім’я справедливості. Він схильний до диктатури. Він вірить, що настане час, коли не буде багатих, не буде і бідних” [10, 34-35].

П. Лавров та М. Михайлівський були значно освіченішими, чому сприяло їх ознайомлення з ідеями О. Конта, Дж. Мілля, Г. Спенсера та навіть неокантіанців. Все це віддаляє їх від нігілізму та матеріалізму і робить прихильниками європейського позитивізму. І все ж проблема особистості у них розчинялася в суспільному середовищі, і тому вони залишаються в межах народницького руху.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. у Росії утворилася культурна еліта, яка пройшла через вплив Фрідріха Ніцше (1844-1900), Фрідріха Шеллінга (1775-1854), Франца Баадера (1765-1841), Генріха Ібсена (1828-1906), французьких символістів. Вона виявилася чужою щодо тих радикальних кіл, які прагнули до моментальних революційних змін. Такими виявилися ліберальні

діячі, прихильники Державної думи, партії кадетів, ідей соціального реформізму, правової державності. Все це в Росії виявилось утопічним і далеким від тих народних мас, які сторіччями були привчені до абсолютної покірності і раптом прокинулися. Відповіддю на соціальну потребу кардинальної радикалізації були більшовицькі програми, досить прості, доступні і, головне, близькі народним ментальним орієнтаціям, виробленим віками. Ці програми втілилися в ідеї комунізму: “В комунізм ввійшли знайомі риси: жадоба соціальної справедливості та рівності, визнання класів трудящих вищим людським типом, відраза до капіталізму та буржуазії, прагнення до цілісного світосприймання та цілісного ставлення до життя, сектантська нетерпимість, підозрілість та вороже ставлення до культурної еліти, виключна посеїбчність, заперечення духу та духовних цінностей, надання матеріалізму майже теологічного характеру” [10, 100].

У цьому спрощенні та абсолютизації набув завершеного вигляду той позитивізм, який став, тим самим, суто російським явищем.

Нам здається, що без звертання до цього, хоч і коротко викладеного матеріалу з характеристики соціальної ситуації в Росії, не можна зрозуміти українські проблеми кінця XIX – початку XX ст.

Повертаючись до поглядів М. Драгоманова, слід зауважити, що вищою цінністю він визнає людину, а вищим критерієм, згідно з яким мають поціновуватися міжлюдські та міжнаціональні взаємини, є ідея справедливості, яку може досягти вільна особистість. Шлях до цього – поширення просвіти, зміна інституцій, яка має привести людину до усвідомлення себе вільною і розуміння принципу справедливості, служіння якому є її земним покликанням.

Виразна позитивістська орієнтація зумовлює й відверто негативне його ставлення до релігії. Релігія і наука, віра й знання для нього - непримиренні протилежності ”...або астрономія, або Ісус Навін, або геологія або Моїсей, або фізика, або ходіння по водах, або фізіологія, або воскресіння мертвих, або

порівняльна фізіологія і історія - або визнання відверто будь-якої... релігійної системи..." [115, 418].

Не могли М. Драгоманова не цікавити питання пов'язані з нацією, національністю та націоналізмом. "Націоналізм, - пише вчений, - то вічна форма, в котрій буде з'являтися і рости людське життя на землі, це грядка, де сходять і ростуть самі високі космополітичні ідеї... національність...не є щонебудь стале, а сама росте й переминається, як усе на світі, не може бути примусова, обов'язкова для індивідууму, а підлежить його вибору в цілому, його критиці в подробицях" [110, 309]. З національністю людина народжується і живе, підкреслював М. Драгоманов. Через це не можна ігнорувати національністю "...національності як очевидний факт, як результат певних природних і історичних обставин життя народного...ми не признаємо примусових думок і почуть, котрі видаються за національні, ніяких обов'язкових історично-національних святощів, а надто ненавистів до других національностей" [113, 465-466].

Громадівський соціалізм, якого дотримувався вчений, зумовлює принципову неприйнятність для нього державницької ідеї. Він не приймав її не лише тому, що був реалістично мислячою людиною й не бачив сил, здатних реалізувати цю ідею серед тогочасної української спільноти. Не заперечуючи прав українського народу на політичну автономію, М. Драгоманов був у той же час противником сепаратизму України від Росії. Вчений із сумом констатує: "...українців котрих хіба всесвітній катаклізм може політично одірвати од великорусів..."[114, 302]. Ідея держави взагалі чужа М. Драгоманову з огляду на розуміння ним спрямування й мети історичного поступу. Будь-яка держава є щось зовнішнє, накинута згори і тому не притаманне для людини. Людство має повстати як спільнота спільнот, що утворюється знизу, з ініціативи вільних індивідуальних особистостей. Тому державній ідеї в концепції М. Драгоманова протистоїть ідея федералізму, що ґрунтується на анархістській доктрині, яка протиставляла федеративну спілку вільних самоврядуючих громад унітарній

державній побудові. Практичним наближенням до такого ідеального ладу М. Драгоманов вважав устрій Швейцарії, де він провів багато років свого еміграційного життя.

Яким же має бути шлях до досягнення жаданої мети? В принципі таких шляхів може бути два - шлях революції або еволюційний шлях просвіти. Спостерігаючи за ситуацією, що склалася в Російській імперії, М. Драгоманов, звичайно, зважав на суворість можливої революції до підготовки якої спрямовували свої зусилля російські радикали. Але цей шлях, з погляду М. Драгоманова, не можна вважати доцільним.

По-перше, досвід історії переконує, як зазначав він у статті “Шевченко, українофіли й соціалізм”, що досі “...революції поставили більше од почувань, ніж од думки... більше були консервативні, класові, ніж прогресивні...більше піднімались проти найгостріших фактів, ніж проти системи... і через те все були більше бунтами, ніж революціями, і дуже рідко добивались того, чого їм було треба” [116, 73-74].

Але неприйнятним для М. Драгоманова є не тільки “бунт”, а й політична революція. Адже всяка революція в кращому разі здатна лише змінити політичні форми панування, але не має сили витворити новий лад суспільного життя.

Зрештою, неприйняття революції зумовлене для М. Драгоманова філософською позицією щодо співвідношення мети й засобів. Засоби не повинні поціновуватись через мету, адже вони істотно визначають й реальний характер мети. Не можна негідними засобами досягти благородної мети. Такі засоби неминуче трансформують і мету, спотворюючи її всупереч тим ідеальним намірам, в ім'я яких вона проголошувалася. Тому здійснення соціального ідеалу, зазначав М. Драгоманов у своїй “Автобіографічній замітці”, “...можливе тільки у певній поступовості та при високому розвитку мас, а тому й досягне більш за допомогою розумової пропаганди, чим кривавих повстань [112, 65].

Кожна людина, кожна нація повинна прагнути до пізнання себе як елемента в системі людських, міжнаціональних зв'язків. Тим самим як окрема людина, так і нація реалізують завдання йти до цивілізації і разом з цивілізацією. Самопізнання вимагає передусім високого рівня розвитку національної самосвідомості й уміння утвердити своє право на існування серед інших народів.

Саме тому завданням свідомої української інтелігенції, вважав він, є довести шляхом культурницької діяльності й освіти до свідомості народу, хто ми є, чого прагнемо. Статті М. Драгоманова вчинили переворот у свідомості молодого покоління галицьких українців. "Гаряча проповідь Драгоманова, - писав Франко, - ... головним своїм змістом мала те, щоб привчити галичан читати, студіювати, відучити їх від пустої фразеології і трати часу, а засадити за реальну працю. Він звертав увагу на насущні потреби народу, на застій у політичній житті, на неучтвю й поверховість світочів і проводирів Галицької Русі: як із найтяжчим ворогом, воював із привичним у нас крутіством, породженим бюрократичною школою, і не переставав допікати людям доти, доки не доконався в їх душі до живого й болючого. Його статті й листи – то були для значного числа галичан мов удари батога; вони пекли й боліли..." [314, 485].

Діяльність М. Драгоманова припадає на культурно-просвітницький етап розробки філософії української ідеї.

У рамках натуралістично-позитивістських і соціалістичних ідей формулює свою філософську позицію й видатний український мислитель, поет, драматург, вчений і політичний діяч Іван Франко (1856-1916), який за спостереженням М. Грушевського був "вихованець західноєвропейської, передусім німецької культури" [85, 17], був інтегрований у загально-австрійські культурні процеси настільки щільно й органічно (самих лише німецькомовних часописів, у яких він співробітничав, Б. Бендзар налічує 19 [9, 66-73], серед них таке авторитетне віденське видання, як "Die Zeit", чийм кореспондентом

І.Франко був з 1895 по 1905 р.), що деякі сучасні франкознавці на Заході стверджують навіть, боцімто він не завжди виступав ”виключно в рамках української національної ідентичності” [203, 82], усвідомлюючи себе також і “остеррайхером”, австріяком [410, 253]. Переважна більшість Франкових розвідок, статей та інших нехудожніх творів містить багатий матеріал для історика філософії, який дає змогу збагнути масштаби філософської ерудиції мислителя, головну спрямованість його філософського пошуку. Але, попри це, І. Франко як філософ найбільш оригінальний і самобутній у своїх художніх творах, передусім в поемах, як жанрі чи не найсприятливішому для виразу філософських ідей засобами мистецтва. Саме в епічній поезії І. Франка чи не найвиразніше вимальовується стрижньова ідея, що складала глибинний концепт його філософського пошуку впродовж всього життя, - це ідея героя, особистості, індивідуальності, вільної в громаді, але не вільної від громади. Така спрямованість життєво-філософського пошуку, з одного боку, демонструє спадковий, - можливо, до кінця й не усвідомлений суб’єктивно, - зв’язок його з романтичною філософією історії з властивою їй вірою в креативне призначення духу, що є підставою зрощеною романтичною традицією національного месіанізму. З іншого боку, вона зумовлювалась усвідомлено позитивістською спрямованістю світогляду його покоління з властивою йому потугою до творення за умов бездержавного існування української політичної нації, України як самостійного суб’єкта історії народів. Цілком у згоді з такою спрямованістю І. Франко у сформульованій ним 1896 р. у статті “Наше теперішнє положення” - програмі цілеспрямованого національного будівництва підкреслював: “Здобуваймо науку, щоби подавати її невченим братам – не каламутну, фальшовану, але здорову і чисту. Закладаймо читальні, організуймо політичні товариства для забави, для співу, для театральних аматорських представлень, робімо все, що може зближати людей до людей, будити між ними почуття спільності і почуття сили, лежачої в тій спільності. А особливо стараймося нав’язати між тими частковими, місцевими організаціями

порозуміння, етичність, щоб вони знали і себе взаємно, знали о всім що робиться... і тим заохочувалися і у себе до дальшої, успішної роботи, мали те, що називається *Fuhlung* (зв'язок) між собою. Довершення такої всекрайової організації буде, безперечно, більшим тріумфом нашого народного діла,... бо се буде насінням на будучність. От де поле, на котрім нам треба розвинути найбільшу і неутомиму діяльність, а будьмо певні, що тільки *in hoc signo vincemus!* (Під знаком цього переможемо)” [316, 322]. З огляду на таку програму І. Франко критикує українських “культурників” за їхнє замилювання теоретичними абстрактними побудовами, закликаючи здолати властиву інтелігенції відчуженість від соціальної практики народу.

Така настанова не стимулювала до зосередження та теоретичних, абстрактних міркувань. Але, попри проголошувану з позитивістським пафосом “нефілософічність” І. Франко не міг бути “антифілософом”. Не міг, бо, заперечуючи обмеження діяльності лише абстрактним теоретизуванням, І.Франко аж ніяк не применшував значення його самого по собі, закликаючи інтелігенцію дбати про широку національну освіту, оскільки “без власних шкіл і без виробленої освітньої традиції,... без популярного і вищого письменства, яке могло бути бодай на першій гарячій порі заспокоювати всі духовні потреби величезної маси,... наша Україна готова знову опинитися в ролі ковадла, на якому різні чужі молоти вбиватимуть свої мелодії, або в ролі кролика, на якому різні прихильники вівісекції будуть доконувати своїх експериментів” [317, 404]. Тому-то і сталося, що в творчому здобуткові І. Франка безумовно наявною є глибока філософська позиція, але здебільшого вона втілюється не так у теоретичній формі філософського трактату, як у сфері відмінній, але дотичній до філософії - сфері мистецтва.

Тут варто зауважити, що існують відмінності у поглядах російської та української інтелігенції цього періоду. Як І. Франко, М. Драгоманов, так і більшість тогочасних дослідників українського життя (В. Антонович, М.Грушевський, філософи – професор Київського університету О. Козлов, його

колега – професор М. Грот, соціаліст народницького типу, який зазнав репресій за організацію на Полтавщині школи з українською мовою викладання, В.Лесевич), були орієнтовані не на класові, а на загальнолюдські цінності. Так, майбутній соціалістичний лад уявлявся їм як вільна федерація громад, у якій реалізується принцип найширшого самоврядування. Шляхом до соціалізму є “народне відродження”, засобом якого має бути культурницька робота, спрямована на підвищення самосвідомості, насамперед національної, мас, та широка освітницька робота, яка передбачає “плекання мови, письменництва, народної освіти”.

Таким чином, соціалістичний український варіант ґрунтувався на етичному, а не політичному підґрунті. Це, з одного боку, відбивало специфічні риси українського світоглядного менталітету і водночас близькість до європейського типу соціалістичної думки (для порівняння згадаймо берштейніанство, Франкфуртську школу, “філософію надії” Е. Блоха тощо).

Водночас слід зазначити, що філософська позиція І. Франка, так само як і М. Драгоманова, помітно відхиляється від екзистенціального спрямування української світоглядної ментальності. Це виявляється в тому, що основою розвитку людського суспільства є “загальні закони еволюції в органічній природі”. Так, І. Франко скептично ставиться до мислителів ірраціоналістичного спрямування (А. Шопенгауера, Ф. Ніцше та ін.). Він віддає перевагу таким мислителям, як О. Конт, Г. Спенсер, Ч. Дарвін. Все це вносить в його світоглядні уподобання не тільки позитивістські, а й натуралістичні мотиви. У цьому, можливо, відбилася загальна позитивістська тенденція Віденської та Львівсько-Варшавської шкіл, філософські праці діячів яких були досить поширені серед інтелігенції Західної України.

Повернемося тепер до поглядів І. Франка. До розв’язання філософських проблем він підходить через погляд на історію як на процес поступу, що спирається на “загальні закони еволюції в органічній природі”. Концепція

історичного поступу історіософії вченого свідомо ґрунтується на філософських засадах позитивізму та ідеалах соціалізму.

Характеризуючи поступ людської історії, І. Франко передусім не схильний розглядати його як однолінійно спрямований, що здійснюється по висхідній. По-перше, поступ не охоплює на кожному етапі все людство - “велика його частина, - пояснює він, - живе й досі в стані коли не повної дикості, то в стані, не дуже далекім від неї” [320, 309]. По-друге, поступ здійснюється хвилеподібно, де на зміну хвилі високого підйому приходять хвилі упадку, знесилля і зневіри. По-третє, ”поступ не держиться одного місця, а йде, мов буря з одного краю до другого, лишаючи по часах оживленого руху пустоту та занепад” [320, 309]. Це все переконливо засвідчує, що поступ не досяг вселюдського масштабу й сам по собі має неоднозначні, суперечливі наслідки для конкретної людської індивідуальності. Адже навіть там, де здійснювався поступальний розвиток, він не лише привів до зростання багатства, прогресу науки, мистецтва. Поділ праці, який є головною рушійною силою поступу, вкупі з властивою людям неоднаковістю сил, вдачі й здібностей породжує й загострює нерівність між людьми, поділяючи людство на протилежні один одному табори невеликої жменьки багатіїв та мільйонів експлуатованих бідняків. Тим-то критерієм дійсного поступу має бути не зростання багатства, прогрес науки, мистецтва самих по собі, а “емансипація людської одиниці”.

З цього погляду І. Франко обстоює розуміння історії як процесу зростання людської вільної діяльності, спрямованої на розширення меж можливого з огляду реалізації індивідом власного погляду на щастя. “Ціла історія нашої цивілізації, матеріальної і духовної, - підкреслює він, - се не що інше, як поступенне, систематичне і ненастанне відсування, віддалювання границь неможливого”. Але шлях до повного щастя, “емансипацію людської одиниці” неможливо здійснити наодинці. “Наскільки чоловік може бути щасливим у

житті, він може се тільки у співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації” [320, 345].

Істотно, що, визначаючи спільності, через які людина здатна реалізувати своє прагнення до щастя, І. Франко, завершуючи їх перелік (родина, громада), акцентує увагу на нації. Саме нація, на думку І. Франка, становить невід’ємну “органічну”, “натуральну” складову частину історичного процесу.

Вільний розвиток індивіду без цієї складової частини неможливий. “Все, що йде поза рами нації, - підкреслює І. Франко, - се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування однієї нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими ”вселюдськими” фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації” [318, 284].

Отже, з одного боку, проблема ”індивід і народ” вирішується І. Франком через усвідомлення нації як органічного фактору історичного поступу, залучення до якої є обов’язковою передумовою самостановлення і саморозвитку людської індивідуальності.

Історія, на погляд І. Франка, “не історія героїв, а історія масових рухів і перемін...” [317, 401]. Франкова ненастанна екзистенційна самота була не чим іншим, як тугою за отією ”квінтесенцією нації” – пасіопарними індивідами, як необхідним ферментом справді масового націотворчого руху. М. Зеров мав рацію, підмітивши у І. Франка показну, підкреслену негероїчність [133, 472]. М.Зеров виявив справдешню філософську проникливість, написавши про І.Франка: “Він не герой, він не хоче бути героєм...та й не на часі тепер вони” [133, 472].

В інтелектуальному нутрі перехідної епохи, де відгомін романтичної традиції накладається на впливи позитивістської соціології і з їхньої химерної сполуки починають виокремлюватись порізненні атоми екзистенційних проблем, завдання історіософськи усправедливити національного героя, довести не марність його пасіопафної життєпосвяти справді виявляється тим

основним питанням філософії Франкового життя, котре єдине здатне відіграти системотворчу роль, лягти нарізним каменем в основу стрункої ідейної побудови. Бачимо це на прикладі твору, найбільш репрезентативного для філософії української ідеї у І. Франка, твору, загальноновизнаного за всеосяжний, художньо цілісний синтез його смисложиттєвих пошукань – поеми “Мойсей” [128, 77].

Феномен ”Мойсея”, до якого Франко простував упродовж всієї творчої біографії, в тому, що твір писався в умовах екстремальних, власне в ситуації справдешнього ”позазнаходження” авторової душі – в передчутті невідворотно-близького психічного зламу, отже духовної смерті.

Ця обставина дозволяє нам розглядати поему як абсолютно достовірне джерело для вивчення Франкового світогляду, як “пряму мову” його духу, абстрагуючись від доконечних моментів “очуднення” авторського “я” та різної міри його оприсутнення в тканині художнього твору [128, 78].

Повертаючись до філософських поглядів І. Франка на історичний прогрес, він акцентує увагу на ролі суб’єктивного чинника в історії. Етнос перетворюється на націю, якщо індивідів, що складають її, об’єднують “ідеал повного, нічим не в’язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою нації” [318, 284]. До того ж цей ідеал – “...се синтез бажань, потреб і змагань” [318, 284], який має бути не лише усвідомлений, а й перетворитися на символ віри. “Ми мусимо, - підсумовує І. Франко у статті “Поза межами можливого”, - серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уяснювати собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не створить його там, а розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина” [318, 285]. Досягнення цього ідеалу вчений покладає на покоління свідомих свого призначення українських інтелігентів, які в 60-х рр. як вже було сказано почали тільки зароджуватися і яким надалі доводилось діяти за надзвичайно складних і несприятливих для

цього умов бездержавного існування українського народу. Чого варті переслідування і заборони української мови та літератури, в цілому культури, яка щойно починала підійматися.

Цілком закономірним став тяжкий удар, якого зазнав геніальний Тарас Шевченко (1814-1861). Адже його поетична діяльність була послідовним і реальним запереченням самого принципу російської винятковості та вищості. Хоча Т. Шевченко й проти власної волі опинився у центрі цієї проблеми, він усією своєю творчістю заперечував горезвісну теорію про українську мову як діалект російської [378] і, що не менш важливо, в напружений період обстоювання кріпацтва імперськими силами проголошував рівне право на людську гідність безправних і принижених.

І хоч тиск на українськість посилювався до такої міри, що, як зазначав Сергій Єфремов: “З нього (Шевченка – Т.Г.) бере початок те напівпоблажливе, закрите почасти загальними фразами, почасти незнанням нехтування української справи, яке й до цього часу не перевелось серед російського громадянства. Винятків було не багато: Герцен, Бакунін, Чернишевський, Добролюбов, Щапов, особливо Пипін та ще одно-два наймення – оце й усі, хто недвозначно виявив свою приязнь до українського письменства. Більшість загадково мовчала, тримаючись нейтралітету й тоді, коли на українське письменство рясно посипались такі репресії, що навіть при звичаєного до всього російського літератора мусіли б приглушити, як останній градус знуцання з елементарної пристойності” [124, 382].

Проведено ряд акцій – заборонено фактично всю українську літературу, кращі сили вирвано з сфери діяльності, інші замовкли. Почався антракт, який тривав упродовж 50-х рр. І все ж потихеньку продовжує працювати й Т.Шевченко на засланні, й П. Куліш готує етнографічні та літературні праці, й М. Костомаров роздумує над історією українського народу. Поразка в Кримській війні показала кризові системи й змусила послабити тягар репресивності. 60-ті рр. приносять нове піднесення національного руху на

землях українських: в 1861 – 1862 рр. виходять кілька номерів журналу “Основа”, в результаті чого відбулося розмежування двох літератур і відповідно двох національних спільнот – російської та української. І хоч журнал був швидко закритий і репресії знову посилювалися, справа все ж була зроблена. І найголовніше – все це підготувало злет національної свідомості в 70-х рр.

Значно розширюється коло українознавчої проблематики. Це передусім історіософські дослідження В. Антоновича (1834-1908) та його школи в Харківському університеті. Навколо Південно–західного відділу Петербурзького географічного товариства згуртовується значна кількість непересічних вчених – спеціалістів з різних проблем українського духовного життя – Б. Кістяківський, В. Антонович, М. Драгоманов, П. Житецький, О.Русов, представники так званої Київської школи проводять етнографічні, фольклористичні, історичні дослідження; завершується процес входження в літературу та нормування народної мови в творчості П. Мирного, І. Нечуя – Левицького; з’являються перші театральні трупи, організовані та очолювані М.Старицьким, М. Кропивницьким, І. Тобілевичем; створює класичну музичну українську школу М. Лисенко.

На Західній Україні українська інтелігенція виявила себе також більше на літературному полі. Народовці видавали журнали “Мета”, “Нива”, “Вечорниці”, “Русалка”, організовували громади серед молоді на зразок Наддніпрянських, друкували твори письменників з російської України - Тараса Шевченка, Марка Вовчка, Григорія Квітки-Основ’яненка та інших.

Велике значення мала організація народовцями національно-культурних товариств. У 1861 р. вони заснували товариство “Руська Бесіда”, а згодом при ньому і перший постійний театр; у 1868 р.- “Просвіту”, у 1873 р. - Товариство імені Шевченка.

Нам здається, що без цього звертання до аналізу літературної творчості, неможна зрозуміти розвитку української філософії, яку в 1850 р. було заборонено, через це вона розвивалася вже в складі літератури.

У громадсько-політичному житті Галичини народовці в 60-70-х рр. існували як суспільна течія, що не мала чіткої організаційної структури, а тому не переросла у політичну партію. Виникнувши на противагу москвофільському напрямку, який заперечував усе українське, а його лідери розглядали русинів Галичини як частину або відгалуження великого російського народу, народовці, працювали головним чином у сфері національно-культурній, в них не було чіткої програми українського національно-державного будівництва у Галичині. Проте діяльність народовців сприяла посиленню зв'язків галицьких діячів з культурно-мистецьким світом та політиками українського напрямку Наддніпрянщини, підготувала ґрунт, і це найголовніше, для утворення політичних партій у Східній Галичині.

Загалом усіх їх, як на Сході так і на Заході України, об'єднувало усвідомлене прагнення створити, виділивши основні, як би ми тепер сказали, “ментальні”, засади українського буття шляхом порівняння з буттям інших народів. Після появи та ствердження самої ідеї України відбувається перехід до порівняльної характеристики на рівні “Ми” та “Вони”. У першу чергу відбувається пошук того духовного стрижня, який підтримував протягом сторіч саме існування народу. Такий стрижень вбачається, і з цим не можна погодитися, в селянському середовищі – головному і єдиному хранителіві етнонаціональних особливостей народу, його, так би мовити, душі. Тому провідником ідеї таких будівельників національної самосвідомості стає народництво.

Це один бік ідейного спрямування. Іншим, не менш важливим, було те, що так чи інакше вся ця інтелігенція схилилася до політичної ідеї федералізму. На те були свої причини. Основна з них полягала в тому, що сама національна ідея в українській інтелігенції формувалася під впливом європейських процесів соціального життя. Адже, як відомо, провідними стають ідеї соціалізму в найрізноманітніших вираженнях. З-поміж них вирішальною є проблема звільнення людської особистості від різних форм поневолення – починаючи з

кріпацтва і закінчуючи релігійним тиском. Звичайно, певною мірою це стосувалося і національного питання. Р. Шпорлюк у своїй монографії “Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста”, детально розглядаючи питання про співвідношення двох провідних ідей XIX ст. – марксизму та націоналізму, підкреслює: “Маркс вважав, що промислова революція та викликане нею зростання впливу і влади буржуазії ведуть до уніфікації світу і зникання національних особливостей (Комунізм, на його думку, мав скасувати нації взагалі). Ліст доводив, що саме промислова революція підсилює національні відмінності і загострює конфлікти між націями” [370, 27]. Історичний процес підтвердив правильність положення авторитетного не тільки в європейських країнах (Німеччині, Франції, Англії), а й в Америці, зовсім невідомого в межах Російської імперії (та й не могло бути інакше, адже єдиною істиною був марксизм) Фрідріха Ліста (1789-1846). “Вже в дев’ятнадцятому столітті націоналізм Ліста поширювався не тільки в Європі, але і в Китаї, Японії, Кореї та інших країнах ” [370, 374].

Головна думка Ф. Ліста на відміну від К. Маркса (1818-1883), який закликав до об’єднання робітників різних націй на боротьбу з єдиним ворогом – буржуазією, полягала в тому, що він стверджував необхідність поєднання всіх складників, які формують націю, для відстоювання її інтересів перед іншими націями та державами. Всупереч класовому Маркса, який був орієнтований на принцип узагальнення, Ф. Ліст значно ближче підходить до гуманізму, коли в центрі його уваги опиняються різноманітні не лише соціально-класові, а й психологічні, етнічні, морально–естетичні особливості національної спільноти.

Тим паче, що не утопію “загального щастя” – комунізму, як у К. Маркса, пропонував Ф. Ліст. Він розробляв проблеми гуманізації суспільних стосунків шляхом цілком конкретного удосконалення – фрітредераства (вільної торгівлі), а пізніше – протекціонізму.

Вся ця широка панорама ідей так чи інакше стосувалася прямо чи опосередковано інтелігенції України та пошуків нею власного шляху. Не дивно,

що їй імпонували ідеї федералізму більше, ніж автономії. Адже перші виходили з загальноприйнятого положення про так звані державні, або ж “історичні”, нації. Це було те, що не тільки об’єднувало К. Маркса та Ф. Ліста, а й, більш того, не підлягало ані найменшому сумніву в інтелектуальних колах Європи. Положення, як відомо, були прямим запозиченням з Гегелевої філософії історії, в котрій останній розглядав специфіку “духу народів” – поняття досить широке, центром якого все ж є реалізація принципу свободи – цього найдосконалішого втілення національного духу. З цього погляду варто зазначити, що Г. В. Гегель, був першим, хто досить повно сформулював зверхність та вищу досконалість саме “германського духу”: “Германський дух – є дух нового світу, мета якого полягає в здійсненні абсолютної істини як нескінченного самовизначення свободи, тієї свободи, змістом якої є сама її абсолютна форма. Призначення германських народів полягає в тому, щоб бути носіями християнського принципу. Принцип духовної свободи, принцип примирення був закладений у простодушних, ще не просвічених душах германських народів, і на них було покладено завдання не тільки приймати поняття істинної свободи за релігійну субстанцію при служінні світовому духові, а й вільно творити в світі, виходячи з суб’єктивної самосвідомості” [67, 323].

Всі народи, які перебували на стадії “доісторичній” (досить складне поняття, яке спирається насамперед на положення про те, що народ, мовляв, не мав своєї самосвідомості і, що головне, - усвідомлення своєї самоцінності, тому до “доісторичних” народів потрапляють і Китай, і Індія, і ряд інших, при цьому про слов’янські народи він навіть не згадує), звичайно ніякою мірою не можуть, за Г. В. Гегелем, претендувати на самовизначення, їм залишається бути певним додатком до “історичних”. Цієї позиції фактично дотримувалися не тільки К.Маркс та Ф. Енгельс, а й Ф. Ліст. Відмінність була лише в тому, що “історичність” у творців марксизму спиралася на економічно-матеріальні чинники суспільного життя, а в Ф. Ліста – на національні особливості цих народів [21, 14].

Це було підґрунтям принципу федералізму. А обґрунтуванням була багатотисячова залежність від тиску тих держав, до складу яких входили українці. Як писав Іван Лисяк–Рудницький, “Від Росії променював велетенський престиж великодержави та блискучої імперської цивілізації. Багато українців, осліплених цим сяйвом, бажали й собі причаститися до нього. Яким скромним і мізерним здавалося те, що українські патріоти осмілювалися протиставлятися цій розкішній всерозтращуючій колісниці! Яка сміховинна диспропорція сил між величезною, деспотичною державою та жменькою мрійників, що їх єдиною зброєю була віра! Годі дивуватися, що речники українського руху інстинктивно одягалися в захисні кольори та намагалися подавати найбільш нешкідливий вигляд. Вони часто представляли свою справу, як аполітичне, культурне обласництво, подібне до провансальського “фелібріжу”. Формулюючи політичну програму, вони не виходили поза вимоги федералістичної реорганізації Російської імперії, що, через кінець-кінцем, могло бути прийнятне й для деяких росіян. Але царистська адміністрація бачила ситуацію в іншому світлі: переконана в тому, що відродження України являло собою смертельну загрозу для майбутньої Росії, як європейської великої потуги, вона провадила війну на знищення всіх, навіть найбільш невинних, виявів української національної самосвідомості, рівночасно пропонуючи “вірним малоросам” нагоди для кар’єри, визнання та матеріальних користей. Чар Росії діяв навіть на тих українців, що жили поза кордонами імперії” [194, 159-160]. Про це вже йшла мова, коли говорилося про москвофілів і їх вплив в Галичині.

Перелічені обставини породжують зрештою у свідомості української інтелігенції “комплекс меншовартості”. З болем констатує Трохим Зінківський: “українська інтелігенція – се її історичний неспокутуємий гріх і злочинство – завжді була дбателька задля “отечества чужого”, завжді зрікалась своєї батьківщини, завжді паскудила славу свого народу”, “...потоки інтелігенції течуть в ріжні моря, доповняють здебільшого чужі води, лишаючи Україну без усякого духовного напою”, “звідси усе, що виринає поверх народу, або хоч

бажає тільки виринути, що хоче відрізнитись, відокромитись від нього – все те прибірає колірі московські, мову, звичаї, думки, і тепер...більшість українського культурного шару дає нам тих “низкихъ Малороссіянь”...що, видершись з дьохтярів та з шмаровозів, гордо додає до свого прізвища на о ще – вь etc” [134, 78;83;92-93].

Якщо до цього додати й те, що зросійщення та втрата своєї “самості” проникла вглиб, то стає зрозумілим відчайдушне становище в Україні щодо проблем національної ідентичності “Вся країна розбилась на два виразні табори – панів та мужиків, інтелігенцію та народ. Першими іменами звать сі табори мужики, а другими – пани...пан забув, або не хоче пам’ятати, що він – українець. Він одкидає від себе все українське, часом силкується навіть виявляти себе більшим москалем, ніж самі москалі, а мову свою зневажає як жаргон...Мужик, заклопотаний щоденною борнею за шматок хліба, не думає про національні питання. Історії своєї він не знає та й не може знати: наші патріоти її досі не спромоглись написати... Він тільки знає, що він не москаль, не турок, не німець, але хто саме він – Бог його знає. Ми мужики, ми хахли! – каже так, мовби існувала така нація з мужиків, з хахлів. Правда – ні, не нація! Мужик навіть не знає, що є нації, що можуть існувати нації. Все, до чого він дорозумувався, се віра... Жидівська віра, турецька віра – се трохи підходить під назвища жидівський народ, турецький народ. Але ж не зовсім і підходить, бо часом можна почути від нашого мужика і такі речі: “та вони ж французи – німецька віра”. Так ось, мужик думає так, що в нашому краї живуть мужики та пани... Мужик пана не любить, глузує з нього, але й заздрить йому...Що ж робить інтелігенція в цей час? Три речі: або нічого не робить, а тільки “заживає життя”, або змосковлює народ, або, в ліпшому випадкові, згорне руки й каже, зітхаючи: нічого не вдієм – так уже нам судилося : москалями статися" [81, 37-38].

Жорстока централізаторська політика Росії на Україні в другій половині XVIII – початку XIX ст. сприяє втраті останньою своєї першості. Як пишуть

автори підручника "Історія філософії" А. К. Бичко, І. В. Бичко та В.Г.Табачковський, своєрідним символом цієї трагедії стала ліквідація 1817 р. Києво-Могилянської академії [18, 347]. Після її ліквідації розвиток філософської думки ніби призупинився на певний час. Але цей спокій на щастя був не довгим. І вже відкриття на Україні перших університетів, спочатку в Харкові, а пізніше в Києві сприяло новому сплеску розвитку філософії.

Це пояснюється тим, що функціонування філософського знання в європейській системі освіти пов'язане, насамперед, з університетами, їхньою історією і традиціями. Її зміст охоплюється терміном "університетська філософія". Не стало це винятком і для України.

Правда, якщо в західноєвропейській традиції академічна філософія проявила себе, як університетська, то в Україні вона не може бути обмежена лише університетами, через те, що тут функцію вищої богословської освіти виконували духовні академії. У них філософські курси посідали надзвичайно важливе місце. Навпаки кафедри духовної академії не тільки відіграли визначну роль у становленні професійного філософування, а через вилучення філософії з університетської освіти, саме вони залишилися єдиними осередками професійного філософування.

З вищесказаного випливає, що академічна філософія на Україні повинна розглядатися як філософія університетська і духовно-академічна.

Через ряд факторів академічна філософія на Україні пройшла шлях доволі складний і суперечливий. Основними причинами цього були: розшматованість українських земель; кривава диктатура чужих культур; знищення українського слова; повільний розвиток освіти; відсутність умов для вільного розвитку філософської думки.

Тут варто зауважити, що академічна філософія не може виникнути "з нічого", на порожньому місці. Її поява в межах будь-якої культури потребує існування у цій культурі певної традиції філософування. У цьому сенсі не можна не погодитися з думкою Г. Федотова: "творчість передує просвіті й

академія - школі" [304, 49]. Це означає, що становлення академічної філософії в межах певної культури обумовлюється логікою філософського розвитку в його історичному бутті в цій культурі.

Ми повністю погоджуємося з М. Л. Ткачук, яка вбачає основу народження вітчизняного академічного філософування, в опосередкованому прилученні до фундаментальної філософської традиції, закладеної в античній культурі [292, 24]. Опосередкований характер, взагалі складає характерну ознаку взаємодії української культури з культурами Сходу і Заходу. Якщо йдеться про культуру Європейського Сходу, що ґрунтувалася на традиції, яка бере початок у Візантії, то сприйняття візантійської спадщини здебільшого відбувається через Болгарію, а в пізніший час – Росію. Що ж до Заходу Європи, то тут значною мірою опосередковуючою ланкою виступала Польща.

Таким чином, синтезувавши всі попередні надбання академічна філософія розвивається в XIX - початку XX ст. Цей її розвиток особливо вражає з огляду на ті умови, які склалися на теренах Російської імперії, яка ніколи не сприяла ані філософській просвіті, ані філософській творчості. Більш того, видається, що саме академічна філософія значною мірою сприяла філософському пробудженню в Росії, яке на зламі століть призвело до появи низки оригінальних філософських вчень, що посіли гідне місце у філософії XX ст.

Тут варто особливо наголосити на бодай парадоксальному, але факті, що ствердженню академічної філософії значною мірою сприяли ті самі особи, які одночасно виступали її гонителями. Це пояснюється тим, що чим сильніша заборона, тим дужчий потяг до забороненого. У цьому сенсі не можна не визнати правдивості вислову О. Введенського: філософія в Росії існує "внаслідок глибокої потреби, що задовольняється всупереч різноманітним перешкодам" [42, 27].

З іншого боку, неспроможність держави проконтролювати академічну науку відчували самі професори духовних академій та університетів. Зокрема, влада "пробувала вимагати від професорів програми їхнього викладання.

Програми подавались; але хто міг відчувати себе достатньою мірою компетентним, аби піддати ці програми критичній оцінці з цензурної точки зору й вимагати змін, що потім би не зробились посміховиськом для студентів і професорів? 1896 року вигадали досить хитромудрий засіб: програми однакових предметів у різних академіях надрукували чотирма паралельними стовпцями й розіслали по академіях з вимогою, аби кожен професор написав критичні зауваження щодо програми з його предмету, поданої професорами інших академій. Сподівались з цього взаємного винищення дещо скористатись й, наскільки відомо, мали гадку навіть про вироблення таким чином обов'язкової програми. Але професори на цей гачок не пішли: критичних зауважень з усіх чотирьох академій не подали, здається ніхто" [290, 342].

Варто також підкреслити, що якими б суворими не були заборони в системі російської освіти, після них завжди приходила "відлига". Вона приносила послаблення цензурного гніту, відрядження до європейських університетів і бібліотек, де можна було дихнути повітрям свободи.

Значення академічної філософії в розвитку української культури полягало у тому, що введення філософських курсів до системи духовної й світської освіти сприяло розвитку фахової філософії в Росії і заклало основу для створення філософської спільноти. Філософські товариства, видавництва, преса, яка народилася у сфері академічної філософії, відіграли величезну роль у ствердженні в суспільній свідомості значення філософії як необхідного компонента духовної культури, а також в підвищенні її діалогу з європейською філософською спільнотою.

Це означає, що академічна філософія сприяла прилученню української філософії до світової традиції і таким чином намагалася вписати свою сторінку в історію філософської думки. Хоча існує думка, за якою звинувачується академічна філософія в "неоригінальності", сліпому наслідуванні західних зразків. Тут варто звернутися до слів А. Введенського, який писав, що "більше

або менше запозичення й підпорядкування чужим впливам – загальний закон розвитку філософії будь-якого європейського народу" [42, 27].

На наш погляд, значення академічної філософії XIX - початку XX ст. полягає в тому, що в її надрах народилася любов і відданість до самого процесу мислення, необтяженого розв'язанням злидених питань і сьогоденним практичним інтересом. Це мислення дозволяє зберігати внутрішню свободу, відчувати свою живу причетність до класичної філософської традиції, стверджує самоцінність "суто філософської роботи й філософської творчості, що має в собі самій, а не десь ззовні, свій критерій і своє виправдання" [379, 217].

Зусилля представників академічної філософії не пройшли безслідно ані для них самих, ані для української культури. Адже саме в межах академічної філософії постали й зміцніли в Росії XIX – початку XX ст. філософська антропологія, психологія, історія філософії та інше. Праці цих мислителів стали вагомим внеском у розвитку етики, філософії права, естетики і т.д. І як пише М.Л.Ткачук: "саме, філософське пробудження" 20-30-х років, котре покликало до пошуків простору філософування, вільно від офіціозу підпорядкованих державі закладів освіти, "визрівало" в Росії в духовно-академічному й університетському середовищі. Чому цього "пробудження" не сталося раніше – цілком зрозуміло, з огляду на те, що освіта на рівні писемності, далі якої за винятком одиниць не йшли впродовж віків, не дає стимулу до власної філософської творчості, не створює того інтелектуального середовища, де потяг до філософування стає нездоланною потребою. Потрібен був час, аби таке середовище не лише зародилось, а й зміцніло. Потрібно було, аби прилучення до філософського знання і традиції перестало носити спорадичний характер, аби бодай попередню філософську освіту можна було отримати не в мандрах по Європі, а в стінах вітчизняних навчальних закладів. Власне у розбудові вищої освіти, розпочатої Києво-Могилянською академією, із ствердженням філософських курсів у системі освіти, з надання їй певного статусу в програмах

духовної академії та університетів і починається історія згаданого "філософського пробудження", яке часто-густо пов'ують виключно з пошуками національної та культурної ідентичності, забуваючи про те, що ці пошуки вже засвідчують самий факт пробудження, а не його чинники" [292, 53]

Тепер варто зупинитися на окремих постатях і на їх особистому внеску до розвитку філософської культури зазначеної доби.

Починати цей ряд потрібно з Івана Скворцова (1795-1863), доктора богослов'я, першого професора філософії на українських землях. Як науковець він був відомий своїми працями з історії церкви, канонічного права, які були першими визнаними вітчизняними творами в галузі богослов'я. Як викладач і педагог Київської академії і університету Св. Володимира І. Скворцов випустив чотирнадцять курсів Київської духовної академії, а також праці "О составе человека", "О философии Эшенмайера", "Критическое обозрение Кантовской "Религии в пределах одного разума", "Записи о нравственной философии: об основных началах и главных частях нравственной философии" та інші.

Серед перших його вихованців варто відзначити Інокентія (Борисова) (1800-1857). Цей проповідник і реформатор російського богослов'я вперше застосував історичний та історико-порівняльний методи до вивчення та викладання богословської науки. Роки його ректорства Київською духовною академією характеризуються поживаленням "науково-навчальної діяльності Академії, невтомного служіння її професорів...на користь...звільнення богословської науки від шор схоластики, що до того її стримували, й залучення її на служіння життю, вітчизняній історії, час поширення наукового впливу Академії за межі її" [289, 500-521]. Його заходи, а саме: відмова від читання філософських і богословських курсів латиною, введення нових навчальних дисциплін, загальне піднесення теоретичного викладання, заохочення до самостійних наукових студій студентів і викладачів академії, стали потужним стимулом до розвитку професійного філософування.

Свій внесок у розвиток академіної філософії вніс і Василь Карпов (1798-1867), магістр богослов'я і бакалавр філософських наук Київської академії, який довгий час працював на філософській кафедрі Санкт-Петербурзької духовної академії. Цей християнський мислитель відомий як перекладач діалогів Платона ("Сочинения Платона, переведённые с греческого и объяснённые профессором Карповым"). Також він намагався розбудувати філософську систему на основі "синтетизму", яка стверджує єдність духовного і матеріального начала. Найвідомішими його працями є: "Введение в философию", "Систематическое изложение логики", "Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений", "О самопознании", "О бессмертии души – против натурализма", "О нравственных началах", "Мысли из уроков философии нравственного мира" та інші.

Ще одним відомим філософом був Орест Новицький (1806-1884), вихованець і бакалавр філософських наук Київської духовної академії. Він у своїх працях "О духоборах", "Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности", "О разуме как высшей познавательной способности" та інших заклав традицію критичного осмислення здобутків західноєвропейської філософії. Перекоаний у недостатності як раціонального, так і емпіричних філософських побудов, у пошуках цілісного універсального світогляду О.Новицький намагався творчо синтезувати німецький раціоналізм з релігійно-православним досвідом на шляху замирення раціонального й емпіричного. Запоруку дозрівання особистої свободи, стверджуваної на правах розуму, до християнської свободи духу, заснованої на благодаті, мислитель вбачав у злагоді віри й знання, віри та розуму. У цих його поглядах прослідковуються гуманістичні тенденції.

Послідовником ідей О.Новицького був Петро Авсенєв (1810-1852). У своїх працях – "Симпатия и её источники", "Смерть", "Из записок по психологии" та інших, він спирається на святоотчу традицію, синтезовану з німецькою містикою та ідеалізмом шелінгівської школи. Цим самим

мислитель закладає підгрунття української християнської психології та антропології.

Автором численних філософських праць ("Критический взгляд на философию Канта", "О характере философии средних веков", "Философский лексикон", "Обозрение системы философии Гегеля", "Введение в историю философии", "Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIXв. и отношение той и другой к образованию" та інші) був Сильвестр Гогоцький (1813-1889). Його філософські пошуки спрямовувались на розбудову християнсько-православної філософії на основі злагоди між вірою та розумом.

Розгляд академічної філософії був би неповним без згадування ім'я Памфіла Юркевича (1826-1874). – найвизначнішого українського філософа минулого століття. Без вивчення наукової спадщини цього вченого важко збагнути глибокий смисл тих процесів, які відбувалися протягом другої половини XIX – початку XX ст. у сфері української духовності. Філософія П.Юркевича продовжує традицію кордоцентризму, теоретично обгрунтовану в українській філософії Г. Сковородою, здійснює вплив на російську, а через неї – і на світову філософію, зокрема на екзистенціалізм (завдяки персоналістським інтенціям).

Торкаючись статусу творчої спадщини П. Юркевича, слід відзначити, що центральною проблемою, що проходить через його філософію і становить її квінтесенцію, є проблема людини. Звідси – акцент на "філософію серця", в котрій яскраво виявляються елементи персоналізму і зародки екзистенціалізму.

П. Юркевич звернувши увагу на зв'язок душі з тілом, вважає, що він міститься в біблійному вченні про серце, яке є безпосереднім і найближчим органом духовних діянь і станів. Разом з тим вчений робить висновок, що "самі вірогідні факти фізіології, котрими підтверджується тісний зв'язок свідомого життя душі з діяльністю головного мозку, не перебувають у необхідній суперечності з біблійним вченням про серце як дійсному центрі душевного життя. Цілком можливо, що душа як основа відомих нам свідомих психічних

явищ має своїм найближчим органом серце, хоча її свідоме життя виявляє себе завдяки умові діяльності головного мозку" [377, 80].

Зазначимо, що гуманітичні інтенції П. Юркевича "пронизують" все його філософське мислення. Вчений зауважує, що "світло знання повинно зробитися теплотою і життям духу, воно повинно проникнути до серця, де могло б увійти в цілісний настрій душі. Так, якщо істина припадає на серце, то вона стає нашим внутрішнім багатством" [377, 85]. Саме за це багатство, а не за абстрактну думку людина може вступити в боротьбу з обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самоствердження.

У своєму християнському антропологічному поясненні людини П.Юркевич визначає, що, не дивлячись на всі негаразди буття, людина переважно здатна визнавати те право, чим вона не є ні в сфері пізнання, ні в своїх вчинках. Людина здатна знаходити правила і закони для примирення своїх інтересів в самій собі так само, як при правильному мисленні вона переконана у відповідності своїх думок загальнолюдському порядку. Така доброзичливість заставляє людину діяти в ім'я правди, добра, любові, визнавати право інших на життя, на радість, на життєві блага, цікавитись їх долями. У цьому полягає унікальність людського серця. Все це свідчить, що П. Юркевич був глибоко гуманістичним мислителем, котрий відкрив нові можливості досягнення людиною сенсу буття в його екзистенційно-персоналістському вимірі.

Українського філософа характеризує дійсний інтерес до людини. Через це він змушений шукати внутрішньо-глибинні (екзистенційно-персоналістські) можливості вирішення проблеми дійсного буття і свободи людини. Тобто людина стала для нього "проблемою" (Г. Марсель). Ця позиція має глибоку гуманістичну спрямованість, що якісно відрізняло філософію П. Юркевича від тих тенденцій, які були поширені в його час.

У зв'язку з цим слід відмітити, що оцінка людської особистості у всій повноті людських прагнень і переживань, оцінка спокусливої різноманітності,

безмежності і непосредності буття, поваги до таємничості людської самості, глибинності серця людини, врахування цих особливостей при організації спільного життя на принципах миру з ближнім – все це складає своєрідність філософської позиції П. Юркевича.

У другій половині XIX ст. серед представників академічної філософії помітно зростає дослідницький інтерес до патристичної спадщини. Історично-богословські дослідження набувають історико-філософського характеру. Через це ряд вітчизняних богословів починають займатися власне філософською творчістю. Серед них Костянтин Скворцов (1821-1876), Маркелін Олесницький (1848-1905), Григорій Малеванський (1840-1919), Назарій Фаворов (1820 - 1897).

Одним з авторитетних вітчизняних кантознавців був Дмитро Багдашевський (1861-?). Перу вченого належить низка таких праць з історії філософії античності та нового часу: "Новый труд по истории философии", "О взаимном отношении философии и естествознания", "Из истории греческой философии", "Философия Канта" та інші.

Розвиток академічної філософії кінця XIX - початку XX ст. також пов'язаний з іменами Олексія Козлова (1831-1901), Олексія Гілярова (1855-1938), Георгія Челпанова (1862-1936), Євгена Трубецького (1863 - 1920), та інших.

Всі ці мислителі належать до різних філософських течій, сповідують погляди, які неможливо (й непотрібно) уніфікувати та зводити до спільного знаменника. Всі вони внесли помітний вклад у вітчизняну філософську культуру. Вони відстоювали самоцінність філософського знання та його важливе значення в духовній культурі людства, шукали підвалин нового філософського світогляду.

Так, О. Козлов був яскравим представником російського персоналізму. Його твори відіграли важливу роль в розвитку персоналістської метафізики. Основними його працями є – "Философия бессознательного Эд. Гартмана",

"Философские этюды", "Философия как наука", "Два основных положения философии Шопенгауэра", "Современные направления в философии (германская и французская философия)", "Позитивизм Канта", "Французский позитивизм" та інші. Діяльність цього вченого була підпорядкована справі філософської просвіти, боротьбі з панівним за його доби позитивізмом, ствердження наукового статусу філософії. Його філософське вчення "панпсихізм" є одним з варіантів неолейбніціанського персоналізму, що мало вплив на формування філософських поглядів Д. Лопатіна, М. Бердяєва, М. Лосського та інших.

Відомим вченим цього періоду був О. Гіляров, вчення якого були підпорядковані ствердженню єдності духовного і матеріального начал в душі конкретного ідеал-реалізму. Його філософське вчення "синехологічний спиритуалізм" розгорнуте на основі платонізму і належить до традиції філософії всеєдності. Філософія О. Гілярова "більше за всі інші системи задовольняє вимоги серця".

З університетом Св. Володимира пов'язана творчість Г. Челпанова, який за словами М. Бердяєва був "для того часу новим типом професора" [13, 125]. Його праці: "К вопросу об априорности и врожденности в современной философии", "Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности", "Мозг и душа". "Критика материализма и очерк современных учений о душе (публичные лекции, читанные в Киеве в 1898 – 1899 гг.)" та інші сприяли відокремленню психології з філософії і набуття нею власного наукового статусу. Філософські інтереси вченого були підпорядковані його психологічній орієнтації та зосереджені на проблемах гносеології як ланки, що пов'язує філософію і психологію. В його гносеологічних пошуках значну роль відіграв аналіз критичної філософії Канта.

З Київським університетом пов'язана творчість Василя Зеньковського (1881-1962). Його роздуми над проблемою особи, усвідомлення того, що безперечний факт свободи й водночас її обмеженість збагнені лише в понятті

"першородного гріха" близькі до принципів гуманістичної філософії. Вчений створив цілісну систему християнської філософії, через яку відновив втрачену єдність людського духу через церкву. Основні ідеї його християнської антропології та педагогіки визначили методологічні засади розгорнутої згодом концепції історії російської філософії.

Вищесказане є яскравим свідченням того незаперечного факту, що академічна філософія стояла аж ніяк не на "периферії" філософського розвитку XIX – початку XX ст. Безперечним є той факт, що, попри всю різноманітність філософських поглядів і наукових пріоритетів, згадані вчені були не лише досвідченими фахівцями, а й талановитими мислителями, помітними постатями у філософській культурі того періоду. Їм було що сказати і у своїх книгах, і в аудиторіях, і в пресі, їм було також чого навчити. Все це вони робили самовіддано і натхенно, хоча доля не була для них поблажливою. Вони постійно відчували на собі гнітючу атмосферу підозри та заборон з боку держави, нерозуміння та неприязнь з боку "володарів дум тогочасного суспільства, в якому за спостереженнями Г. Шпета "хороші люди" завжди воліли напучувати людей розумних" [369, 254].

Таким чином, внесок академічної філософії XIX – початку XX ст. до розвитку української професійної філософії є вагомим. За словами М.Л.Ткачук навряд чи можна знайти таку галузь філософського знання, що її обминули увагою професори духовної академії та університету: метафізика, логіка, психологія, філософська антропологія, етика, естетика, соціальна філософія, філософія права знайшли у вітчизняних науковцях гідних фахівців і талановитих мислителів [292, 89].

Як особливо вагомим відзначимо здобутки академічної філософії в галузі філософської антропології, - в межах якої можна з певністю стверджувати, що в XIX – початку XX ст. складається своєрідний осередок, з якого вийшли найзначніші в дореволюційній Росії знавці проблеми людини.

Саме таким вченим, як О. Новицькому та його послідовнику П. Авсенєву вдалося закласти підґрунтя української християнської антропології, цим самим піднятися від емпіричного викладу різноманітних філософських поглядів і вчень до розробки цілісної історико-філософської концепції.

На зламі сторіч антропологічно-гуманістична тематика знайшла своїх гідних спадкоємців в особах О. Козлова, О. Гілярова, В. Зеньковського, а особливо П. Юркевича, найвизначнішого вітчизняного філософа ХХ ст.

Позиція П. Юркевича є наступним важливим етапом українського філософського гуманізму. Продовжуючи українські філософські традиції, мислитель через "філософію серця" приходять до вирішення проблеми свободи, яка співзвучна екзистенціально-персоналістським інтерпретаціям сучасної філософії.

Гуманістичні інтенції вченого приводять до "філософії освіти", яка відроджує традиції античного просвітництва, аргументує основні принципи педагогічної концепції. Екзистенційний акцент на глибинності душі і серця співзвучний персоналістським уявленням про інтенціональність духовного світу людини. Це є свідченням багатства філософської культури мислителя П. Юркевича. Своєю філософією мислитель намагався віднайти індивідуальну суб'єктивність у швидкоплинному соціальному та природному світі, оскільки чим більше "Я" людини віддається об'єктивності, тим більше схиляє її на свій бік. У цьому полягає головна проблема культури.

Вищесказане свідчить про те, що П. Юркевич започатковує персоналістську методологію аналізу потенційних можливостей розвитку особистості через релігійний підтекст. Це дає можливість більш глибоко розкрити специфіку особистісного буття.

Все це свідчить про факт наявності в Україні справжньої професійної гуманістичної традиції філософування, що народилась і утвердилась в славетних вітчизняних освітніх осередках.

Варто підкреслити, що сьогодні нам потрібна ця традиція – і в розвитку філософії, і в розбудові освітніх навчальних закладів, і в пошуках шляхів духовного оновлення людини.

Доля філософсько-гуманістичних ідей, як відомо, стає однією з провідних в кінці XIX - на початку XX ст. Так, феноменологічні концепції Е.Гуссерля, екзистенційний пошук сутності людської “самості” стали провідними в філософії XX ст., в тому числі, звичайно, і в українській, як це ми відзначили раніше.

Українські мислителі не пройшли повз них.

Але, серед інших, найменш дослідженим є традиція персоналізму в Україні, представником якої, як вже було сказано, і був О.Кульчицький, щоб зрозуміти суть його персоналізму, необхідно звернутися до ознайомлення з ідеями головних філософських авторитетів з цього питання.

При всьому різноманітті і особливостях американського, французького, російського персоналізму О.Кульчицький знайшов і виділив особливості саме українського персоналізму.

Але, для того, щоб це виявити, необхідно хоча б коротко зупинитися на виявленні цих особливостей.

2.3. Сутність персоналістських вчень про людину та її духовність

Персоналізм визначає особистість та її духовні цінності вищим смыслом земної цивілізації. Філософська спільність – persona єдина в усіх своїх проявах, структурна складність. Центром є особиста активність духовного порядку, спрямована на досягнення моральних ідеалів. Аналіз розвитку персоналізму показує, що ця релігійно-ідеалістична течія є типовою ланкою сучасної західної філософії, яка увібрала в себе її найбільш впливові та актуальні ідеї [49, 244].

Є ряд спільних концепцій в персоналістських програмах. У персоналістів “повага до людської особистості – перш за все, а вже потім повага до самого життя” [220, 90]. Щоб людина не збільшувала собою кількість речей матеріальної природи, в ній слід розвинути мистецтво бути справедливим споглядачем світу. Це мистецтво є найближчою умовою і найсуттєвішою підвалиною свободи людини. А свобода, на думку Е. Муньє, не “випромінюється спонтанно; вона має своє призначення або, краще сказати, покликання” [220, 79].

Е. Муньє зазначав, що свобода “дійсно є животворчим джерелом буття, і будь-яка власне людська дія не є такою, якщо, зачарована своєю спонтанністю, не перетворює найбільш закостенілі стани. В цьому, і тільки в цьому сенсі людина завжди і повністю внутрішньо вільна, якщо вона того захоче” [220, 77].

Таким чином, персоналізм проголошує такий спосіб людського буття у світі, який утверджує головною цінністю буття – вільну особистість, що творить. Тільки в акті творення відбувається глибинне спілкування Особистості людини і Божественної Особистості. Результатом такого процесу є навколишній світ. Внаслідок своєї творчої природи Особистісне Начало в людині єдине з Божественним Особистісним Началом, а тому укорінене у Вічності.

Е. Муньє писав: “Всередині конкретної релігійності ми проводимо відмінність між вічним началом і його різноманітними перехідними формами, тобто тим, як вічне бере участь в справах людей. Релігійність виявляється

зовсім не втому, щоб вміти відділити дійсне від недійсного, стало від мінливого. І в цьому релігійність виявляє спільні риси з персоналізмом” [220, 138].

Персоналізм визначаючи трансцендентну область як сферу недетермінованого, відзначає, що саме в ній здійснюється найбільш продуктивна діяльність особистості. Все це залежить від даної конкретної особистості, її смаків і бажань, симпатій і пристрастей. Це внутрішній світ особистості, котрий постійно реалізується зовні, і сенс цієї реалізації залежить цілком і повністю від самої особистості.

Особистісне життя, стверджують персоналісти, починається тоді, коли людина виявляється здатною піти із зовнішнього оточення для того, щоб “володіти собою”, стати собою. Люди, у котрих все зовні, все на виду, не володіють таїною, у них немає нічого всередині, нічого сокровенного. “Особистість, - підкреслює Е. Муньє, - це внутрішній світ, котрий вимагає реалізації зовні. Слово *exister* (“існувати”) завдяки префіксу *ex* – говорить про те, що існувати – означає розгортати себе зовні, виражати себе” [220, 63].

На глибині суперечностей людських відношень людина “починає гру масок, котрі настільки тісно зростаються з людиною, що вже неможливо роздивитись її істинне обличчя. Маска стає двійником людини, вона дозволяє їй обманювати не тільки інших, але і саму себе, ховатися в брехні, щоб уникнути тієї істини, що народжується, коли погляд людини спрямований на “іншого” або “всередину себе” [220, 37].

Персоналізм відображає діяльно-творче ставлення до світу і повагу до будь-якого особистісно-творчого начала. Персоналістський спосіб буття породжує персоналістський спосіб розуміння і філософування, що є вираженням і розвитком екзистенціального способу філософування.

Через те, що персоналізм є своєрідним синтезом екзистенційної та релігійної філософії, його дуже важко відокремити від релігійного екзистенціалізму. Дійсно, обидві ці течії мають спільні риси:

- виникли на християнській основі;
- походять з ідеї унікальності особистісного існування і його спрямованості до Бога як трансценденції.

Крім спільного існують і відмінності:

- персоналізм не прив'язаний ні до якої релігійної конфесії, для нього вихідним є особистісне начало в єдності з Абсолютною Особистістю, а тоді вже – соборне співтовариство особистостей.

- головне для персоналізму це творча діяльність як начало, в якому людина не тільки осягає Бога і Йому відкривається, а також перетворює своє буття за подобою і образом Божим. Творчість доводиться до творення себе, в ході чого людина набуває риси Боголюдини.

Філософське розуміння “персоналізму” має відносно недовгу історію. Вважається, що слово “персоналізм” в історії філософії вперше застосував В.Шлейєрмахер у своїй праці “Розмова про релігію і освічених людей, які її зневажають” у 1799 р. До персоналізму відноситься вчення Ф. Якобі і його однодумців, які протистояли пантеїзмові і визнавали особистісного бога. А.Олкот у 1863 р. називав своє релігійне вчення персоналізмом як і Ф. Якобі, протиставляючи його пантеїзмові та визнаючи бога найвищою творчою і ціле направленою особистістю. Інший вчений Ш. Ренувьє в 1903 р. надрукував книгу “Персоналізм”, у якій персону визнав вищою філософською категорією. Ще швидше у 1899 р., він разом зі своїми однодумцями написав працю “Нова методологія”. У ній емпіричній людині, яка визначається виключно через свій характер, протиставляється ідеальна людина, особистість, яка пізнається шляхом розкриття в емпіричному “Я” вищого “Я”, яке пригнічується природою і соціальними умовами. Після смерті Ш. Ренувьє, його однодумці продовжили його ідеї.

Концепцію етичного персоналізму розробляв М. Шелер у книзі “Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей”. Етичний персоналізм

М.Шелера, а також критичний персоналізм В. Штерна і “теологічна етика” Х.Тілліке являється основою персоналістської тенденції в німецькій філософії.

Для американського персоналізму теоретичним органом став журнал “Personalist” заснований у 1920 р.

Персоналістські течії існують в Росії, Нідерландах, Швейцарії, Польщі, Угорщині, країнах Сходу. У Нідерландах персоналістський рух, який виник у 1941 р. носив виключно політичний характер. Персоналізм у Швейцарії сформувався під безпосереднім впливом ідей французького персоналізму. Персоналістські течії у східних країнах, які також знаходились під впливом французького персоналізму, виступають як релігійно-ідеалістичні, орієнтовані на синтез християнства та ідей комунізму, на “вклинення” католицької церкви в соціалістичну формацію [387, 494-502]. У країнах Сходу персоналізм ставив своїм завданням модернізацію мусульманської релігії на основі французького персоналізму [273].

Свої витоки філософи-персоналісти шукають не тільки в близьких до них за часом вченнях, але і в глибині віків аж до епохи античності. Вони намагаються використовувати все з їх точки зору важливе, цінне, напрацьоване філософською думкою із моменту її зародження. В античності для персоналістів важливими були ідеї Сократа і стоїків, Платона, Августина; пізніше – Р. Декарта, Г. Ляйбніці, І. Канта, Б. Паскаля, Й. Фіхте, Ж.-Ж. Руссо, С. К’єркегора та інших. Із нового періоду для персоналістів цікавими були думки А. Бергсона, Ш. Пегі, Ф. Ніцше, З. Фройда, М. Гайдеггера, Р. Ле Сenna, М. Блонделя, Л. Лавеля, К. Ясперса, Г. Марселя, М. Бубера, Ж. Шевальє, Е.Гері і багатьох інших [47, 24-25].

Крім філософів цінні ідеї персоналісти черпають у письменників, педагогів, представників художньої інтелігенції. Але найважливіше значення у формуванні своїх принципів персоналісти відводять християнству.

Зауважимо, що християнство стало ґрунтом європейської персоналістської традиції, згідно якої особистість розуміється як своєрідна

святиня, як певний абсолют. Такі умонастрої знайшли своє особливе втілення в патристиці, в ренесансному і романтичному ідеалах. Перетерпівши багато численні модифікації і духовні протистояння, ця традиція, тим не менше, утверджується в західноєвропейській свідомості. Прагнення окремих мислителів поставити під сумнів ту чи іншу людську якість (розумність, чуттєве багатство, повноцінну тілесність тощо), тільки посилювало персоналістську традицію в загальній структурі філософського знання.

“Християнський персоналізм, - підкреслює Е. Муньє, через віру підкреслює “значення особистісної своєрідності, довір’я або вищу, таємничу наближеність особистості до трансцендентної особистості” [220, 99]. У цьому – протистояння будь-яким об’єктивістсько-редукціоністським трактуванням вільної діяльності, котра і є запорукою внутрішньої гідності.

Ще в більшій мірі ця традиція властива для української духовності, оскільки наша культура, на думку О. Кульчицького, стверджуючи окцидентальний персоналізм, дбає про “інтровертне заглиблення у внутрішній світ особистого переживання” [170, 157].

Таким чином, основними представниками персоналізму були Борден Боун (1847-1910), Ралф Флюеллінг (1871-1960), Едгар Брайтмен (1884-1954), Мері Калкінс (1863-1930) – у США; Хоун Керр (1857-1931) – у Великобританії; Вільям Штерн (1871-1938) – у Німеччині; Емануель Муньє (1905-1950), Жан Лакруа (1900-1986) – у Франції; Микола Бердяєв (1874-1948), Лев Шестов (1866-1938) – в Росії; Олександр Кульчицький (1895-1980) – в Україні.

Хоча, як бачимо, представники персоналізму зустрічалися і в США, Великобританії, Нідерландах, Швейцарії, Польщі, Угорщині, Німеччині, Франції, Росії, Україні, країнах Сходу, але все ж таки прийнято виділяти, що в персоналізмі є дві провідні змістовні тенденції:

- американська;
- французька.

Американський персоналізм є найбільш абстрактним академічним вченням. Особистість у ньому трактується як унікальна суб'єктивність, спрямована на творення суспільного світу. При цьому історія людства уявляється як одnobічний розвиток особистісного начала, в ході якого людина досягає найвищого блаженства в єднанні з Богом. Персону американський персоналізм розглядає як особливий „світ у собі”, замкнутий для інших створених особистостей і відкритий лише для всевідаючого творця. Через те, що повне занурення персони у світ речей означало б для неї втрату духовності, тому вона за своєю природою ніколи не буває об'єктом. Таким чином, персона – це складна діяльна духовна система людини, внутрішній динамічний світ її особистої свідомості.

Реальність за американським персоналізмом трактується як особистісна. Особливою рисою цього напрямку є намагання об'єднання протилежностей філософського мислення – сциєнтистського та екзистенційно-антропологічного. За словами американських персоналістів, наука стверджує раціональність світу та всезагальність законів природи. Наукове знання здобувається і реалізується в світі речей. Людина намагається досягнути глобальний смисл історії. Вона не може бути щасливою внаслідок задоволення лише матеріальних потреб, через це вона прагне досягти щастя шляхом морального самовдосконалення.

Виникнення персоналізму в США пов'язане з діяльністю Бордена Боуна, який видав в 1887 р книжку “Філософія теїзму”. У ній він висунув думку про особистий характер світової основи. З 1890 р. в філософських журналах з'являються статті Джорджа Хауїсона, в яких він персоналістичні висновки робить на основі критики матеріалізму і позитивізму Спенсера. У 1897 та 1901 рр. на основі цього він видає праці “Розуміння бога” і “Межі еволюції”.

На початку ХХ ст. на бік персоналістів переходять Мері Калкінс та Уільям Шокінг, а пізніше Ралф Флюеллінг, який в 1920 р. заснував журнал “Персоналіст”, і Едгар Брайтмен. У результаті їх діяльності персоналізм стає однією із провідних течій філософії США.

На думку американського персоналізму не можна перетворити особистість в "прояв" абсолюту, при цьому не втративши будь-якої опори в світі і в пізнанні. У філософії не можна виходити із логіки. На думку Б. Боуна, "закон, якому відповідає душа, такий: все, що потребує душа для задоволення своїх суб'єктивних інтересів і тенденцій, може бути допущений в якості реального, якщо немає позитивного заперечення" [392, 14]. Таким чином, Б.Боун приходять до таких висновків:

1. Всесвіт раціональний.
2. Всесвіт справедливий.
3. Всесвіт божественний.

Ці думки Б. Боуна далі продовжив його учень Б. Брайтмен. За ним персоналіст не може погодитися із підпорядкуванням особистості космічному порядку. Конкретною реальністю у нього виступає "Я", особистість. Через те, що персоналізм пояснює категорії через особистість. "Особистість" в американському персоналізмі трактується як неповторна, унікальна суб'єктивність, спрямована на творення суспільного світу. Історія людства уявляється американськими персоналістами як односторонній розвиток особистісного начала. У результаті цього людина досягає найвищого блаженства в єднанні з Богом. "Персону" він розглядає як особливий "світ у собі", замкнутий для інших створених особистостей і відкритий лише для всевідаючого творця. За своєю природою "персона" ніколи не буває об'єктом, через те, що повне її занурення в світ речей означало б для неї втрату духовної унікальності. Таким чином, "персона" у американському персоналізмі виступає як складна духовна система людини, внутрішній динамічний світ її особистої свідомості, апріорний щодо предметного світу.

Американські персоналісти були переконані, що існують лише особистості і те, що вони створюють, через це будь-яка реальність, є особистісною.

Персоналізм вороже налаштований до абсолютного ідеалізму. У. Хокінг у своїй праці “Значення бога в релігійному досвіді” критикує гегелівський абсолютний ідеалізм. На його думку філософія повинна виступати “справжній релігії”. “Ідеалізм... не виконує роботи релігійної істини; ergo, він не є істина релігії” [404, X]. Філософія не може грати роль релігійної істини, через те, що вона є завжди незавершеною, тоді як релігія вимагає завершеності. Якщо ж Г.Гегель уявляє філософію істиною релігії, то відношення видається протилежним: релігія є недосконалим і незавершеним виразом філософії. До того ж в кінцевому рахунку приходиться прагматизм, який вбачає в світі не актуальне божество, а лише його потенцію.

Але головне – філософія не знаходить “шляху до поклоніння” (worship). Через те, що вона має розбіжності з авторитетом, з доктриною і в той же час із “живим” богом. Абсолюту не можна поклонятися. Між тим справжня філософія повинна “пояснювати цінність і користь церкви, доктрини, віровчення, священика, посередника, всього апарату богослужіння, створеного релігійною еволюцією, і самого богопрославлення” [404, XII]. Якщо ж філософія відмовляється від виконання цього завдання, тоді “для того, щоб включити в себе істину релігії, ідеалізм повинен відмовитися від самого себе” [404, XIII].

Таким чином, твердження, що будь-яка філософія є ідеалізмом, розкриває “таємницю” ідеалістичної філософії – її зв’язок із релігією, але цим самим ідеалізові видається його “свідectво про бідність”. У. Хокінг підкреслює, що поза службовою роллю по відношенню до релігії філософія ніщо, але й виконати цю службову роль своїми засобами вона не може. Через це філософія звертається до містицизму, до “пошуку” бога в “релігійному досвіді”. І персоналізм повертає філософію до “слуги богослів’я”, яка вбачає свою “істину” в релігійній доктрині.

Крім ідеалізму персоналісти протистояли матеріалізові. Вже Б. Боун намагався протиставити один одному категорії суспільствознавства і філософії. Існує два типи категорій стверджував вчений, - феноменальні та метафізичні.

Перші застосовуються у суспільствознавстві. Через те, що вони становлять суть абстракції, яка розділяє дійсність, вони не можуть дати абсолюту, “метафізичного” знання. “Метафізичні” категорії можуть мати як власне філософське (метафізичне), так і феноменальне використання.

Все це свідчить про критику Б. Боуном матеріалізму за безпосереднє перенесення в філософію конкретних відкриттів суспільствознавства. Правда, вчений робить висновки про неможливість наукового світобачення взагалі. Не “ліквідувавши” визнання об’єктивної реальності, яка не залежить від “духу”, не можна розчистити дороги для релігійної метафізики персоналізму і для “особистості” як світової основи. “Через те, що він стверджує, що об’єкти науки не є метафізично реальними, - описує позицію Б. Боуна Е. Брайтмен, - його погляд є феноменалістичний іматеріалізм. Але це також і метафізичний персоналізм, який завершується теїзмом, через те, що Вища особистість являється основою і для системи природи, і для суспільства особистостей” [395, 164].

І звичайно, міцний ґрунт знаходить персоналізм у неспроможності наукового матеріалізму послідовно вирішити проблему “душі” та “тіла”, свідомості та пізнання у філософському плані. Саме тут науковий матеріалізм ХІХ ст. скочувався до агностицизму. Про це Б. Боун писав, що “ця теорія не може претендувати на те, щоб бути науковою і філософською, через те, що робить неможливою і науку, і філософію” [391, 398].

Персоналізм справедливо побачив шкідливість матеріалізму, який виходить із еволюціонізму. Це була насамперед загроза релігійному погляду на світ, який недооцінював американських ідеологів. Критика еволюціонізму була найбільш розвинута в персоналізмі Д. Хауїсона. У своїй праці “Межі еволюції” він критикує еволюціонізм Г. Спенсера. Обмеженість його, на думку Д. Хауїсона, зводиться до того, що, по-перше, він не здатен перемогти розкол між феноменальним і ноуменальним, явищами еволюції та їх основою, “Непізнаним”. По-друге, він заснований на неперервності еволюції, але цим

самим ліквідовуються реальні зміни у вигляді, якісні зміни. Особливо тут кидається в очі якісна дискретність неорганічного і органічного, фізіологічного і психологічного. На кінець, еволюціонізм не може пояснити джерело розвитку, через те, що він вирив “величезну прірву між Непізнаним і Поясненням”. Через це необхідне інше джерело пояснення – духовний характер світової основи. “Сама еволюція, а не тільки еволюційна філософія, знаходить у цій раціональній природі кожної душі своє безпосереднє джерело і основу, знаходить тут свою кінцеву межу” [405, 184].

Неможливо заперечити правильність Хауісонових висловлювань проти еволюціонізму та агностицизму Г. Спенсера. Але із них не виходить концепція самого Хауісона. Він ліквідує саму ідею розвитку. Адже якщо в основі світу лежить духовна реальність, то світ не може виникнути з нічого. Через це вирішальний аргумент проти еволюціонізму втрачає свою силу. І кінцевий висновок Д. Хауісона із критики еволюціонізму перетворюється у нього у справжній гімн теологізму: “нехай вчені користуються науковими методами і межами науки... У цих межах наука повністю сумісна і завжди буде сумісною з релігією... Але нехай наука не задумує своєї власної загибелі, намагаючись накласти нечесні руки, намагаючись до її пояснення, на ту святую природу людини, яка являється її джерелом і санкціонованим началом. І нехай релігія стверджує себе суверенним завершенням філософії, на людському Дусі, на тому що творить, ніж створеним, який сам являється джерелом еволюції, допомагаюча Причина і Владика того світу, де проходить еволюція” [405, 189].

Протиставлення науки і філософії, заборона науці вникати в проблеми, це те, що відрізняє персоналістів від усіх головних течій сучасності.

Загальні риси американського персоналізму з рисами персоналістської метафізики виразила М. Калкінс у своїй книзі "Сучасна американська філософія" (1930). Основні положення у ній такі:

1. Світ має особливі духовні реальності.
2. Духовні реальності мають особистий характер.

3. Світ не тільки складається із духовних реальностей але "наскрізь духовний за своїм характером, так що все реальне в кінцевому рахунку духовне, а тому, особисто по всій природі" [397, 203].

4. Світ є завершеним "Я" [397, 209].

Таким чином, всі ці положення М. Калкінс ґрунтує на таких двох твердженнях. Перше з них зводиться до того, що все, що я знаю - це стан моєї свідомості, мій "досвід". Друге полягає в тому, що особистість усвідомлює себе тільки як істоту, яка чимось обмежена. Це обмеження знаходиться всередині особистості.

На думку дослідника американського персоналізму А. С. Богомолова, ці твердження М. Калкінс мають недоліки. Помилковість першого полягає в тому, що, так як пізнання не замикає людину в колі його свідомості, а пов'язує його із об'єктивним світом; друге не тільки суперечить першому, а і не дає основи для того, щоб побачити в людській особистості доведення на користь "надособистості" [30, 126].

Через ці недоліки М. Калкінс змушена ввести ще два положення персоналізму. Одне з них є досить поширеним в ірраціоналізмі твердженням, за ним наукове пізнання, яке керує абстракціями, умиряє життя, рух, зміни. Інше полягає у тому, що нежива природа може представляти собою тільки механізм, який нездатний до творення нового, до "синтезу" нових якостей. Ці положення служать основою для доповнення цих обмежених положень за рахунок "особистості" як "конкретного", "творчого" начала, джерела всього нового.

Але обидва цих твердження засновані на помилковому уявленні, ніби немає іншого способу мислення, крім метафізичного і механічного, яким могла б оперувати наука, і ніби на основі наукового пізнання не можна перетворити поняття матеріального світу таким чином, щоб воно включало зміни, процес, виникнення нового.

Розглянемо тепер значення персоналізму по відношенню до релігії та науки.

Відповісти на це запитання спробував У. Хокінг, який вбачав в науці та релігії два джерела “матеріалів для створення нашого погляду на світ”. Для того, щоб його створити, необхідно доповнити їх “спекулятивними нахилами” людського духу, а також мистецтвом і політикою і спробувати уявити себе творцем світу.

На думку У. Хокінга, не можна уявити матерію без руху і рух без матерії, але вчений дуже слабо може уявляти речі без свідомості про них. Це перший шлях У. Хокінга до ідеалізму, який співпадає із традиційною аргументацією суб’єктивного ідеалізму.

Другий шлях походить від поняття наміру. Світ являється єдиною взаємопов’язаною системою. Але, “якщо ми починаємо наш світ із замкнутої причинної системи, то виникнення намірів не буде мати пояснень” [402, 436]. Вчений пояснює це тим, що причинний ряд, наміри та причинно-послідовний зв’язок являються по-суті одним і тим же. Але крім зв’язку причини і наслідків в причинному ряді існує ще й зв’язок мети і засобів її досягнення. І “коли причинні процеси ведуть до наміченої мети, всі причини, які ведуть до неї, набувають характер засобів до її досягнення” [402, 437]. У. Хокінг рахує, що цілеспрямовані процеси мають більше значення ніж просто причинні. Вчений підпорядковує “порядок природи” “порядку цілей”.

В основі таких роздумів лежить дві причини. Перша – думка про те, що вище тим самим є вже первинним. Аналіз виникнення вищого і його специфічних особливостей У. Хокінг підміняє постулюванням його первинності. Друга – заперечення можливості виникнення нового без допущення вищого, ідеального начала.

Зазначаючи, що ця теорія не пояснює нового, а лише показує на факт його виникнення, персоналісти тим самим відкидають природний процес виникнення нового. Так, У. Хокінг писав, що, хоча й можна створити із

неорганічної матерії щось подібне органічній молекулі, імовірність такого виникнення у межах фізичного світу була б рівна нулю, а сама молекула не була б живою. “Звідси я визнаю, що світ природи, взятий як чисто фізичний і, за припущенням, неживий, не адекватний для пояснення дійсних явищ життя і духу” [402, 460].

У свою чергу Р. Флюеллінг рахував, що для того, щоб визнати виникнення нового, вченому потрібно було б заявити, що два на два часом буває п'ять [398, 6].

Така постановка питання прямо приводить до приниження наукового знання, до того, що йому апріорі відмовляють у праві претендувати на пояснення природи.

Американські персоналісти твердять, що специфічною рисою цього напрямку є прагнення об'єднати протилежні типи філософського мислення - сцієнтистського та екзистенціально-антропологічного. Традиційна проблема релігійної філософії - обґрунтування союзу релігії та науки - виступає в американському персоналізмі у формі поєднання сцієнтизму та антисцієнтизму.

Сцієнтизм, історично пов'язаний з науково-пізнавальним і промислово-технічним процесом, відповідно до якого людина орієнтується на зовнішньо-предметну діяльність і зміст її життя зводиться до оволодіння зовнішнім світом, її матеріальному перетворенню, раціональному контролю, підпорядкуванню і т.д.; наука і раціональне пізнання взагалі розглядається як найбільш адекватний засіб для затвердження людської винятковості та автономії, а техніка і виробництво – як практична реалізація і піднесення людської суб'єктивності. У кінцевому варіанті духовні потреби особистості ототожнюються із науково-технічною формою раціональної діяльності, а спеціальне наукове знання в сукупності її результатів і шляхів отримання оголошується найвищою культурною цінністю і достатньою умовою орієнтації людини на світ.

Антисцієнтизм, спирається насамперед на соціально-гуманітарне знання. Він говорить про можливість і необхідність іншої форми діяльності, де

беззаперечну роль відводиться лише тим шляхам і принципам людського самовідчуття, які засновані на естетичних, моральних чи релігійних цінностях. Тут важливе значення приділяється феномену свободи, завдяки якій людське буття виступає унікальним явищем, якісно перетворюючи оточуючий світ; мотиваційно-змістова сфера визнається недосяжною об'єктивним методам дослідження; орієнтація на моральні, естетичні, релігійні та інші духовні цінності приймаються незалежним від наукового підходу, первинним і визначаючим по відношенню до нього фактором світобачення.

Представники антисцієнтизму висувають завдання не просто протистояти експансії сцієнтизму, який претендує на адекватне пояснення як природного світу і світу об'єктів, так і внутрішньо-особистісних сфер людського буття, а знайти певну антитезу пов'язану із наукою і технічним способом мислення. Наука, на думку персоналістів, стверджує раціональність світу та всезагальність законів природи. Наукове знання здобувається і реалізується в світі речей. Намагаючись примирити науку і релігію, персоналізм відроджує антропоморфічну концепцію світу. Якщо в період античності та середньовіччя переважала точка зору, за якою особливості розвитку, зміни, старіння та вмирання організму людини спиралися на космос, яка його відтворює та одухотворяє, сьогодні, основне для персоналізму поняття космічної "особистості" виступає як спрощення, яке може завести філософію в глухий кут релігійної фантазії.

До речі, в рамках самого персоналізму думки розходяться. Так, Р.Флюеллінг ставить на місце концепції філософії як "синтезу" науки та релігії під егідою релігійних інтуїцій концепцію "трьох вікон" людського знання - науки, релігії та філософії, кожна із яких засновується на своїх власних постулатах. Наука приймає епістемологічний постулат про раціональність світу і метафізичний постулат універсальних законів природи. Філософія починає із твердження про пізнання світу. На відміну від науки, вона визнає існування суб'єкта як відповідного явища, вона змушена прийняти один із альтернативних

тверджень: або розум визначає світ, або зовнішній світ зафіксується на "чистому папері" розуму. Третім вікном за Р. Флюеллінгом, поряд із наукою та філософією є релігія. Людина повинна або її визнати, або її відкинути.

Роблячи висновок розгляду наукової, філософської та релігійної основи поглядів на світ, Р. Флюеллінг бачить в них три "абсолюти", без яких особистість не може рухатися вперед. Цим самим вчений визнав розпад світобачення, який виключає гармонійний синтез релігії, філософії та науки. Лише введення "прагматичного" критерію дозволяє йому пов'язати філософію із релігійними уявленнями про пріоритети особистісного у філософській картині світу. Відчуваючи нестійкість своєї позиції, він неправомірно збільшує поняття релігії, включає в нього любов, чесність, лояльність, соціальну відповідальність, повагу до прав людей.

По-іншому розглядає світ Е. Хокінг. Він стверджує, що джерелами знання про бога є досвід і традиція, соціальний досвід і природа - зовсім недостатні. Вони - тільки досвід, а не саме джерело. Між людиною, яка апелює тільки до них, і богом існує відчуження. Воно виникає в силу того, що людина намагається уявити бога у вигляді "об'єкту", чогось нового, порівняно з ним самим. Бог з цієї точки зору може опинитися не тільки співтоваришем людини, але і її страшним ворогом. Але такий лише початковий досвід про Бога. Справжній релігійний досвід, має структуру "я - ти", а не "я - він". Цим самим Е. Хокінг випередив екзистенціалізм М. Бубера і Г. Марселя.

О. Кульчицький писав, що "різниця між філософією та релігією зумовлена не лише з відмінностей їхнього скерування – на світ і поза світ, а й із розрізнених методів. Якщо вихідною базою для філософії є "cogito", то для релігії такою базою є "vivo". Релігійна очевидність ґрунтується на особливому роді переживання, що його вже давня християнська містика (святий Бонавентура) визначила як "експериментальне, досвідне пізнання Бога", як його безпосереднє містичне споглядання" [170, 138].

Таким чином, філософія персоналізму намагається вирішити соціальну проблему, проблему людини та історії. Звернення до особистості, перетворення її в центральну категорію, свідчить про це. Проблема особистості виникає в персоналізмі не випадково і не сама по собі. Її народжує усвідомлення глибоких конфліктів сучасного суспільства.

Е. Брайтмен у кожній своїй праці стверджує, що наш світ роздирають конфлікти, протиріччя. Особливо грізним здавався вченому початок другої половини ХХ ст., коли “всі вищі цінності людини – свобода, розум, права людини, любов до істини – знаходяться під загрозою “військової необхідності”, тоталітарної держави, матеріалістичних теорій та практики і безжальної конкуренції” [393, VII]. І якщо XVII ст. було століттям математики, XVIII – віком прогресу, XIX – віком еволюції, то ХХ ст. - вік конфлікту цінностей.

Думки такого роду часто зустрічаються у філософських і соціологічних творах різних філософів. Персоналісти вбачають джерело цих конфліктів у духовній області. Так, Е. Брайтмен рахував, що різні “життєві сили” ХХ ст. зустрічаються навколо одного центрального питання – “боротьби духовної людини проти людини природного, ідеалізму проти матеріалізму, релігії проти світського, світла проти темряви” [394, 5]. Внутрішня боротьба протиріч людської природи – джерело конфлікту; пошук примирення, єдності – суть людського життя і людської історії. Два завдання витікають із цього твердження Е. Брайтмена: по-перше, необхідність пояснити конфлікт; по-друге, сформулювати способи його подолання. У цьому полягає вся філософія вченого.

Е. Брайтмен визначає природу як “ту галузь, яка може бути досягнута шляхом почуттів” [394, 40]. Але природа для вченого не займає центрального місця. Важливішим є існування особистостей. При цьому особистість:

- виступає основою всього людського знання;
- являється передумовою науки;

- характер наукового знання уявляється як досягнення особистості, яка відмовилась в ім'я істини від своїх власних бажань і вірувань.

У певному відношенні ці тези вірні: ми не хочемо заперечувати особистість в якості суб'єкта, свідомого агента пізнання, діяльністю якого створюється наука. Але Е. Брайтмен розширює ці тези до четвертого: особистість лежить у фундаменті самої реальності, особистість “більша” від природи.

“Світ особистості”, за словами Е. Брайтмена, “більше” світу природи в тому, що природа розкривається в почуттєвому досвіді, тоді як особистість включає крім відчуттів ще й пам'ять, ідеали, цінності і т.д. Через це “реальний світ повинен включати природу і бути більше, ніж природа. Він повинен включати весь особистий світ і все, що необхідно для його пояснення і розуміння” [394, 58]. І погляд персоналіста є тут зрозумілим: спочатку визнати, що природа не зводиться до відчуттів, а потім протягнути тотожність природи та відчуттів і заявити, що якщо вже “особистість” багатша природи, через те, що у ній є ще щось, крім відчуттів... Адже особистість не є чимось зверх природнім. Вона виникає в природі і суспільстві і може бути вилучена із природи, і то лише в думках, тільки в якості найбільш високоорганізованої її частини. Те нове, що приходить у світ із особистістю, є якісно новий етап розвитку єдиної природи.

Особистість – унікальний феномен, який знаходить пояснення у суспільстві і його внутрішніх соціальних відношеннях. Що ж стосується персоналізму, то “персоналістська віра складається в тому, що вся природна енергія являється діяльністю космічної душі, тої душі, яку наш досвід розкриває як вічного бога. Кожний закон природи є законом бога, кожна енергія природи є діяльністю бога” [394, 120].

Це твердження суперечить тому, що природа “менше” особистості: якщо природа є діяльністю космічної особистості, то вони – тотожні. І постійно підкреслений Е. Брайтменом дуалізм природи і особистості ліквідується на

користь персоналістського монізму. Для нас важливо, що вчений не може обґрунтувати самостійність природи, як і дати докази існування “божого особистості” як світової основи. Через це розглянемо його концепцію у якості “робочої гіпотези”, яка має на меті вирішити проблему конфлікту цінностей.

Це насамперед моральна проблема зла. У релігійній філософії персоналізму вона відразу переростає у космічну проблему і стає невирішеною. Через це існує лише два способи виправдання бога: або включити зло у природу самого божества, і цим самим увіковічнити зло в якості божого атрибуту, або стати віч-на-віч із суперечностями між всемогутністю бога і наявністю зла у світі. Персоналізм прийняв перше рішення. Як писав ще Б.Боун, визнаючи величезну складність Всесвіту і свою низькість, персоналіст бачить, якою смішною і дивною є думка, ніби “ми дозволяємо критику творця взагалі, ніби він стане вибачатися перед нами за те, що він не зробив світ більше підходящим для нашого духу і нахилів” [409, 13].

Пояснюючи це, інший відомий персоналіст, А. Кнудсон, стверджував, що зло є “випадковим для божественного плану, воно необхідний акомпанемент або побічний продукт його, але не інтегральна його частина, а відповідно, і не божественна мета у власному змісті” [409, 17].

Е. Брайтмен далі розвиває ці висновки, які повинні примирити людину із бідами цього світу – хоча і побічним, але все таки, які йдуть “від бога”. У самому богові він знаходить дві сторони: “творчу волю” і “данність”. Остання – “не створена і вічна природа бога” – включає розум. Він обмежує “творчу волю” за допомогою “морального закону”. Одночасно “данність” включає цілий ряд фактів, які заважають проявам божого у процесі земної еволюції. Вони входять до поняття часу. І “данність” допомагає пояснити повільність і суперечливість земного еволюційного процесу, випадковості і лиха людського життя. Творчість з цієї точки зору – хворобливий процес, в якому здійснюється “божа діяльність по контролюванню та оформленню данності шляхом раціонального закону” [409, 25].

Ще в свій час Г. Гегель ввів для пояснення аномалій природного і соціального розвитку поняття “безсилля природи” та “безсилля життя”, які нездатні втілити “ідею” в її чистому вигляді. Е. Брайтмен приписує вже безсилля самому божеству, його природі в аспекті “данності”. І при всій фантастичності цих роздумів його зміст зрозумілий. Якщо бог “удосконалює світ через свої та наші терпляче перенесені страждання” [409, 30], через це ці страждання потрібно прийняти як данність. “Бог терпів і нам наказав”.

Переносячи концепцію “данності” на кінцеву особистість, Е. Брайтмен знаходить і в самій структурі цієї особистості “раціональну данність” – “царство раціональних норм”, різноманітних цінностей; “нераціональну данність” – “задоволення і страждання, зелені крапки і плями, а також величезну кількість якостей і почуттів”; і нарешті “діяльність”, направлену до об’єднання раціональної і нераціональної “данності”, яка ніколи цього об’єднання не досягала. Але перед нами старе протиставлення “раціонального” людського духу і “почуттєвих” нахилів, яке йде до платонівського поділу “ідей” і “матерії” і християнському протиставленню “душі” та “тіла”.

Давно вже відкинутий у своєму чистому вигляді розвиток філософії, він служить Е. Брайтмену для того, щоб перенести джерело соціального конфлікту в особистість – індивідуальному та божественному. Вчений писав: “Особистість являється тією ареною, на якій відбувається увесь цей конфлікт. Особистісний світ є світ конфлікту, і внутрішнього, і зовнішнього. Особистості і суспільства знаходяться в конфлікті один з одним і не знають, як зупинитися... Але гірший з усіх – конфлікт кожної особистості. Душа знаходиться в конфлікті в силу її бажань, її знань і неосвіченості, її забобонів, самолюбства, страху, безжалісності, свідомості. Одним із звичайних фактів нашого сучасного, особливо нашого капіталістичного і мілітаристського, суспільства – це існування в одній душі високо розвинутого чистого інтелекту і тваринної моралі. Глибоке знання природи і навіть психології часто супроводжується без

свідомим ігноруванням прав інших людей, як це відбулося у Геббельса, гейдельбергського доктора філософії” [394, 66].

Далі вчений продовжував, що в душі кожної людини розгортається конфлікт між добром і злом, цінністю і тим, що немає цінності (disvalue); будь-яке задоволення супроводжується незадоволенням, радість – сумом, стражданням, порядок хаосом, здійснення наміру – розвалом іншого наміру. При цьому і цінність, і відсутність цінності внутрішнього притаманні особистості в її відносинах з природою і людьми. Можна запропонувати лише один вихід із цього стану – те, що в релігії називається “зверненням”. Потрібно апелювати до “кращих сторін кожної людини”, до “універсальних норм”, здійснюючи які ми будемо здійснювати вищі цінності. Лише таким чином можна зберегти надію, що конфлікт не вічний, що “по той бік будь-якої війни є мир, по той бік будь-якого хаосу – порядок, по той бік усіх суперечностей – зв’язна істина” [394, 138-139].

Але хіба це питання ставив перед собою і перед нами персоналіст? Він намагався показати шлях, щоб не було війн, хаосу, суперечностей, а замість цього “втішає” нас тим, що вони коріняться у людській природі, в особистості; вони вічні, і війна і мир, як приплив і відплив, змінюють один одного у безкінечному ритмі. Що стосується дій, то залишається лише заклик до поваги особистості”. Але чи можна цим переконати “гейдельбергського доктора філософії” і його послідовників?

Е. Брайтмен сам розумів, що одних намірів мало – хорошими намірами історії встелена дорога до пекла. Але із усіх дій він вибирає одне – релігійно-моральне удосконалення. Рецепт старий, але за принципом “негативного прагматизму” Е. Хокінга безперечно помилковий.

Більш дієву програму накреслюють Е. Хокінг і Р. Флюеллінг. Взнявши за основу, що джерело конфліктів ХХ ст. лежить у внутрішньому конфлікті кожної особистості, вони намагаються в подробицях розвинути думку про ті

наслідки, які він за собою тягне. Критикуючи західну цивілізацію вчені намагаються знайти рецепт для її виздоровлення.

У праці Р. Флюеллінга “Виживання західної культури” заперечується прогрес в душі теорії циклічності. “Цивілізації гинуть точно так, як виникають. Цей факт, який існує сьогодні на загальному інтелектуальному горизонті, надає особливу гостроту розчаруванням нашого часу” [399, 5]. “Софізм автоматичного прогресу” у поглядах нашого часу ніяк не влаштовує персоналіста, який відкидає нездійсненну концепцію “автоматичного прогресу”, він відмовляється разом з тим і від прогресу взагалі.

Визначивши цивілізацію як суспільство, яке дає можливість для повного і вільного розвитку індивідууму, Р. Флюеллінг визнає, що стан цивілізації до цієї пори ще не був досягнутий. Наприклад, демократія, ця необхідна умова цивілізації, сьогодні у кризі. Одна за одною падають її основи – свобода слова, друку, вибори. Потрапивши під згубний вплив педагогіки Жан-Жака Руссо, освіта на Заході прийшла до неприйняттого ідеалу всезагальної освіти, яка замість того, щоб створити можливість для найбільш повного самовираження особистості, стала машиною, яка придушує будь-яку індивідуальність.

Але найстрашнішим для Р. Флюеллінга – це “Франкенштейн релігійної свободи”. Проголосивши свободу віросповідання, люди створили чудовисько, яке ліквідувало релігію, а разом з нею і мораль. В умовах суспільних змін, коли під дією техніки світ став таким малим у просторі і часі, швидко змінюються і моральні критерії. Те, що було моральним у малозаселеному світі, стало безморальним у світі густозаселеному, через те, що вчинки людей все частіше наштовхуються на права, потреби і благополуччя інших, ставлячи їх під загрозу. У результаті одні рахують, що релігія та етнічні цінності втрачені, а суспільству погрожує загибель. Інші вітають “вільну мораль” і радісно проголошують, що всі моральні цінності зникли і кожен повинен жити тільки “відповідно до проявів серця”. Відповідаючи “законові атрофії не застосованих здібностей”, релігійні та моральні почуття відмирають.

За твердженнями Е. Хокінга, які він виразив у книзі “Наступна світова цивілізація”, держава – головний засіб розвитку людської природи в тій мірі, в якій вона схильна сприяти зовні. Але держава, відокремлена від релігії, не може виконувати своє основне завдання – перетворювати інтереси, пов’язані із конкуренцією, в гармонії і цим самим примирювати їх. Звільнені від релігії держави йшли двома шляхами. Перший шлях, здійснений у США, країнах Південної та Центральної Америки, Південно-Східної Азії, Туреччини, показав, на думку Е. Хокінга, що “з повним відділенням релігії було втрачено дещо політично істотне, хоча не було загальної згоди відносно того, із чого це істотне складається” [403, 6].

Другий шлях, який називається “модернізмом” (modernity), складався із секуляризації теоретичного розуміння держави і права навіть там, де не здійснено суворе відділення церкви від держави. “Модернізм” веде до розладу суспільства, через те він обумовив “радикальну безпорадність у самій галузі власних функцій держави” [403, 6].

Симптоми цього – поступовий розпад сім’ї, не пов’язаної більше релігійними розпорядженнями; неможливість держави забезпечити процвітання і повну зайнятість, а тим більше перетворити працю в джерело задоволення. Сучасна держава не може успішно контролювати економіку. Вона безпорадна і в питаннях дозвілля. Наповнення держави коміксами погано впливало на виховання дітей, але уряд не може не заборонити їх, ні цивілізувати людей, яким вони подобаються.

Така держава, на думку Е. Хокінга внутрішньо суперечлива. Вона висуває право як щось безперечне, але не в силі здійснити його. Право припускає визначену схильність суб’єкта цього права, його добру волю. Але ця моральна умова не може бути встановлена легально. Не можна навіть легально встановити його наявність чи відсутність. Неможливість впливати на мотивацію людських вчинків, секуляризоване суспільство приречене на

безсилля. Впливати на нього, встановити “добру волю” може тільки держава, яка спирається на релігію.

Таким чином, персоналіст вірно констатує справжні факти, які турбують його як релігійну, так і політичну людину. Але він уявляє їх в невірному світі. Так, сім’я в США до цієї пори знаходиться у сильній залежності від церкви.

Але якщо джерело соціальних бід лежить в секуляризації суспільного життя, то засобом вилікувати його є встановлення керуючої ролі релігії в суспільстві. Продовжуючи думки Августина, Е. Хокінг стверджує, що в кожному суспільстві існує два: політичне спілкування людей в державі і релігійна установа – церква. “Держава залежить від незалежного релігійного сосуспільства у відношенні своєї життєвої мотивації”. Через це їх взаємовідношення – це “сімбіоз на основі пріоритету і автономії релігійної свідомості” [399, 49].

Ці твердження вченого були суперечливими, одні вчені його підтримували, інші заперечували.

Тут варто звернутися до поглядів О. Кульчицького, який визнавав, що “унаслідок феноменологічного аналізу Божественне треба уявляти як цілком відмінне від світового буття, як буття трансцендентне і як вартість, відмінну від інших видів вартостей тим, що вона існує не лише як завдання, вартість для здійснення, а й вартість, здійснена у трансцендентному персональному бутті, від якого людина почуває себе абсолютно залежною” [170, 138].

Таким чином, у цілому, розглядаючи американський персоналізм, слід виділити такі його особливості:

1. В центрі філософських інтересів лежить релігійно-етична проблема.
2. Основна увага приділяється питанням свободи та морального виховання.

Моральне самовдосконалення громадянина веде до суспільства гармонії особистостей - це основна ідея американського персоналізму. Використавши цю ідею О. Кульчицький писав: “тільки про особу можна сказати, що вона

добра в етичному розумінні, тільки особа може відчувати чи творити красу, пізнавати правду тощо” [170, 138].

Інша тенденція - французький персоналізм - характеризується як соціально-активна філософська доктрина, яка використовує феноменологічно-екзистенціальні традиції в дослідженні специфіки людського буття.

Прихильники цієї концепції намагалися переосмислити проблему людини через призму новітніх досягнень сучасної науки та соціальної практики. Звертаючись до різноманітних дослідників, які належали до часом навіть протилежних поглядів, французькі персоналісти намагалися реалізувати перейняту у Ш. Пегі ідею про відкритий католицизм, який вимагав засвоєння та християнського перероблення різноманітних філософських позицій (а також перегляду в дусі сучасності деяких традиційних для християнства вирішення філософських проблем).

Найкраще уявлення про витоки і завдання французького персоналізму може дати аналіз його відношення до античної філософії. Особливу роль у якій персоналісти відводили Сократові [47, 25].

Але, крім античної філософії, як вже було сказано вище, персоналісти, у тому числі й французькі, зверталися до сучасних мислителів. Правда, на противагу думці, яка дуже часто зустрічається в літературі про те, що нібито вчення Ш. Ренувеє мало прямий вплив на становлення французького персоналізму [311, 555]; [310, 496-497], фундатор французького персоналізму Е. Муньє рішуче відмежовувався від концепції французького неокантіанства, звинувачуючи його в крайньому ідеалізмі та інших недопустимих для персоналізму недоліках. Американський персоналізм також відкидався вченим через його прихильність до традиціоналістських поглядів і соціал-політичного конформізму. Найбільш близьким до французького персоналізму був вже вище згаданий етичний персоналізм М. Шелера [47, 24].

Якщо говорити про причини виникнення, то треба сказати, що персоналізм у Франції став відповіддю лівої католицької інтелігенції, яка

висунула свій ідеал побудови "гуманної" цивілізації, в період світової економічної кризи 1929-1932 рр.

Французькі персоналісти у 1932 р. почали випускати свій журнал "Esprit", на сторінках якого обговорювались теми "революції", "перебудови цивілізації", "боротьби за нове майбутнє". Один із засновників журналу Е. Муньє і його соратники бачили в персоналізмі насамперед віру, побудовану на основі християнських традицій і відновлену шляхом асиміляції філософських антропологічних концепцій, насамперед феноменології, "філософії життя", екзистенціалізму.

Таким чином, французький персоналізм виник в 30-х рр. Його історія, як вже зазначалося, пов'язана з іменем Е. Муньє (1905-1950). Також у розробленні ідей персоналізму прийняли участь Дені де Ружмон (нар.1906), Поль-Луш Ландсберг (1901-1944), Габріель Мадиньє (1895-1958), Моріс Недонсель (нар.1905), Поль Рікер (нар.1913), Жан Лякруа (нар.1900) та інші.

На позиціях французького персоналізму стояв Альберт Беген (1901-1957), який змінив Е. Муньє на посаді директора журналу "Esprit". Він був представником "жневської школи критиків". Його перу належить фундаментальні дослідження про німецький романтизм, французьку поезію, про творчість Блуа, Рамю, Паскаля, Бернаноса, Бальзака та інших. А. Беген шукав відповіді у своїх творах на питання про людське "Я" і зміст його буття.

Ще одним лідером персоналістського руху був Жан-Марі Доменак (нар.1922), який керував "Esprit" з 1957-1976 р. Він у своїй діяльності критикував суспільство користувачів.

Французький персоналізм виступив одночасно і як філософське, і як соціально-політичне вчення. Треба зауважити, що спочатку саме соціально-політичній програмі персоналісти надавали перевагу. Хоча соціал-політична і економічна програма персоналістського руху була дуже невизначеною.

З самого початку персоналісти виступили проти політичної діяльності як засобу здійснення своїх ідеалів. Більше того, вони були взагалі проти дій, вбачаючи своє завдання виключно у проповідях, настановах.

Для Е. Муньє і його однодумців персоналізм малювався насамперед як віра, побудована на основі християнських традицій і оновлена шляхом асиміляції філософських антропологічних концепцій. Персоналістська діяльність зводилась до проповідей і до об'єднання всіх, хто сприймає їх ідеї у товариство “Друзів Духу” [48, 10].

Персоналістський рух створювався не тільки як національний, але і як міжнародний рух проповідництва. Сферою його впливу була вся цивілізація, а його метою було створення такого світогляду, який би об'єднував і віруючих і атеїстів.

Персоналісти, як писав Е. Муньє, намагалися утворити свою філософію, на противагу раціоналістичній традиції, при цьому вони не відкидали класичний раціоналізм і погоджувались не з усіма висновками антропологізму, як вони відображені в філософії життя, феноменології, екзистенціалізмі.

Персоналізм визнає окремі заслуги попередньої раціоналістичної філософії і ставить своїм завданням зберегти її досягнення, змінивши їх стосовно до нового часу. Він намагається знайти, з їх точки зору, ті позитивні моменти в сучасній антропологічній філософії і визначити коло найважливіших проблем, при цьому залишаючись за межами раціоналізму і антропологізму. Однією з таких проблем, на його думку – є проблема особистості.

Таким чином, вже в 30-х рр. ХХ ст. французький персоналізм стає однією із провідних течій сучасної філософії. Пояснюється це тим, що усі персоналістичні проекти передбачали оновлення традиційного християнського світогляду [48, 14].

Але утворившись французький персоналізм, як стверджував його основоположник Е. Муньє, ставив завданням не створення нового напрямку, ще одного “ізму”, а розвиток і утвердження вже існуючої в історії філософії

тенденції розглядати особистість в якості основного змісту філософії. Згідно Е.Муньє витoki цієї тенденції можна прослідкувати вже в античній філософії.

Центральним поняттям французького персоналізму була особистість. У зв'язку з цим Е. Муньє писав: "Особистість не є об'єктом, який оперує, вона - центр переорієнтації об'єктивного всесвіту" [220, 17].

Разом з тим французькі персоналісти приймають основну тезу ідеалістичної феноменологічно-екзистенційної філософії, яка вимагає розгляду дійсності, яка виходить із людської суб'єктивності. Прихильники "особистісної філософії", як ще називають персоналізм, пристосовують феноменологічно-екзистенційні аналізи до релігійно-ідеалістичних висновків. У результаті персоналісти підтримують направленість феноменології та екзистенціалізму. Зближення в рамках французького персоналізму католицької філософії з ідеями феноменології та екзистенціалізму мало своїм наслідком також і модернізацію традиційного релігійно-ідеалістичного світобачення. У поняття особистість як суб'єкта переорієнтації дійсності персоналісти вкладають насамперед той зміст, що людина у своїй діяльності не просто відтворює зовнішній (природний та соціальний) світ, а створює своє коріння в надрах людської особистості. Саме ця реальність, яка створюється в суб'єктивності людини і в момент створення суб'єкту не є для нього "данністю", а є самим суб'єктом, і повинна, на думку персоналістів, бути предметом філософського осмислення. Іншими словами, предмет персоналістської філософії - це людина як суб'єкт самотворення особливої, специфічної реальності - внутрішнього світу.

Визначаючи свою філософію як "теорію втягнення", французький персоналізм в різні періоди своєї діяльності розумів під цим поняттям різне значення: в 30-ті рр. вони трактують свою концепцію як теорію втягнення католиків в "соціалістичний" рух, в післявоєнні роки – як "метафізику дій", тобто як філософсько-психологічне вчення про внутрішньо духовно-вольову діяльність особистості. У відповідності з цим змінюються і теоретичні джерела, якими живився персоналізм. Для французького персоналізму "криза людини і

людства” є найбільшою проблемою. Сучасна філософія пропонує два типи вирішення цієї проблеми – сциєнтичний і екзистенційно-антропологічний (про них вже йшла мова).

Тут варто зауважити, що французькі персоналісти схилиються до сциєнтичного, який виріс із класичного раціоналізму. Одна із заслуг раціоналізму у цьому зв’язку полягає у тому, що він зумів обґрунтувати єдність природного і людського. За персоналістами, раціоналізм сприяє використанню людиною у своїй діяльності витворів природи, а також сучасних досягнень культури, знайденні в них моментів, які узаконюють індивідуально-особистісне буття. Іншими словами, своєю теорією діяльності, прихильники класичного раціоналізму, з точки зору персоналізму, підвели філософський аналіз до розуміння “таємниці” особистісного існування, яке в персоналізмі проголошується єдиним предметом філософського дослідження. Саме через раціональне осмислення механізму практики персоналісти намагаються підійти до внутрішнього життя індивіда, особистісного буття.

У пошуках сутності людини персоналізм звертається до практичного боку життєдіяльності і намагається визначити роль трудової діяльності в її житті, використовуючи поняття “втягнення” і стверджуючи, що саме він, а не екзистенціалізм вперше ввів її у французьку філософію. Е. Муньє вважав персоналізм борцем за “чисте”, “не викручене” християнство.

Людина – суб’єкт історії розумілася персоналістами насамперед як суб’єкт діяльності, яка визнається “вищою духовною цінністю”, способом самореалізації людини. Праця для персоналістів є насамперед творчістю, в процесі якої людина виступає як цілісне створіння. Створюючи предмети праці людина не тільки виражає себе, але й завершає себе і певним чином узаконює своє власне “я”. У процесі праці людина показує себе не тільки як думаюче і діяльне створіння, але і як буття емоційне; “дисципліна” праці, її конкретний порядок і визначеність організують людину, дають їй почуття впевненості, конкретності, визначеності [48, 20-21].

Одним із найважливіших моментів трудової діяльності як особистісної є, на думку Е. Муньє, досвід “творчої самопожертви”: людина відрікається від самої себе не тільки заради предмету праці, але й заради “іншого”; таким чином, праця виступає як початкова умова людського спілкування. Дух “дружби” і “любові”, який панує в процесі праці – ось та основа, на якій створюється справжнє людське особистісне співтовариство.

Через це велике значення французький персоналізм, як і американський приділяє виховному моменту, і при цьому особливо особистісному спілкуванню. Суспільству із наявними формами спільної діяльності персоналізм протиставляє суспільство особистостей, у якому відбувається об’єднання людей “по той бік слів та систем”. Таке об’єднання здійснюється у праці.

Головною відмінністю персоналістської концепції праці від раціоналістичної є намір поєднати працю з “тотальним” розвитком особистості, показати її як основу універсального розвитку особистості, яка здійснюється як суб’єкт не тільки виробничої діяльності, але і діяльності моральної, естетичної, релігійної, за висловом персоналістів – духовної.

Персоналісти виділяють в людському самовираженні два моменти – один трансцендентний, сферу “змісту”, “значення”, інший іманентний, власне діяльність; первинним тут є “змістовна” сфера, іншими словами, покликання. Вводячи поняття покликання персоналізм намагається звільнитися від традиційного для релігійної філософії трактування природи людини як даної і незмінної. Персоналізм ніби змінює акцент в раціоналістичному трактуванні діяльності: католицьких мислителів цікавить не світ, об’єктивність якого змінюється людиною і підпорядковується її пануванню, а світ людини, особистості, яка змінює діяльність, для того, щоб зробити її “людським” світом. А для персоналістів саме в цьому і заключається покликання людини, щоб перетворити реальність під кутом зору “вищих” цінностей, цінностей “тотальної” людини. У зв’язку з цим підтекстом людської діяльності повинна

бути перспектива особистісного відношення між богом і людиною. Бог трактується в персоналізмі як “горизонт тотальності людського існування”, як “символ і свідоцтво реальності, зрозумілої та переможеної, тобто взятої на себе людиною” [48, 26].

Французькі персоналісти вважають, що діяльність – “це само здійснення людини і безперервне будівництво нею власного життя (включаючи сюди внутрішнє або споглядальне життя). Якщо вона вільна і вивірена, вона приносить задоволення. Праця – це особливий вид діяльності, природній, але тяжкий, направлений на створення корисно-матеріального або нематеріального – предмету. Через це, праця не являє собою ні всього життя людини, ні чогось істотного в ньому. Вище праці стоїть життя душі, життя розуму і життя любові” [221, 146].

Таким чином, згідно з французьким персоналізмом, змістом людської активності є не повністю перетворення реальності, яке йде шляхом розкриття та використання іманентних законів, а її “олюднення”, під яким розуміють особливу організацію світу, яка здійснюється від імені “тотальної” людини. Персоналізм виступає за те, щоб людина, її особистість була вихідним моментом діяльності, її законом і визначенням. Звідси “покликання” пояснюється в персоналізмі як самопожертва і самозаперечення людини, яка вступила на шлях особистісного буття.

Особливістю людської діяльності в персоналізмі визнається активність, яка “одухотворяє” оточуючий світ і яка здійснюється від імені “тотальної людини”, “утопії людської тотальності і своєрідності”. Через це людська діяльність є духовною, оскільки людина в якості закону своєї діяльності вибирає трансцендентну, духовну реальність, приймаючи її як свою власну, хоча вона випереджає її, виходить за власні межі [48, 27].

Отже, персоналісти ставлять в центр своєї філософії – людину, яка не тільки раціонально думає і пізнає оточуючий світ, але і діє, відчуває, живе, при цьому постійно вносить у світ щось своє нове, людське. Людська діяльність,

відмічають персоналісти не зводиться до однієї пізнавальної функції: людина – це не тільки пізнавальний розум, але також духовне буття. Як тотальне буття людина не просто складова частина природного процесу, а насамперед суб'єкт “переорієнтації” реальності.

Під поняттям “суб'єкта переорієнтації” дійсності персоналісти розуміють насамперед, той зміст, що людина у своїй діяльності не просто відтворює зовнішній (природний та соціальний) світ, а створює щось принципово нове, вона створює нову реальність, яка своїми витокami сягає глибин людської особистості. Саме ця нова реальність, яка створюється в суб'єктивності людини і не є для неї данністю, а являється самим суб'єктом, і повинна, згідно персоналізму, виступати предметом філософського осмислення. Таким чином, тут визначений предмет персоналістської філософії – людина як суб'єкт побудови специфічної реальності – внутрішнього світу [403, 48].

Внутрішній світ особистості, трактується персоналістами як первинна реальність, яка ототожнюється ними із поняттям історичного існування, яке визначається як вихід за межі існуючого буття. Саме цей зріз людського буття, згідно із персоналізмом, являється предметом філософського розгляду. Проблему історичного руху людини, в суб'єктивності якої відроджується природа і створюється специфічне людське середовище – культура, персоналісти визначають як проблему трансценденції.

Трансцендентне – це сфера внутрішньому світу особистості, яке постійно реалізується всередині, і зміст його здійснення повністю залежить від особистості. Через це виникає проблема відповідальності особистості не тільки за те, що вона конкретно робить, але і за те, чим вона живе „в дусі”, за істинність її внутрішнього світу.

Людське існування визначається в персоналізмі як вихід за межі буття; суб'єктом цього руху є людина, в якій поєднується природа та історія. У той же час історичність людини повинна завершити природу в існуванні, тобто в тому, що виникає за межами природи. Саме це є для персоналістів предметом

філософського вивчення, адже як вже зазначалось вище проблему історичного руху людини, в суб'єктивності якої відроджується природа і створюється – культура, персоналісти визначають як проблему трансценденції.

Свідомість людини трактується в персоналізмі досить широко, це в кінцевому висновку „світ людини”, її „внутрішній світ”, який включає в себе розум і дух. Область духу є та сфера свідомості, в якій відбувається перетворення об'єктивного в суб'єктивне. Саме тут об'єктивне відображається в суб'єктивному, тобто має місце історичне перетворення реальності [50, 34].

Область духу визначається в персоналізмі як та частина свідомості, де усвідомлюється людське існування з позицій добра і зла, правди і брехні, і т.д., дух в той же час є самосвідомістю людини. Дух в персоналізмі – це особлива сфера людського досвіду. За його допомогою французькі персоналісти прагнуть перейти від „абстрактної історії”, яка включає тільки твори людей, до історії „конкретної”, тобто до „подій”, до історії цілей та засобів, до історії незалежних один від одного людських прагнень.

Таким чином, у французькому персоналізмі мова йде не про саму історичну дійсність, а лише про ту внутрішню роботу, яка передує будь-якому свідомому людському вчинку. Через це людська історія розуміється як „стиль життя”, який виробляє кожна окрема людина. І хоча персоналісти стверджують, що таким чином, розуміється історія пов'язана з „єдиним простором цивілізації”, утворюючи „конкретну” історію, все ж визначним моментом людської історії у французькому персоналізмі залишається „прийняття особистісної позиції”, внутрішня духовна робота [50, 35].

Для персоналістів духовний світ особистості інтенціональний за своєю структурою, але особливою рисою цієї інтенціональності є її відкритість не в бік реального світу, а в бік трансцендентного. У відповідності з цим Е. Мунье стверджував, що матерія – це пасивність, інерція, дух, навпаки – рух, життя. Але для визначення особистості, рахує вчений, недостатньо твердження: особистість є дух; поняття особистості включає в себе „невидимий центр, з

яким пов'язано все". Трансценденція носить в персоналізмі релігійний зміст. Вона являється відкритістю внутрішнього світу людини в бік священного і виступає основою життєдіяльності людини.

Поняття трансценденції в персоналізмі багатозначне. Якщо прослідкувати філософську традицію, звідки запозичили це поняття, то ми прийдемо до феноменології Е. Гуссерля, де поняття трансценденції виступає як інтенціональність. Гуссерлевське розуміння інтенціональності, або направленості ззовні, "вихід за межі", яке включає в себе уяву про тотальний горизонт, яке вчений визначає як коло можливостей ще не розкритих визначень предметності, і яке є вихідною точкою дослідження, певною невизначеною умовою пізнання.

Хоча Е. Гуссерль вважав свою систему науковою і такою, яка суперечить "несистематичному" мисленню, його позиція стала близькою до "філософії життя". Роботу по об'єднанню феноменології із "філософією життя" здійснили екзистенціалісти, насамперед М. Гайдеггер. Він на "відміну від Е. Гуссерля ставить питання про інтенціональності як особливий спосіб думання... переходить від теоретичного розгляду суб'єкту у Гуссерля як суб'єкту, який насамперед пізнає до "теологічно-практичного" аспекту його розгляду" [59, 100-101]. У нього вже мова йде про інтенціональність буття, екзистування, перебування ззовні.

У той час як Е. Гуссерль створює вчення про інтенціональності для вирішення ряду теоретико-пізнавальних питань, а екзистенціалісти за допомогою цього вчення будують нову концепцію буття, французькі персоналісти використовують його у якості моделі для теологічного обґрунтування сутності історичного процесу і окремого існування.

Вже в атеїстичному екзистенціалізмі (насамперед, М. Гайдеггера і Ж.-П.Сартра) можна простежити релігійні мотиви в трактуванні змісту трансцендентного. К. Ясперс визначає трансценденцію як бога, при цьому наголошуючи направленість гуссерлевській інтенціональності, розглядаючи її в

якості основи для сучасного варіанту комунікації з богом. У цьому напрямку йдуть і французькі персоналісти.

Високо оцінюючи феноменологічний метод у філософському дослідженні, католицькі мислителі відзначають в той же час і слабкі сторони гуссерлевського підходу. Основний недолік полягає в тому, що Е. Гуссерль не зумів звільнитися від обтяжливих для філософської думки пут раціоналізму. Через це філософія вченого виступає філософією пізнання, орієнтованого на досягнення “формальної” реальності. Із гуссерлевської інтенціональності випливає, що людина, “ідентифікується з реальністю, а не долає її; у Е.Гуссерля трансценденція і об’єктивність співпадають” [413, 233].

Французькі персоналісти приймають екзистенціалістське пояснення феноменологічного методу, визнають інтенціональність елементом не тільки свідомості, але й людського буття. Гуссерлевська категорія інтенціональності, або екзистенціалістська трансценденція, на думку персоналістів, дають можливість перейти до розгляду людської життєдіяльності як складової частини історичного процесу і зрозуміти її направленість. Але екзистенціально-феноменологічне розуміння самопроекування людини, на думку Е. Муньє, далеке від ствердження специфічно людської активності. Людина і в екзистенціалізмі, і в феноменології відкрита лише в бік самого себе: “трансценденція Гуссерля чи Сартра, проекція у середину буття, яка отримує рух лише від самої себе досягає, є псевдотрансценденція, всього лише розгорнуте змалювання іманентності” [50, 33-34].

Екзистенціалісти, згідно персоналізму, лише схоплюють факт існування трансцендуючої діяльності, але не питають про його джерела і направленість. Трансцендуюча діяльність, на думку персоналістів, може отримати своє пояснення тільки з точки зору метафізики. Логіка персоналістських роздумів тут така. Людина в процесі самовідчуття прагне не до істини (сутності); її цікавить особиста, людська істина. У такому випадку в якості сутності речі, кінцевої основи, виступає її людський особистісний зміст. Цей зміст є

передумовою діяльності, її законом і виправданням. “Розуміння” дійсності і позиція людини по відношенню до неї відбувається у свідомості людини.

За допомогою поняття трансценденції персоналісти прагнуть реалізувати намічені ними завдання по вивченню особистісного буття. Насамперед в галузі трансцендентного персоналісти знаходять той „вищий принцип”, „фінальний коректив”, у співвідношенні з яким конститується особистісне буття.

Визначаючи трансценцію як свободу, а останню як „безперервне кипіння особистісного буття”, „постійне проектування”, персоналісти одночасно підкреслюють, що трансценденція тобто свобода, не є „рухом безцільного буття”, яким воно виступає в екзистенційному трактуванні, де трансценденція визначається як чиста негативність, яка немає в собі ніяких об’єктивних критеріїв. Висунутий Е. Муньє протест проти такої точки зору А. Бергсона можна віднести до феноменологічно-екзистенційної інтерпретації людського буття і свободи. “Не слід змішувати, - писав Е. Муньє, - це подолання буття із завихреннями життєвих поривань. Життєве поривання не веде нас ні до чого, крім самого себе, воно є намагання жити будь-якою ціною, навіть ціною тих цінностей, які дають йому зміст” [220, 84].

Персоналісти поділяють тут точку зору християнського екзистенціалізму Г. Марселя і К. Ясперса. У їх вченнях вони виділяють прагнення зрозуміти людину не тільки із неї самої, але і пов’язати особистісний світ людини з надособистим, абсолютним буттям. Останнє розуміється як мета особистісного існування і як гарант, який утримує людину від суб’єктивістського свавілля. Через це, на думку персоналістів, дослідження суб’єктивності повинно починатися не із простих елементів людської психіки, а з “вищих принципів”, з трансценденції, яка є основою конституювання особистісного буття.

Трансценденція трактується персоналістами як особлива сфера людської свідомості, яка, на відміну від розуму, не має ніякої основи в минулому і цілком належить майбутньому. Через це і „теперішнє” особистісного буття розуміється

в персоналізмі не як результат і наслідок минулого, а як „результат” майбутнього, а майбутнє – як „безпосередня свідомість”.

Говорячи про абсолютну недетермінованість трансцендентного, персоналісти відзначають, що у ньому відбувається найбільш продуктивна діяльність особистості, тут все залежить від конкретної особистості, її смаків, побажань, симпатій. Трансцендентне – це сфера внутрішнього світу особистості, який постійно реалізується в середині, і зміст його здійснення повністю залежить від особистості. Таким чином, з’являється проблема відповідальності особистості не тільки за те, що вона конкретно робить, але і за те, чим вона живе “її душа”, за істинність її внутрішнього світу.

На думку персоналістів, між поняттями істина “verite” та істинним “vrai” існують відмінності. Так, істинним вважається відповідність людських уявлень реальності, яка існує всередині і незалежно від людини, а істина – це реальність в її значенні для людини, “розкриття буття”. Якщо істинне має іманентний зміст і спостерігається в процесі взаємодії людини зі світом, а істина трансцендентна світові і її досягнення можливе тільки як “есхатологічна надія”. Саме в духовному світі особистості відбувається розвиток тієї “реальності”, яка “не завершується в собі самій, а знаходить своє завершення за межами себе, в істині”.

Трансцендуючу діяльність персоналіст уявляє теологічною за своєю структурою. Вона є рух духу до трансценденції, яка сама являється творенням духу. Визнаючи поняття трансценденції, Е. Мунье посилається на цінності взагалі, які живуть в серцях особистостей. Ці цінності, на думку вченого, не утворюють закінченого світу, який автоматично реалізується в історії, як цього хотіли прихильники “мітів про безперечну могутність істини” або про “невизначений хід історії”. Цінності не додаються до реальності як деякі її цінності; вони не залежать і від емпіричних особливостей окремого суб’єкта, а знаходяться в глибинах свободи.

Очевидно поняття трансценденції, за словами французьких персоналістів, не тільки вказує на структуру і характер руху людської свободи. Е. Муньє відзначав, що існують великі труднощі при визначенні трансценденції. Так, К.Ясперс, говорячи про особистісну реальність та трансценденцію, виражав свої думки на мові шифру і відмовлявся від характеристики даного поняття, М.Шелер і Е. Гартман схилилися на цінності як абсолютні реальності, цим самим відсилали особистість до безособистості. Такою безособистісною, на думку Е. Муньє, є традиційна релігійна віра в єдиного бога. Варто зауважити, що самі персоналісти при визначенні трансценденції зверталися до християнського поняття бога, вбачаючи у ньому “зміст трансценденції”, але попереджають від його догматичного трактування. Це на їх думку привело б до заперечення самої характеристики людини – її свободи.

Французькі персоналісти намагалися уточнити деякі якості трансцендентного, зміст якого залишається таким же зашифрованим, що і у християнських екзистенціалістів. Зміст поняття божественної трансценденції, або бога, має в собі, згідно персоналізму, показання на деяку абсолютну межу людських можливостей, де з одного боку, спостерігається кінець людського світу і стають неможливими всі людські уявлення і масштаби, і де, з іншої сторони, саме в силу цього набирає змісту сам людський світ. Уява людей про сучасну людину, образ “тотальної” людини не повинен, застерігають французькі персоналісти, ототожнюватись з богом, але тільки в божественній перспективі, виходячи із божественної трансценденції, може бути зрозумілою ця “тотальна” людина та істинне призначення людського існування. Роздуми про абсолют, на думку Е. Муньє, постійно направляють людину до людської історії і в той же час виходять за її межі. Людська діяльність, яка розвивається за законами єдності, іманентного і трансцендентного, “перебуває у перспективі особистісного відношення між богом і людиною”, вона “включає тотальну людину”.

Персоналістське трактування трансценденції як внутрішнього досвіду особистості, відкритого в бік надреального, у певному ракурсі являється відмовою від традиційної християнської ідеї бога. Персоналісти були переконані, що особистість повинна розвиватися не тільки орієнтуючись на божественний світ, але і спираючись на власні духовні сили і прагнення.

Як вже зазначалося, французький персоналізм, інтерпретує в світі нових ідей (про суть людини, людину як суб'єкт історичного розвитку, про культуру як специфічний людський спосіб буття і інше) традиційні релігійно-ідеалістичні поняття, щоб послабити властивий їм догматизм і, розширивши їм межі, ввести в них зміст, який відповідає сучасному рівню знань про людину.

“Недогматичне” трактування трансценденції як божественної реальності приводить французьких персоналістів до визначення останньої в якості конструкції людського духу. На їх думку, людина не просто перебуває в ситуації плуральності і багатозначності істин і положень, як про це говорять представники феноменологічно-екзистенційної філософії, а постійно оцінює цю ситуацію, вибираючи гідні людини рішення. Людина сама створює шкалу оцінок, виходячи із власного досвіду, особистого буття. Її дух в силу своєї телеологічної структури, створює модель буття, яка є горизонтом людської життєдіяльності. Саме це прагнення людського духу персоналісти називають “божественною трансценденцією”. Вона тому божественна, що знаходиться за межами конкретного людського існування і не несе в собі рис реальної поведінки. Це є клич вищого буття, до повної самореалізації людини. Але божественна трансценденція являється також і людською, через те, що вона – творіння людського духу, модель людського буття. Вона трансцендентна, через те, що виступає на межі небуття, того, що не існує, а вимагає існування і відповідає найвищим людським прагненням.

Французькі персоналісти вважають, що для особистості характерні три основні риси в їх діалектичній взаємодії:

1. Екстеріоризація - самоздійснення, самовтілення людини в зовнішньому світі.

2. Інтеріоризація – внутрішня зосередженість індивіда, його духовний світ, зверненість до початкових, глибинних шарів власного „Я”.

3. Трансценденція – внутрішній принцип особистісного буття, який поширюється і на діяльність людини щодо освоєння та осмислення зовнішнього світу, і на внутрішнє життя особистості – це осягнення вищих божественних цінностей – Істини, Краси, Добра.

Однією із головних розумінь особистості французьким персоналізмом є думка про „прилучене” („приєднане”) існування, тобто активний діалог християн із сучасністю, залучення віруючих людей до суспільних рухів, де релігійне світорозуміння має бути конструктивним фактором перетворення світу на гуманістичних засадах.

Персоналісти намагалися проаналізувати інтелектуальні прагнення людини, її особисті світобачення. Ідея про те, що людина не рівна самій собі і не детермінована “від початку і до кінця” наявною дійсністю, яку відстоюють персоналісти, включає в себе питання про ті особливі моменти, із яких складається індивідуальність людини, її особистісне “Я”. Виступаючи проти тих концепцій, які заперечують роль суб'єкта в історичному розвитку, приходять до іншої крайності – до заперечення якої б то не було обґрунтованості людського “Я” історично-конкретною реальністю. І якщо Е.Муньє, наприклад, намагається ввести в свій аналіз особистісного плану моменти історико-соціального змісту, в кінцевому плані основним елементом людського буття в його вченні виступає “вільний дух”; духовний же світ особистості в персоналізмі позбавлений усвідомлення історичного досвіду і реальних відносин.

Із визнання трансцендентного над раціональною сферою, яка перевершує свідому позицію особистості, впливають відомості особистісного до безсвідомого. Інтелектуальне прагнення особистості позбавляється зусиль

самої людини і визнається онтологічною структурою людського буття: “самі глибинні акти людини, її самі високі діяння” виникають у ній “без її відома” [220, 84].

Для французького персоналізму, завдяки значному впливу марксистської теорії, характерна тенденція до розуміння соціальної обумовленості особистісного існування. Свою соціальну програму персоналісти базували на критичному аналізі капіталістичної та соціалістичної суспільних систем, їхніх негативних та позитивних сторін. Соціальна концепція французьких персоналістів розробляє проект нової цивілізації. За ним ліквідовуються всі недоліки і закріплюються досягнення реально існуючих суспільних систем, надаються переваги у визначенні основ суспільної організації життя особистості та її духовним орієнтаціям.

Якщо говорити про ті ідеї, які мали вплив на французький персоналізм, то вже говорилося, що це був екзистенціалізм і марксизм. Так, засновник французького персоналізму вважав: “Власне персоналістські дослідження, які в 1932 р. були закладені журналом “Esprit”, знаходяться під постійним впливом екзистенціалістської і марксистської точок зору. Перша вимагає звернення до персоналістських проблем: свободи, інтерріорності, комунікації, змісту історії; друга сприяє тому, що сучасне мислення звільнилося від ідеалістичних містифікацій і пов’язувало найвищу філософію з проблемами сучасного суспільства” [220, 16].

У той же час Е. Муньє розумів, що екзистенціалізм і марксизм представляють собою “різні лінії у філософії” і завдання персоналізму він бачив у тому, щоб “піднятися вище їх розбіжностей, до єдності” [220, 14].

Між американським та французьким персоналізмом існують деякі відмінності в розумінні соціальних проблем. Американський наголошує на існуванні кризи західного суспільства та людини, підмінюючи соціальні проблеми завданням самовдосконалення особистості. Французький звертає увагу на соціальну доктрину.

Якщо говорити про російський персоналізм, то треба сказати, що за ним людина повинна пройти через глибинно-особистісні перетворення, щоб відкритися Богові. Наблизитись до трансцендентного, божественного можна тільки у творчому зусиллі і натхненні. Але в представників російського персоналізму дуже мало існує спільних рис. У своїй більшості кожен з них розглядає особистість з різних позицій.

Так, у М. Бердяєва дух людини трагічно замикає творчість в об'єктах культури. Вченому хочеться вирватися за межі об'єктивованої творчості у самотворення. Для нього творчість “не стільки оформлення в кінцевому, в творчому продукті, скільки розкриття безкінечного, політ в безкінечність, не об'єктивація, а трансцендування... Тому для мене виникала трагедія творчості в продуктах культури і суспільства, невідповідність між творчим задумом і здійсненням” [13, 210].

Коли творчість є справжньою вона виходить за межі культури, стає вогнем, який змінює в людині людське. Творчість це “потрясіння і підйом усієї людської істоти, спрямованої до іншого, вищого життя, до нового буття” [13, 211].

Результатом творчої еволюції людської особистості, вчений вважає, Боголюдину. Бердяєвська Боголюдина відрізняється від ніцшеанської Надлюдини тим, що вона не замкнута в колі Вічного Повернення часу і не перебуває в абсолютній самотності в безбожному світі, Боголюдина є результатом творчого діалогу Бога і людини і їй дана Вічність як безмежне відновлення. Людина зобов'язана створити із себе Боголюдину, інакше вона не виконає свого призначення. Сам Бог закликає людину до творчості, він чекає від людини творчої відповіді. “Богом дано людині творчий дар, талант, геній і дано світ, в якому і через який повинен здійснитися творчий акт. Бог закликає, щоб людина вчинила творчий акт, здійснила своє покликання, і Бог чекає відповіді на свій заклик” [11, 118].

Коли людина, творчо спрямовується до Боголюдського буття, тоді вона піднімається над буденністю і долає її. І це, на думку вченого, є досить важливим, через те, що для нього буденність являється безглуздою круговертю. “Коли прокинулася моя свідомість, я відчув глибоке відштовхування від буденності. Але життя світу, життя людини значною мірою це буденність...” [13, 46].

Відійшовши від буденності мислитель шукає таємниці людини і її смислу. Оскільки смисл людини закритий для повсякденного буття і трансцендентний йому. Смисл людини відкривається М. Бердяєву, який зробив крок на шляху самовизначення. “Мене притягує завжди і в усьому трансцендентне, інше, що виходить за грані і межі, і що містить в собі таємницю” [13, 47].

За переконаннями вченого, вихід за межі буденності означає народження особистісного буття, в якому можна знайти власну неповторність. Але народження це завжди пов’язане із повстанням, самотністю, трагізмом. Тут завжди особистість протистоїть натовпові.

Хоча особистість і породжується творчістю, але не завжди так відбувається. Особистість є результат морально перетворюючої творчості. Вчений пише, що особистість і індивідуальність це різні речі. Особистість перебуває в індивідуальності в згорнутому вигляді і тільки духовно-моральна діяльність як творення самого себе може розгорнути й актуалізувати її.

На думку М. Бердяєва для особистості основним є і залишиться свобода, яка також розгортається в творчості як у своєму вищому бутті. У свою чергу творчість також знаходить у свободі буттєву глибину і силу.

Вчений боготворить свободу, перетворюючи її в Абсолют, так звану споконвічну безодню, яка зароджується швидше як особистість, людина, і навіть Бог. Споконвічна безодня для нього – це безодня “нествореної свободи”, з якої виростає будь-який творчий акт і сама особистість. “Бог жадає від людини свободи духу, Богу потрібна лише людина вільна духом, Божий задум

про світ і про людину не може бути втілений без свободи людини, без свободи духу. Свобода людини обґрунтовується на вимозі Бога, на волі Божій. Людина повинна виконувати волю Богу, але воля Божа у тому, щоб людина була вільна духом... потрібно вгадати, у чому воля Божа. І якщо воля Божа в тому, щоб людина була вільна, через це утвердження свободи людини є виконання волі Божої” [12, 93-94].

Якщо говорити про погляди іншого російського персоналіста Л. Шестова, то він був настроєний досить скептично стосовно ідеї творчості себе, сумнівається в можливості людини усвідомлено рухатися назустріч Божественному Началу.

У нього особистість вища за будь-яку умоглядну ідею. Будь-який вибір повинен відбуватися на користь особистості. І насамперед це стосується Особистості Бога. Він підноситься над всяким нашим абстрактним поняттям і безособовою ідеєю. Навіть поняття „Добро” та „Істина”, роздрібнені множиною суб’єктивних трактувань, тьмяніють поруч із Божественною Особистістю.

Для Л. Шестова зрозуміти Бога можна не через знання, а через віру. “Віра не є... довіра до того, що нам говорили, що ми чули, чому нас вчили. Віра є невідомий і далекий умоглядній філософії новий вимір мислення, який відкриває шлях до Творця всього, що є в світі, до джерела всіх можливостей, до Того, для кого немає меж між можливим і неможливим” [362, 25].

Вчений засуджує розум, який, на його думку, існує лише у вузьких межах і тільки затемнює вищі реальності буття. Над усім особистісним розум зводить необхідність і для неї він готовий навіть пожертвувати свободою. Розум разом із пізнанням необхідності є руйнівниками глибини людського бачення світу.

На думку Л. Шестова, необмежене пізнання являється гріхом, який вибиває людину із цілісності її буття. “Перша людина злякалася нічим не обмеженої волі Творця, побачила в ній жахливе для нас “свавілля” і стала шукати захисту від Бога у пізнанні, яке, як її переконав спокусник, зрівнювало її з Богом, тобто ставило її і Бога в однакову залежність від вічних нестворених

істин... І це “знання” розплющило, роздавило її свідомість, втиснувши її в площину обмежених можливостей...” [362, 24-25].

Таким чином, Л. Шестов критикує розум з погляду і силою віри. Це зближує його філософію із філософією І. Канта. Хоча між ними у цьому питанні є й розбіжності. Так, І. Кант ставить під сумнів не цінність розуму і раціонального пізнання, а їхні можливості, тоді як Л. Шестов сумнівається саме в цінності розуму і раціонального пізнання. Цінність розуму, яка принижує людину, насправді може бути запереченою, тоді такий розум зводить нанівець свободу. Але віра у своєму самовдоволеному й агресивному бутті також руйнує свободу.

Отже, існує ще начало, яке стоїть вище і за віру і за розум, але у ньому вони одночасно збігаються. Таким началом є особистість, про багатогранність якої часто забуває Л. Шестов, ототожнюючи свободу з вірою.

Таким чином, ми бачимо як різниться філософія М. Бердяєва і Л.Шестова.

Відмінність у поглядах російських персоналістів не дозволяє чітко виділити якихось спільних рис російського персоналізму.

Має багато спільного, але й різниться український персоналізм О.Кульчицького, який багато взяв від французького персоналізму, але і має своє індивідуальне. Його персоналізм можна назвати із нахилом до натурфілософії. Саме розгляду поглядів О. Кульчицького присвячується 3 і 4 Розділи.

Таким чином, ми спробували в загальних рисах змалювати, як різні персоналістські напрями розглядали важливу проблему – це проблему людини.

Висновки до розділу 2

Отже, підсумовуючи філософсько-антропологічні рефлексії XIX – XX ст. слід наголосити, що їх складність детермінована, насамперед, неоднозначністю самого людського феномена. Історична еволюція людського світовідношення, його поступова раціоналізація та прагматизація на рубежі XX ст. завершилися згасанням метафізики й онтології як неодмінних складових філософської рефлексії, забуттям тілесності і духовності, теоретичною смертю Людини й Бога, практичним нівеченням Природи й Особистості, усунення з філософського словника понять Долі і Сакрального, втратою або ігноруванням багатьох цінностей, з чого складається життя людини.

Головною тезою антропологічних пошуків, особливо у XX ст., є ідея про те, що гіпертрофовані раціоналізація, прагматизація, політизація й ідеологізація людського життя завершилися колосальним звуженням Духовності і Віри, підкоренням або ігноруванням Природи і Космосу, болісним розщепленням Особистості і Соціуму. Через це вчені намагалися відшукати нову метафізику й онтологію, нові шляхи виходу із глухих кутів сучасного існування. Звідси – нові зіткнення із складними методологічними проблемами, надійного розв’язання яких ще й досі не знайдено. Звернення до історико-філософської конкретики наочно засвідчує цей факт.

Таким чином, антропологічні пошуки, зіткнувшись із реалізмом XX ст. – цього мінливого, неврівноваженого, заангажованого, драматичного, трагічного періоду, найчастіше лише констатували розірваність, відчуженість, нерідко абсурдність і смисловтрату, трагічну долю людини. Усі спроби запропонувати нові ліки для її лікування майже завжди були безрезультатними.

Можна погодитися з ідеями, висловленими А. Гордієнком про те, що основними причинами цього були:

- орієнтація європейської культури на суто раціоналістичні засади влаштування соціального і природного людського середовища. Поступова трансформація картезіанського “мислю, отже існую” і беконівського “знання –

це сила” вже в XIX ст. призвела до шопенгауерівського і ніцшеанського вольового світовідношення, а в XX ст. обернулася тотальною реалізацією цієї парадигми. Часткові її модифікації (працюю, отже існую; споживаю, отже щасливо перебуваю у світі; танцюю, отже веселюся; заробляю гроші, отже самоздійснююся; владарюю, отже живу повноцінно і т.ін.) нічого посутнього до “вольового” світовідношення, “владного” світорозуміння і “лінійного” бачення історичного поступу не додали;

- “монадне” розуміння людини, соціально-політична, ідеологічна “закритість” буття, “монологічність” (замість “діалогічності”) розвитку культури поглибили драматизм людини;

- “задиференційованість” людської діяльності, втрата нею синтетичного, інтегративного характеру, розділення людського буття свідчать про збідніння духовних цінностей;

- збільшення значення і ролі політики у співвідношенні економіка-політика-культура, сприяло виникненню тоталітаризму, дегуманізації, деперсоналізації і т.д. Людина – це не цар природи, не тільки розтратник природою й історією даного. Підкорюючи, ми здобуваємо. Владарюючи – одержуємо насолоду, задовольняємо певні потреби. Збагачуючись – насолоджуємося. При цьому ми майже не задумуємося, що і чому ми безнадійно втрачаємо, у чому збіднюємося [76, 247-248].

В основу сучасного розуміння людини та її буття, на наш погляд, годилося б покласти ідеї відкритості людини світові (а не монадності); соборності світу людини (а не лінійності, одно площинності); інтегративності у ставленні до інших, минулого й сучасного (а не виняткової диференційованості), історично-культурного доквілля людської активності (а не політичної, класової, партійної чи ще якоїсь її розкутості).

Схематично ця ідея виглядатиме так: відкрите Я (світ людини) – відкрите Ми (соціальний світ) – безмежний Космос (історія, природа, всесвіт). Автономність Я, порівняно з Ми й Космосом не може бути абсолютною,

культурний досвід людства мусить стати “фундаментом, гарантом і дороговказом Самостійності (від слова “самість”) людини” [76, 248].

На завершення розділу ще раз варто підкреслити, що антропологічні пошуки західноєвропейських вчених привели до того, що сучасна філософська концепція людини включає в себе як досягнення традиційного сутнісного антропологічного пізнання, так і ідеї, які виникли в результаті екзистенційного та персоналістського підходів до проблеми людини. У сутнісному антропологічному пізнанні розкриваються біологічна, соціальна і духовна складові людини як представника роду, і на основі узагальнення успіхів точних наук про людину усвідомлюється їх єдність і взаємозв’язок, протиставляється людське буття тваринному буттю. Екзистенційний підхід показує як у зіткненні обставин і свободи діяльності утворюється індивідуальність реально існуючої людської особистості. Персоналізм визначає людину і її духовні цінності вищим смислом земної цивілізації. Всі ці твердження взаємно доповнюють один одного, проголошуючи людину найвищою земною цінністю.

Варто також зазначити, що цілісна філософія людини не може бути зведена до якоїсь однієї парадигми. Через це неминує виникає проблема комунікації різних парадигм філософії людини, в діалозі між якими і відкривається більш повна істина, ніж та, що належить кожній із них окремо.

Виходячи з вищесказаного, ми можемо зробити наступні висновки:

- аналіз творчості видатного українського мислителя ХХ ст. О.Кульчицького показує, що вона “розгортається” в той час, коли панівне місце в філософії і науці займає антропологічна тематика;
- ім’я О. Кульчицького сяє в одному сузір’ї з такими видатними українцями діаспори, як Д. Чижевський, В. Липинський, І. Лисяк-Рудницький, Є. Маланюк, Б. Цимбалістий та ін.;
- доведено, що філософська творчість вченого є виявом вільного українського мислення з немарксистських позицій. При цьому його власна

філософська концепція не заперечувала права на існування жодної з думок будь-якого мислителя;

- аргументовано положення про те, що в пошуках достовірного знання філософ звертався до різних світоглядно-філософських концепцій і лише на основі їх взаємодії він створив той поліфонізм, який відтворений у його працях;

- вперше, використавши різноманітні джерела, зроблено спробу з'ясувати факти біографії О. Кульчицького;

- визначено, що у філософсько-антропологічних концепціях ХХ ст. певною мірою відтворюється антропоцентризм епохи Ренесансу, який набуває форми “зарозумілості”;

- доведено, що сучасні філософські антропологи намагалися подолати антропоцентричну зарозумілість, обґрунтовуючи гуманістичні принципи відношення до людини;

- показано, як внаслідок появи нових відгалужень філософсько-антропологічного пізнання, зазнають корекції універсалістські програми засновників філософської антропології;

- концептуально визначено, що екзистенційна філософія стоїть на життєвому ґрунті співвідношення всіх об'єктивних порядків з їх походженням в людині;

- обґрунтовано, що своєрідним синтезом екзистенційної та релігійної філософії є персоналізм, який визначає особистість та її духовні цінності вищим смыслом земної цивілізації;

- доведено, що стверджуючи головною цінністю буття – вільну особистість, яка творить, персоналізм перетворився у спосіб людського буття у світі;

- зазначено, що незважаючи на існування персоналістських течій в багатьох державах, все ж таки провідними його течіями є: американський і французький персоналізм;

- обґрунтовано, що в результаті неоднакових умов соціально-політичного та культурного розвитку кожний регіон України утворює своєрідну регіональну субкультуру в межах єдиної культури українського народу;
- зроблено спробу створити широку панораму ідей, які так чи інакше стосувалися української інтелігенції та пошуків нею власного шляху, і які вплинули на формування поглядів О. Кульчицького;
- проаналізовано теоретичні засади академічної філософії XIX – початку XX ст. і її вклад у розвиток української професійної філософії, в тому числі філософської антропології;
- зроблено висновок, що система виховання, яку створили науковці у вищих закладах України в XIX – початку XX ст. в основі якої лежить виховання гідності особистості, поєднана із завданням культурної розбудови України, є однією з основ життєстверджуючого гуманістичного світогляду;
- вказується, що незважаючи на те, що погляди О. Кульчицького мають найбільше спільних рис із французьким персоналізмом, його персоналізм індивідуальний і має нахил до натурфілософії;
- доведено, що через те, що цілісна філософія людини не може бути зведена до якоїсь однієї парадигми, тому необхідна комунікація різних парадигм, в діалозі між якими і відкриється більш повна істина.

РОЗДІЛ 3

ГНОСЕОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ НАЦІОНАЛ-ПЕРСОНАЛІЗМУ ОЛЕКСАНДРА КУЛЬЧИЦЬКОГО

3.1. Філософія знання і пізнання у роздумах вченого

Отже, філософсько-гуманістичні ідеї, сформульовані в працях західноєвропейських мислителів і реалізованих в персоналістських концепціях становили той філософсько-світоглядний фон, на тлі якого сформулювалася система О. Кульчицького. Велике місце у його філософії належить проблемам і напрямам широкого кола філософських знань, які вчений розглядає з немарксистських позицій, і які оперті на актуальні питання української дійсності.

Говорячи про філософію, її предмет та значення, О. Кульчицький робить слушні зауваження, які і сьогодні є достатньо актуальними. Так, філософ у своїй праці “Основи філософії і філософічних наук” помітив таку деталь в філософії, яка зараз стала характерною для усієї спільноти. Сьогодні навіть у підручниках з філософії зазначається, що остання є системою знань, а не просто наукою. І саме вперше цю думку висловив О. Кульчицький. В його час про це ніхто навіть не говорив. Насамперед вчений дає визначення самого терміну „філософія”, яке за його переконанням є „світоглядне універсальне знання, спрямоване на тотальність і сутність буття” [170, 27]. Давши своє визначення, О. Кульчицький наводить визначення філософії, які належать різним вченим. Так, Платон (427-347 до н.е.) вважав філософію „теорією ідей”, а Арістотель (384-322 до н.е.) „метафізикою”, тобто вченням про заховані у фізичні явища „принципи, праоснови дійсності”. Стоїки вважали філософію засобом і „зряддям для оволодіння життям”, а І. Кант (1724-1804) – „розумовим пізнанням за допомогою понять”, у той час як Г. В. Ф. Гегель (1770-1831) – „вдумливим спогляданням речей”, „наукою про абсолютне”. І в XIX ст. не існує

єдиного визначення філософії. Так, В. Вундт (1832-1920) вважав філософію „загальною наукою”, яка має „сполучити загальні пізнання, здобуті окремими науками, в одній вільній від суперечностей системі”; В. Віндельбанд (1848-1915) визначав філософію як нормативну „критичну науку про загальнообов’язкові цінності при цьому поєднував ідеї І. Канта, Й. Фіхте (1762-1814), з одного боку, та настанови об’єктивного ідеалізму – з іншого; а М.Шелер (1874-1928) визначав філософію як „заглиблення в усі доступні нам сутності та зв’язки між ними”.

Сьогодні філософія визначається як особливий різновид духовної культури, призначення якого полягає в осмисленні основ природного і соціального світу, формоутворень культури і пізнання, людини та її сутності. Наслідком цього осмислення є формування в сфері суспільної свідомості системи засадних поглядів і світоглядних переконань, узагальнених уявлень і концептуальних побудов про сутність і граничні проблеми буття, людську присутність у ньому, можливості його досягнення людським розумом. По суті теперішнє визначення увібрало у себе всі ті думки визначних філософів, а предмет філософії не визначений тому, що на думку О. Кульчицького, він близький до всіх предметів пізнання, взятих разом, охоплює всі предмети, сягаючи водночас у їхню позаявницьку суть [170, 25].

Отже, О. Кульчицький приходить до нового розуміння предмету і завдання філософії. У цьому контексті слушним є зауваження Р. Рорті, який вважав, що вбачати “мету філософії” у здобутті істини, точніше істини про терміни, котрі забезпечують безумовну спільномірність усіх людських досліджень та дій, є ніщо інше, як вбачати у людській істоті не суб’єкт, а радше об’єкт, як існуюче *en-soi*, а не як наявне водночас *pour-soi* та *en-soi*: водночас об’єкт, який описується, і суб’єкт, що здійснює цей опис” [255, 344]. Тобто “нормальним результатом нормального дискурсу” є не пошук об’єктивної істини (що веде до “замороження” культури і дегуманізації людини), а вибір “на користь невизначеного прагнення до істини” [255, 344], що значно

важливіше за вибір “усієї істини”. Без сумніву, О. Кульчицького турбує та ж сама проблематика, яка зумовила до життя (духовного) філософські системи Б.Паскаля, Е. Муньє, М. Шелера, Г. Сковороди, П. Юркевича та ін. Він розуміє сучасний йому історичний момент, але і як його попередники, не все в ньому сприймає, не все йому прощає. У результаті еволюція поглядів приводить О.Кульчицького до висновку, що філософія являється найглибшим і найширшим знанням. Через це вона не може своєю назвою точно визначити предмети свого пізнання, які вона має досліджувати. Філософія намагається побачити все те загальне, яке існує в світі, об’єднати його в єдину цілісність буття. Така універсальність філософського пізнання в поєднанні з його тотальністю (суцільністю) остаточно створює таку її характеристику, яка відділяє філософію від інших спеціалізованих наук.

Разом з тим з’ясовується, що предмет філософії є не тільки предмет пізнання, але і предмет життя. Філософія виявляє такі риси, які ставлять її у відповідне становище і надають виключного значення у людському житті, оскільки вона не тільки спосіб знання, але і спосіб поведінки. Спеціальне знання по відношенню до життя. Вона повинна бути повним і цілісним знанням, але саме тому не може обмежитися пізнанням одного тільки “механізму світу”, через те, що це означало б заперечення творчої діяльності в світі, яка складає в дійсності його сутність, його життя і душу. Тому філософія і намагається зрозуміти світ в ідеях, які захоплюють в собі розумну сутність з її необхідними атрибутами блага і краси. Філософія прагне вяснити і обґрунтувати те світоглядання, джерела якого знаходяться у будь-якій людській душі і яке з необхідністю передбачається релігійним і моральним життям людства. Питання про основи і мету світу, про відношення світу і людини до Бога хвилюють загальнолюдську свідомість і виникають попереду будь-якої науки з необхідністю не тимчасового інтересу, а як духовне завдання, яке стосується вічних потреб людства. Тобто О. Кульчицького хвилює проблема

розвитку людської духовності. Через це ми можемо говорити про гуманістичну спрямованість творчих пошуків філософа.

Виходячи з вищесказаного, зазначимо, що визначення предмета філософії у О. Кульчицького як знання істини, як моральної правди. У цьому погляді філософа співзвучні з думками Г. Сковороди. Філософська позиція як Г.Сковороди, так і О. Кульчицького не зводились до суто пізнавальних, а наповнені, “наближені” до з’ясування специфіки конкретної людської особистості. Українські мислителі не обмежуються при цьому тими чи іншими відособленими людськими здатностями, а виходять із цілісності особистісної структури, з’ясовуючи крізь її призму специфіку інших рівнів буття. Ці їх погляди співзвучні із прагненнями французьких персоналістів, які як вважає В.Г.Табачковський, намагаються переосмислити механізм людського світосприйняття [282, 74].

У цьому контексті зазначимо, що складний світ людської душі, спрямований на досягнення моральних ідеалів, дозволяє назвати О.Кульчицького філософом-персоналістом. Саме тому в центрі уваги його міркувань – особистість, тривожний і пристрасний пошук дороги і надії на щастя, яке знаходиться в ній самій. Поза тим, виплекані філософом моральні аксіоми є виявом персоналістичного відчуття свободи, протестом проти деструктивної щодо особистості дії зовнішнього тиску. Все це реалізує філософія, котра як “любомудрість” спрямовує все навколо справ своїх на той результат, який дає життя духу нашому, світлість думкам. Зауважимо, що наявна тенденція О. Кульчицького одухотворити, одушевити, пом’якшити тяжку ситуацію особистості певним гуманізуючим рухом думки, мудрістю – все це повинно спонукати до розуміння, терпимості. Ця тенденція формується під впливом типових рис українського характеру, найважливіших при становленні народного світогляду і національної філософії. У цьому контексті зазначимо, що О. Кульчицький виступив проти достатньо поширеної в різних формах механістичної ідеї “людина є машина”, вбачаючи в ній нелюдську

сутність світу, яка формує “тип спустошеної людини” (Е. Муньє). Цей тип позбавлений складності й багатоманітності особистісних виявів, позбавлений індивідуальності. Саме тому, порушуючи питання про можливість людського щастя в умовах “машинізованого” світу, О. Кульчицький шукає об’єктивну силу, за допомогою якої можливе олюднення буття та духовне звільнення людини з-під влади “машини”. На думку філософа, такою альтернативою механістичності силою є “софійність” мислення як нове відношення до буття.

Тут варто пригадати, що поняття “софії” (від грецького *sofia* – мудрість, знання) займає помітне місце в античній культурі. Воно розглядалося як шлях розкриття смислу буття, до якого приходять філософія, тобто любов до мудрості. Сократ і його послідовники стали розуміти “софію” як розумну міру речей, вічну красу існуючого, що надихає людей творчою “веселістю” духа, коли світ постає перед ними як витвір мистецтва, як сповнена естетичним смислом мудрість космосу. Сутність “софійності” полягає в тому, як це розповідають його учні, що Сократ проводячи бесіди з своїми співрозмовниками, ніколи не давав їм готової відповіді. Довівши їх до стану, коли вони змушені були сказати: “Я не знаю”, афінський мудрець вважав, що він свою справу виконав – пробудив у співрозмовника “інтелектуальний неспокій”, який має бути вгамований через подальшу внутрішню роботу, спрямовану на пошук істини, добра, справедливості. Тобто Сократ вважав, що передати мудрість комусь іншому не можна, можна лише пробудити людину, спонукати її до мудрості.

Відтворюючи античну традицію в аналізі поняття “софійності”, О.Кульчицький розуміє її як “певний стан чи прикметність душі” [170, 24].

У цьому контексті зазначимо, що розуміння “софійності” філософом можна порівняти з концепцією “софійності” Г. Сковороди. “Не горить сіно, не торкаючись вогню. Не любить серце, не бачачи краси. Видно, що любов є Софійна дщер” [262, 158].

Таким чином, “софійність” у О. Кульчицького формувалася під впливом його улюблених філософів – Сократа і Г. Сковороди, античної філософії і літератури, отців церкви: Климента Александрійського, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та інших. Все це зробило українського філософа мислителем європейського масштабу. Безперечно, що через “софійність” О.Кульчицький досягає не просто істини буття, а буття в істині, яке є для нього індивідуальним, торкається лише мудреця. У цьому полягає його персоналізм, який акцентує увагу на “приматі духовного”, виступає проти “спрощення” людської універсальності психологією колективізму, “зведення” її до “примату економічного” (марксизм), до “матеріального мінімуму” (Д. Ружмон) [282, 105].

На нашу думку, “софійність” О. Кульчицького є за його словами, тенденцією “українського кордоцентричного персоналізму, пов’язаного передусім із розростанням углиб, а не з надмірним поширенням” [170, 162]. Сприймаючи усі досягнення тогочасної науки, віддаючи їм належне, філософ вважав, що моральні настанови для людини може дати тільки філософія (“любомудрість”) через осягнення духовних засад буття: світу, людини і культури. Особливе значення, з його точки зору, має пізнання вищих моральних настанов (істин). Як зазначав М. Шелер, будь-яка “належність” людини, і насамперед “моральнісна”, є “такою завдяки прозрінню об’єктивних цінностей і спирається на моральне добро, то ж не виключена також можливість прозріння добра, в об’єктивній сутності на ціннісному змісті якого прихована вказівка на індивідуальну особистість” [358, 25], а разом з тим і на те належне, що іманентне їй як “покликання” бути саме цією особистістю й стосується тільки її одної, незалежно від того, чи поширюється таке саме покликання на інших. Таким чином, це й є “прозріння сутнісної цінності моєї особистості, або, мовою релігійних понять, ціннісний образ, що його містить у собі, несе попереду мене й надає мені божественна любов мірою її спрямованості на мене” [358, 26]. Це й є той своєрідний індивідуальний

ціннісний зміст, на якому тільки й може ґрунтуватися свідомість "індивідуальної належності".

Не викликає сумніву, що О. Кульчицький, орієнтуючись на зміцнення "персональної надбудови", прагне розглядати будь-яку людську проблему в контексті конкретного існування – від глибинних матеріальних основ до найвищих духовних проявів. Філософ розуміє, що вивчення психіки людини, або визначення методів пізнання об'єктивної дійсності, або економічних закономірностей може наблизити до пояснення всіх людських проявів, навіть найвищих. Проте жоден з цих проявів, навіть найпростіший, "не може бути зрозумілий без врахування цінностей, структур і суперечностей особистісного універсуму, іманентного, як мета, будь-якому людському духу, будь-якій діяльності людини в світі" [220, 28]. Ця думка Е. Муньє реалізована в українського мислителя, поза всім, через "софійність" його мислення. Тут варто пригадати, що за давньоруською православною традицією, Софія вміщує в себе "невизначене Слово", яке вона дарує людям. У даному випадку можна побачити символічно виражену філософему, особливий образ пластично втіленої мудрості Софії, яка мала трьох дочок – Віру, Надію, Любов, відкривало широкі можливості для філософсько-поетичних асоціацій і паралелей. Ця можливість яскраво виявилася у творчості О. Кульчицького. Він вчив бачити всю багатоманітність і єдність світобудови.

З вищесказаного випливає, що пошуки О. Кульчицького через "софійність" мислення виявити цілісність філософського знання привели його до внутрішнього світу особистості як особливого досвіду, який гарантує останній її цілісність. Ця орієнтація на "внутрішній світ особистості" який раз підтверджує належність філософа до персонального напрямку сучасної філософії. Така універсальність і тотальність філософії сприяє її поділу на філософію права, філософію техніки, філософію історії, філософію мови і т. д. Це відбувається тому, що „філософ не має потреби повсякчас казати про цілість та й навіть не може цього зробити в точному розумінні слова; і яке б особливе

питання логіки, моралі, естетики чи релігії він не розглядав, він чинить це як філософ” [170, 25]. Цю думку в свій час висловив Ф. Ніцше: „... філософ... де б він не знаходився і що б він не робив, тільки якщо він колись присягнув на вірність... філософії” завжди залишиться філософом [224, 188]. Даний вислів Ф.Ніцше (1844-1900) підтверджує думку О. Кульчицького, що філософське знання скероване на осягнення загальності і сутності буття, а метою філософського мислення є охоплення „позаявищної суті світу, що постає із прагнення виявити під зовнішньою маскою природи приховану внутрішню самість світу і душі”. Філософія відрізняється від окремих спеціальних наук не тільки своєю універсальністю, але й мірою проникнення у глибину дійсності. Мірою такої проникності є дух людини, її суб’єктивність, „психологічність”.

Що стосується системи філософії, то професор Кульчицький прагнув показати її як зібрання теоретичних проблем і їх становлення, аніж подавати готові рецепти їх розв’язання. „Філософія більше проявляється у своїх теоретичних прагненнях і намаганнях, аніж у своїх висновках” [170, 27], вважає дослідник, підкреслюючи, що філософське мислення цінне самим собою, є істотним виявом існування взагалі, або виявом буттєвого духу.

Ці думки вченого відносяться до давньої філософської традиції, яка набула нового обґрунтування у системах І. Канта і Г. В. Ф. Гегеля. У новітній час подібні міркування знаходимо у працях А. Бергсона (1859-1941), К.Поппера (1902-1994) та інших. Йдеться про трактування цінності філософії не тільки і не стільки за пропоновані нею висновки, скільки за її інтенцію до загального пізнання, до „інтелектуального змагання з дійсністю” як істотною рисою покликання людини. Схожу думку висловлював відомий грузинський філософ М. Мамардашвілі, розглядаючи філософське пізнання як розуміння того, чого в принципі неможливо осягнути (знати) тільки в межах наявного лінгводискурсивного знання [205, 50-56]. Або, як підкреслює О. Кульчицький, „філософія „прямує” до знання, а не філософія „знає” [170, 27].

Такий підхід у тлумаченні філософського знання свідчить про теоретичну переконаність філософа у рефлексивній силі й необхідності філософського пізнання і, водночас, виказує його недовіру до існуючих висновків, здійснених, зокрема, у позитивіських та інших філософських системах, системах, що претендують називатися науковими.

Цілком логічним є те, що подальші свої погляди О. Кульчицький здійснює в напрямі розмежування філософської теорії від строгої науки: філософія – це знання, а не наука, хоча вона має спільний з останньою характер пізнавальної творчості. Тоді як філософія є найглибшим і найширшим знанням, скерованим пізнавати узагальнення всього, основною властивістю окремих наук виступає спеціалізація, чітке розмежування ділянок дійсності та груп явищ, які ця наука прагне досліджувати. Філософія – це знання, „спрямоване на щось”, а не знання „про щось”, вона є іншою формою знання, яке рівнозначне окремим наукам, формами, що в певному розумінні відповідає їм усім разом, проте і протиставляється до них. Вона не може бути строгою наукою, ще й тому, що ціниться не за пропоновані висновки та твердження, а за прагнення до загального пізнання, інтелектуального змісту, що зливається з дійсністю, як істинного покликання людини, де не існує „єдиноправильної теорії”, яка б прагнула встановити істину в останній інстанції. Філософія більше проявляється у своїх теоретичних прагненнях, аніж у своїх висновках. Філософські настанови і напрями, які керують рухом філософської думки, лише частково відображені у філософських творах. Це відбувається через те, що філософія „прямує” до знання, а не філософія „знає”. „Якщо в нашому визначенні, – пише О. Кульчицький, – виразно підкреслено вживання поняття „знання”, а не „наука”, то зроблено це з переконання, що філософія, маючи з науками безперечно спільний характер розумової пізнавальної творчості, різниться, однак, від них, коли йдеться про предмет, і відрізняється способом здобуття своїх пізнань”. Специфічність філософії „змушує нас відмовити філософії у статусі науки й визнати її особливе місце серед знань”, через які

можна розуміти духовний стан людини [170, 27]. У наведених міркуваннях спостерігаємо не тільки філософське переконання вченого, але і його світоглядну позицію, спрямовану на неприйняття „єдиноправильної” філософської теорії.

Основою будь-якої філософської системи він завбачає аксіологічну проблематику. Відповідно пізнавальною метою філософії розглядається не стільки істина, скільки правда. Правда є ідеалом „внутрішнього універсуму” людини, а не „холодного космосу”. Філософія потребує досліджувати „внутрішній універсум” як підставу й засаду дослідження універсального світу. Як казав Г. Сковорода: „в цьому цілому світі два світи, які становлять один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і зруйнівний. Цей – риза, а той – тіло, цей – тінь, а той – дерево; цей – речовина, а той – образ, тобто основа, що містить речовинну грязь, як малюнок має свою фарбу. Отже, світ у світі – це вічність у тліні, життя у смерті, бадьорість уві сні, світло в пільмі, у неправді істина, у плачі радість, у відчаї надія” [264, 16]. Що ж стосується так званої чистої істини, то вона має обумовлену природу в межах власне пізнавального відношення людини до світу і розглядається у гносеологічній ділянці предмету філософії.

Але мету пізнання О. Кульчицький бачив не просто в досягненні істини, а в утвердженні правди як ідеалу внутрішнього універсалізму людства на противагу холодному космосу. Відповідно до цього філософія постає світоглядним універсальним знанням, спрямованим на тотальність і сутність буття, вартісним шляхом і способом життя [227, 473]. Тлумачення суті філософії як людської вартості зумовило його підхід до розподілу філософічного знання на онтологію, гносеологію, аксіологію та філософську антропологію, висвітленню проблем яким передують логіка і психологія.

Тут також О. Кульчицький визначає, що таке метод філософії. Це своєрідний підхід у здобутті знань, своєрідний шлях, який веде до науково-пізнавальних результатів. Таке визначення схоже на те, яке дає нам сьогодні

Філософський енциклопедичний словник. На думку ж вченого філософія як особливий вид знання, для пізнання має особливий метод. Але тут, як і у визначенні філософії не існує серед вчених єдиної думки і одного методу дослідження буття. Багато філософів користуються нефілософським методом – дедукцією. За допомогою нього здійснюється вихід з більш загального пізнання до охоплення менш загальних тверджень. Найкращим прикладом такого застосування, Кульчицький вважає твір Б. Спінози „*Ethica more geometrica demonstrata*” („Етика, доведена геометричним способом”). Як показує О.Кульчицький Б. Спіноза (1632-1677) стверджує, що суть всесвіту творить одна нескінченна субстанція, яка в перекладі з латини буквально означає „те, що лежить в основі”. Будучи свого роду „початком” буття, субстанція не може визначатися нічим, крім самої себе, отже, вона необхідно є „причиною самої себе”. Ознаками субстанції виступають мислення і протяжність. Із субстанції виникають, з одного боку, окремі предмети, тіла та матеріальні процеси, а з другого – ідеї та психічні прояви. Б. Спіноза твердить, що людські почуття і акти людської волі здійснюються „геометричним способом” із природи людської душі це так очевидно як сума кутів трикутника рівна сто вісімдесяти градусам. Тому обурюватися чи захоплюватися людськими вчинками не варто [276, 410-452].

Якщо Б. Спіноза використовує у своїй філософії метод дедукції, то німецький філософ ХІХ ст. Е. Гартман (1842-1896), відзначає О. Кульчицький, переконує всіх у тому, що у філософському пізнанні потрібно використовувати протилежний метод – індукції. Суть його ґрунтується на пізнанні окремих явищ, у яких постійно повторюється щось загальне. На підтвердження своїх слів Е. Гартман наводить вчення Арістотеля, який розрізняв матерію і форму, як дві складових існування всесвіту. Так, матерія має властивість утворювати різні форми, а форма хоч і нематеріальна, але надає матерії один із можливих для неї виглядів [6, 198].

Все це виглядає правильно, але на думку О. Кульчицького не завжди у філософії можна застосовувати методи дедукції та індукції. Так, коли визначати філософію як знання, спрямоване на досягнення цілості буття, то їх використання буде недоречним. Через те, що метод індукції завжди стосується лише дрібних фрагментів, складових частин буття і його проявів, а не суті. Щоб дедукційно охопити цілісність світу, вважає О. Кульчицький, потрібно володіти безпосереднім знанням щодо найвищих основ буття. Це те саме, що знати в геометрії аксіоми. Тим часом, зазначає далі професор Кульчицький, деякі філософи (А. Бергсон, М. Шелер) цілком слушно зауважують, що філософування нехай частково, але спирається на інтуїцію, і цим самим охоплює суть буття. Однак можливості інтуїції не є достатніми для того, щоб визначити систематичність пізнання цілісності світу.

З цього випливає, що визначення філософії як знання, спрямованого пізнати суть цілісності буття, не тільки свідчить про недостатність поєднання обох методів – індукції та дедукції як шляхів філософування, а й накреслює правильний підхід до філософського пізнання. Адже цілісність буття ніколи не може бути даною тільки методом індукції і дедукції, через її частковість, оскільки сутність буття являється нам безпосередньо у своїх проявах та явищах. В основі іншого філософського методу покладений такий підхід, завдяки якому з фрагментів буття виводиться його цілість, а з проявів та явищ робляться висновки щодо суті, яка в них закладена. Такий постійний перехід у філософській думці від висновків до основ і причин, на основі чого і виявляється цілісність буття названий методом редукції. У філософії його ще називають умовиводом і висновком. Досить часто, на думку О. Кульчицького, у філософії застосовується поєднання редукції та інтуїції. Такий союз Г.В.Гегель назвав „вдумливим розглядом речей з метою пізнання абсолюту”, де абсолют – це те, що не обумовлене і абсолютне. Саме метод редукції сприяє в найбільшій мірі пізнанню суті цілісності буття.

Підсумовуючи значення філософії для людини, О. Кульчицький пише, що вона відтворює цілісність погляду на світ, спрямовує усе наше буття і через це „має бути дотичною до визначальної сфери людських зацікавлень”. „Філософія як пізнання вартостей, які здійснюються у житті, набуває безперечного практично-життєвого значення, спрямовуючи життя й оформлюючи людську екзистенцію” [170, 33]. На окремі моменти філософського мислення звернув увагу М. Шелер, розрізняючи в структурі філософських роздумів такі акти: 1) любов духовної особи до буття; 2) підпорядкування „я” любові духовної особи та інші [357, 54-90].

Розуміння акту любові у філософії, відзначає О. Кульчицький, переконливо показав Платон у своїй теорії „філософського ейдосу”. За нею людський інтелект є основою філософського пізнання [238, 151-188] і між ними існує зв’язок, який схоласти накреслили як „Nihil diligitur nisi cognoscitur, nihil cognoscitur, nisi diligitur”, „нічого не пізнають, чого перше не люблять, нічого не люблять, чого перше не пізнають”. У даному випадку любов стає тією рушійною силою, яка підносить душу до рівня світу вартостей. Але часто таке піднесення спричиняє фальсифікацію дійсності філософами, які перебільшують можливості свого розуму, самостійно дають присуд тим речам і подіям, які належить визнати за справжнє і дійсне. На це О. Кульчицький зазначає, що „очищена від пристрастей і честолюбства душа має той ступінь нескаламученої чистоти, що дозволяє дійсності в її прозорому свічаді бути не „sub specie utilitatis” (під знаком утилітарності), а „sub specie aeternitatis” (під знаком вічності)” [170, 33].

Таким чином, щоб філософ був об’єктивним він повинен бути „відданим” принципам пізнання. Такою відданістю, на думку професора Кульчицького, користувалися стоїки або китайські містики Лаоцзи, філософія яких характеризується своєю поміркованістю.

„Відданість” принципам пізнання ще не означає, що твердження філософа є незмінним, остаточним і не буде зазнавати подальших змін і

доповнень. Через це багато вчених вважають філософію не наукою, а знанням (про що вже мова йшла). Так, Б. Рассел (1872-1970) зазначав, що „наука – це те, що ми знаємо, філософія ж – те, чого ми не знаємо”. Але з такими твердженнями О. Кульчицький не погоджується. „Непевність і розмаїтість філософічних поглядів вражає здебільшого тоді, коли протиставляємо підсумкові здобутки філософічних поглядів, у яких робиться спроба дати відповідь на всі проблеми буття і які називають філософічними системами” [170, 34]. Вчений підтримує у цьому відношенні Е. Гартмана, який зазначав, що власне системи – є не філософічною частиною філософії, у зв'язку з цим по-іншому розкривається для людини історія філософії. З цього приводу Е.Гартман писав, що якщо взяти до уваги проблему суті матерії, то стає помітним поступ щодо її розв'язання. З цього випливає, що заслуги філософії у розв'язанні певних проблем очевидні хоча б у тому, що поширенні сьогодні теорії з (атомарності матерії і т. д.) спершу розглядалися філософською думкою, а вже пізніше іншими науками. У зв'язку з цим О. Кульчицький підтримує вислів Г. Ляйбніци (1646-1716) “*philosophia renouvis*” (вічна філософія) і твердження Г. В. Гегеля філософія – це не “галерея людських помилок”, а пантеон божественних постатей, - різного рангу ідей, які чергуються в діалектичному процесі, взаємно себе доповнюють.

Хоча звичайно за теорією екзистенціалізму, філософія насамперед висуває проблему, а не її розв'язує, але все одно значення філософії надзвичайно велике. Вона являється виховним засобом проти догматизму та пов'язаного з ним фанатизму. На підтвердження цих слів О. Кульчицький наводить крилате сократівське твердження „Знаю, що нічого не знаю, а інші й цього не знають”. За словами О. Кульчицького саме філософія „уточнює поняття, визначає взаємини й абсолютну височінь вартостей життя, вона виступає картографією життєвих мандрів” [170, 35]. Особливо цінною філософія є і для українця, через те, що „з одного боку, в українській психіці не вистачає рефлексії, але, з іншого – із багатьох покладів української

почуттєвості неважно здобути потрібну кількість „девоції” – відданості чомусь вищому, без якої недосяжна філософська рефлексія, то існує водночас і потреба, і спроможність розвивати й поглиблювати філософську культуру українців” [170, 35].

У зв’язку зі сказаним, особливої доцільності набуває розгляд логічної структури мислення. О. Кульчицький не обмежується дидактичним підходом у поданні матеріалу з основ логіки, яку він вважає філософською дисципліною, через те, що як свідчить сама назва (logos – слово, поняття, думка) вона є наукою, яка визначає правильність людського мислення, його норми. О.Кульчицький же визначає, що предметом логіки є думки, тобто здобутки мислення і закони мислення. Вчений називає змістом мислення - „тіло”, яке відноситься до різних предметів зовнішнього світу, іншими словами на його думку зміст мислення – це думки. Саме логіка і вивчає структуру змісту мислення, тобто способи його взаємозв’язків, а також правильність структури взаємозв’язків. Тут знаходить своє відображення не тільки те, як мислення відбувається, але і те, як воно повинно відбуватися, щоб бути правильним. Тобто, саме логіка визначає норми мислення. Вона є методом мислення.

У зв’язку з цим можна з впевненістю стверджувати, що цей взаємозв’язок логіки з мисленням прослідковувався і в творчості Ф. Ніцше. Логіка, мислення, мова є лише засобом культури, які підмінюють життя “сущим”, тобто чимось “стійким”, “регулярно повторюваним”. “...Пафос володіння істиною має тепер досить малу ціну в порівнянні з пафосом ...пошуку істини, який вміє невтомно перенавчатися і по-новому досліджувати” [223, 290]. Тому аксіоми логіки є лише фікції, а сама логіка – спроба зрозуміти дійсний світ створеною нами схемою сущого. На думку І.В.Бичко, цим самим Ф. Ніцше по суті закликає протиставити життя теорії, “замінити науку міфами” [23, 161-162].

Через те, що логіка є структурою мислення, вона насамперед стосується способів мислення. Складовою частиною мислення професор Кульчицький

вважає судження. За сучасним визначенням судження – це форма мислення, в якій стверджується або заперечується що-небудь стосовно предметів і явищ, їхніх зв'язків і відношень. Основна властивість суджень виражати або істину, або хибність. Якщо в судженні стверджується або заперечується те, що є в дійсності, то воно істинне, у протилежному разі – хибне. О. Кульчицький зараховує судження до головного у системі побудови мислення. Вчений наводить аналіз логічних засад мислення відносно предметного світу і світу існування, буття взагалі, іманентною істотою якого є дух і, властиво, мислення. Функцію вияву існуючого виконує у логіці зв'язка „є”. Проте важливо розуміти, що названа функція має стосунок і до людської суб'єктивності, до її внутрішнього ствердження або заперечення стану предмету. Таким чином, О.Кульчицький прагне підкреслити складність і неоднозначність гносеологічної проблеми об'єктно-суб'єктних відносин в аспекті людської сповненості логічних процесів, неможливості цілковито елімінувати елемент „ного” з того, що називаємо буттям, світом, що існує або є.

З погляду А. Конверського, О. Кульчицький “продовжує традицію Больцано, Гуссерля в критиці примітивного психологізму в логіці, протиставляючи емпіричному тлумаченню логічних відношень не їх нормативний характер, а те, що вони мають позачасовий, непричинний характер” [152, 13-14].

Крім того, підкреслено активну природу мислення, яка не завжди є помітною за законами формальної логіки. Власне з погляду освіченого філософським аналізом, вдається завбачити за сухістю логічної форми живий пульс духовності. У даному випадку філософ робить висновок про те, що „судження має в собі три зовнішні складові (підмет, зв'язку, присудок), але чотири елементи думки, бо зв'язка виконує водночас дві функції: функцію поєднання понять у присудку й підметі і функцію ствердження... Поняття в підметі встановлює предмет судження і виступає основою судження. Поняття в присудку визначає окресленість предмета” [170, 37-38].

Якщо до складу судження входить тільки два терміни, воно називається простим, якщо більше тоді складним. О. Кульчицький виділяє судження двочленні без присудку або без підмета.

Судження за своєю структурою складаються із понять. На думку професора Кульчицького поняття вміщують у собі зміст мислення, істотні властивості. На підтвердження своїх слів філософ наводить приклад, за яким поняття „людина” включає в себе спільність людей різних рас. Таким чином, обсяг поняття – це сукупність предметів, які „підпадають під поняття”. Відношення обсягу понять до змісту є обернено пропорційним. Це означає, що в міру зростання обсягу поняття, скорочується його зміст і навпаки. Наприклад, пише О. Кульчицький, зміст поняття „європеець” набагато обширніший від змісту поняття „людина”, через те, що європеець, крім інших властивостей людини, має ще й ту, що місцем його проживання є Європа. А з іншого боку обсяг поняття „європеець” менший від обсягу поняття „людина”, через те, що не охоплює жителів Америки, Азії, Африки тощо.

Таким чином, судження складаються із понять, а в свою чергу поняття об'єднуються у судження. Судження є складовою частиною висновків-висловлень, в яких фіксуються нові знання і які отримують внаслідок їх виведень за допомогою певних логічних правил з інших висловлювань. Такий процес виведення називається умовиводами, а взаємопов'язаність суджень одне з одним – висновками. О. Кульчицький поділяє висновки на безпосередні, які виводяться безпосередньо із уже даного („Усі люди – живі істоти” – „Деякі живі істоти - люди”) та опосередковані, які виводяться із судження за посередництвом іншого судження („Усі планети обертаються навколо Сонця”, „Земля – планета”, „Земля обертається навколо Сонця”). На думку вченого така „характеристика основних утворів мислення (понять, суджень та висновків) полегшить розуміння їхньої структури й допоможе у класифікації” [170, 39]. І так структура понять включає зміст та обсяг. Зміст включає в себе основні властивості, а за обсягом поняття поділяються на індивідуальні та загальні.

Загальному поняттю відповідає певна кількість предметів, а індивідуальному лише один. Наприклад, загальне поняття „людина”, індивідуальне – „Сократ”. Але, як правильно зазначає О. Кульчицький перше поняття підпорядковане другому, це називається підпорядкуванням або підрядністю („українці” та „європейці”). Крім підпорядкованих понять існують не підпорядковані, так звані сурядні („Платон” і „Сократ”). „Відношення підрядності ми можемо образно уявити у формі кілець, де коло обсягу поняття загальнішого охоплює коло обсягу поняття менш загального, а це – обсяг поняття індивідуального” [170, 40].

Для повного з’ясування поняття потрібно зауважити, що його утворення становить складний процес, у якому застосовують такі засоби пізнання, як порівняння, аналіз і синтез, абстрагування, ідеалізація, узагальнення, умовиводи. Незалежність понять від окремих змін у матеріальному світі є одним із гносеологічних коренів об’єктивного ідеалізму. Поняття, відображаючи сутність, поглиблюють знання людини про навколишню дійсність. Вони являються засобом пізнання істини.

Повернемося тепер до суджень. І до їх класифікації, яка здійснювалася ще з античних часів. При цьому враховуються:

1. Обсяг поняття в підметі;
2. Якість судження;
3. Модальність судження, тобто ступінь його певності;
4. Реляція (через те, що функція ствердження чи заперечення припускає в структурі судження різні способи чи форми свого зумовлення).

Врахувавши всі ці параметри, професор Кульчицький кваліфікує судження за різними критеріями. Так, за обсягом поняття в підметі вони поділяються на: загальне (універсальне); часткове (партикулярне). Щодо якості судження на – стверджувальні; заперечні; афірмативні; негативні. Залежно від ступеня певності висловленого у судженні твердження на: асерторичне (певне твердження); аподиктичне (найвищий ступінь певності); проблематичне

(виражають тільки можливість); гіпотетичне („релятивне”); диз’юнктивне; категоричне (твердження судження нічим не зумовлене). При цьому зазначає вчений, що заперечення одних зумовлює ствердження інших і, навпаки, підтвердження одного заперечує всі інші. Внаслідок цього судження набуває характеру відносності, залишаючи на вибір, яке із понять присудка належить підпорядкувати підметові [170, 40-41].

Як і судження, О. Кульчицький класифікує висновки на: безпосередні; опосередковані. Безпосередній висновок може спиратися на перетворення судження через зміну „кількості” загального судження, через зміну якості судження, через зміну модальності аподиктичного судження. Безпосередній висновок може також спиратися на переставлення судження завдяки зміні місць підмета і присудка. Таке переставлення здійснюється тоді, коли зміст поняття підмета і присудка однаковий.

Опосередковані висновки мають у своїй структурі два судження, і з яких виводиться третє. Це означає, що ці судження повинні бути між собою взаємопов’язаними. Спосіб зв’язку суджень в опосередкованому висновку О.Кульчицький називає силогізмом. Силогізми бувають різних видів: категоричні; гіпотетичні; диз’юнктивні. Силогізми, які виступають у скороченій формі, безвиразно виявленого одного засновку (це два судження, на основі яких робиться висновок) називають ентимемами. Вони відіграють велику роль у практичному житті і бувають найчастіше вживаною формою силогічного міркування [170, 42]. Не менш розповсюдженим на думку О.Кульчицького є епіхереми-висновки із приєднаними до них логічними основами висновку. Загальну класифікацію видів силогізмів треба ще доповнити переліком окремих різновидів, серед яких досить розповсюдженою формою є „категоричний силогізм”. Про його різновиди знав ще Арістотель.

Висновки, про які говорилося вище, О. Кульчицький відносив до дедуктивних, в яких висновок містився вже у засновках і його потрібно було тільки розпізнати. Але існують і індуктивні висновки, де з метою створення

загального поняття чи загального правила на основі окремих конкретностей або випадків відбувається перехід від менш загального до загальнішого. Вчений зазначає, що твердження будуються на основі принципу загальної закономірності природи. „Наше переконання, що правило, яке підтверджується у певній кількості перевірених нами випадків, має підтвердитися в усіх подібних випадках, спирається на припущення чи, радше, певність існування у світі деякого виду постійності та правильності” [303, 44]. У природі також крім закономірних зв'язків існують випадкові. Відрізнити їх можна на основі методологічних засад Д. Мілля (1806-1873). До них відноситься:

Метод узгодженості, або ізоляції. За його допомогою можна порівнювати різні випадки виникнення якогось явища і встановлювати факт, який постійно повторюється.

Метод різниці, або елімінації. Коли явище то з'являється, то зникає, а всі обставини виявляються подібними, крім однієї, тоді дану обставину слід вважати причиною явища.

Метод супровідних змін, або метод варіацій. Коли зміна одного явища спричиняє до зміни іншого, це означає, що між цими явищами існує безпосередній або опосередкований зв'язок.

Метод решток, або залишків. Якщо від явища відмежувати певну частину, яка сама себе спричинила, то виявиться, що решта явища спричинена рештою чинників.

Усі ці методи між собою взаємопов'язані, але одночасно і є самостійними.

Крім індуктивного і дедуктивного висновків існує ще й редуційний, який також вперше був відкритий Арістотелем та висновок через аналогію.

О. Кульчицький також зауважив, що всі методи, які використовуються в логіці, визначення понять, основи поділу їх обсягів, суть і структуру доказів вивчає окрема частина логіки – методологія. Саме вона займається уточненням

змісту понять (дефініцією), поділом обсягу понять. У своїх дослідженнях методологія використовує аксіоми, теореми, тези, закони, гіпотези, докази.

Із сказаного вище про логіку О. Кульчицьким випливає, що вчений подає матеріал так, намагаючись дисциплінувати мислення. Потреба дисциплінування думки є традиційною щодо здобуття вищої освіти, але вона мала особливе значення для тодішнього інтелектуального українського середовища. Середовища, складеного під впливом факторів національної поразки. Професор із класичним вишколом вченого, знавець давньогрецьких і латинських текстів, звичайно ж, розглядав філософію і філософські науки з класичної точки зору. Філософія сама в собі є вартістю і в тому полягає її практично-життєве значення. Тобто філософія здатна спрямувати людську екзистенцію – у цьому криється її призначення для людини і народу.

Одним із внутрішніх джерел філософського підходу до життя, на думку вченого, є наявність його вартісного виміру. З існуванням вартостей пов'язана екзистенційна потреба особи в осягненні любові. Для обґрунтування цієї тези О. Кульчицький звертається до теорії „філософського ейдосу” Платона, згідно з яким піднесення інтелекту „над обрієм буденності і марноти” здатний викликати тільки дух любові, зітканий з потягів до краси, добра і правди. Прикметною ознакою такого філософського духу є просвічена смиренність на противагу грубій погорді. „Філософське віддзеркалення світу „reflexio” пов'язується з актами любові, смирення і самопожертви, спорідненими з релігійною настановою людини, відомою під назвою „de votio” (відданість)” [170, 33]. Наведеним твердженням підкреслено ще одну рису концепції автора – його апелювання до Бога у позитивному значенні, як вченого і як людини.

Отже, для професора Кульчицького філософія – це не просто інтелектуальне блискотіння, а передовсім шлях і спосіб життя, мірилом якого є духовна самопожертва на кшталт його вчителя Г. Сковороди.

О. Кульчицький часто у своїх працях роздумує над людськими пристрастями, емоціями, сенсом життя, над недостатністю прагматичної

спонуки щодо структури людського виживання. Якщо, наприклад, йдеться про радість і любов, то не тільки задля їх дискурсивного тлумачення і настанов. З ними постає запитуючий дух світогляду в аспекті його вартісного, культуротворчого покликання.

Проблеми інтенціональності не тільки свідомості, але й усього людського єства спрямовані на осягнення і перетворення О. Кульчицьким аксіологічних явищ. Саме останні у своїй інтенціональності „трансцендентують себе поза межі психічності” і суб’єктивності у напрямі формування індивіда персоною. Роз’єднання інтелекту і розуму з прямуманням, волею, надає життю „гамлетівської блідості кволих гадок”, – говорить О. Кульчицький [170, 83]. Отже, йдеться, зокрема, про певну особливість у тлумаченні поняття інтелект та інтелігентність, зміст яких розглядається в контексті західноєвропейської духовної традиції. Так, інтелігентність філософом трактується як „загальна духовна здатність пристосуватися до нових завдань та умов життя” [170, 81], не принижуючи набуті в культурі духовні вартості. На перший погляд такий підхід може видатися не виправданим. Однак, в свій час І. Франко тлумачив „інтелігентність” також через здатність розумної передусім поведінки; розумність її полягає у моральних засадах активності. Згідно з І. Франком, інтелігентність – це не стільки ознака стану, не прошарок, а власне такий стан духу і дії, який спирається на свідому моральну активність. Інтелігентність у цьому сенсі може бути властивою (або невластивою) як для людини інтелектуальної праці – вчителя, вченого, митця, службовця, так і для людини іншого роду занять – селянина, робітника, бізнесмена та інше. У контексті такого підходу інтелігентність є функцією інтелектуально-духовного (морального) підходу до життя, але не чисто інтелектуальною. В останньому випадку маємо справу не з інтелігентністю, а з інтелектуальною погордою, для якої, - як стверджував О. Кульчицький раніше, - не може бути властивим філософське мислення.

Своєрідною є особлива оцінка О. Кульчицького філософії Платона. Тлумачення Платонового дуалізму і суперечливості його мислення стають особливо цікавими з огляду на думки К. Поппера, які останній висловив у своїх роздумах про формування інтелектуальних джерел неприйняття духу „відкритого суспільства”. „Читаючи Платона, - пише К. Поппер, - ми, як на мене, стаємо свідками внутрішнього конфлікту, по-справжньому титанічної боротьби в Платоновій свідомості... І я вважаю, що Платонів вплив можна почасти пояснити притягальною силою цього конфлікту двох світів в одній душі...” [244, 220-221]. Головною у філософії О. Кульчицький вважав онтологію, через те, що в своїй настанові на тотальність і розкриття сутності „буття як такого” вона охоплює усі форми і постави буття, ставлячи перед собою запитання: що насправді існує? що таке справжнє буття? що таке дух, матерія?

Сьогодні не існує єдиної думки на буття. Одні вважають під ним матерію, інші - дух чи духовність, ще інші - і те й інше, а четверті - щось ще інше, яке буває водночас тим і тим. Через це відповідь на ці запитання потребує розкриття існуючого, сутнісного буття, де визначення сутності існуючого невіддільне від способу існування цієї сутності, від розрізнення форм чи настанов її існування та способу зв'язування цих форм між собою [227, 474]. Все це, на думку О. Кульчицького, зводить проблематику онтології у центр філософії. Це досить помітно відбилося і на історії розвитку філософської думки. Першими проблемами філософії були проблеми "принципу", основ і першопричин буття.

Аналогічні проблеми - це проблеми цінностей того, що існує й утворюється. Вони з'явилися лише після того, як люди почали давати відповідь на такі запитання, як, що насправді існує, чим є те, що існує? Найпізніше виділилася у філософії ділянка гносеології - філософське знання про сутність, межі та шляхи знання і пізнання. Як підмітив О. Кульчицький, у новітній філософії, саме від часів І. Канта, утверджується звичай починати виклад

філософії із гносеології, через те, що перевірка і дослідження людського пізнання, можливостей пізнання і взагалі його меж повинні випереджати розгляд кожної філософської проблеми, яка змушена використовувати пізнання. Але з іншого боку, слід також віддати належне і засадам найновішої онтології, яка визнає пізнання лише як одне із можливих "онтологічних" відношень між людиною та дійсністю, а тому, розглядаючи сутнісну проблематику, на думку професора Кульчицького, онтологія має посісти у філософії перше місце. У розв'язанні онтологічних проблем О. Кульчицький виділяє декілька підходів. В основному можна шукати суть буття в чомусь невиразному, що вчений називає „субстратом”, тобто „матерією”. За іншим підходом справжнє буття полягає зовсім не в надуманому, невиразному „субстраті від чуттєвих властивостей”, яке зветься матерією. О. Кульчицький вважає, що пізнати буття можна через наше власне існування, що у переважній частині виступає як психічне життя. Світ людина сприймає таким, який він є у її єстві. „Дана дійсність” – це не якийсь невідомий носій чуттєвих прикмет, цілковито відмінних від самого носія (матерія), а це психічна дійсність наших сприймань... єдина дійсність, доступна для нас, про яку ми знаємо напевне, що вона справді існує, - це наша психічна дійсність” [170, 101]. Одночасно із таким тлумаченням світу через людську уяву вчений пише, що все не так просто як здається. Через це він у вирішенні усіх онтологічних проблем виділяє чотири підходи: матеріалізм, спіритуалізм, дуалізм, паралелістичний монізм.

О. Кульчицький зазначає, що матеріалістичний погляд на світ започаткований у грецькій філософії під виглядом гілозоїзму. Не відрізняючи органічної матерії від неорганічної, гілозоїсти стверджували, що все буття слід розуміти, як органічно-життєві процеси. Їхнім основним завданням, було визначити першопричину усіх речей. На їхню думку ця першопричина має бути чимось непостійним, мінливим і рухливим, може набувати різнорідних форм. Серед гілозоїстів, як пише О. Кульчицький, в цьому відношенні не існувало єдиної думки. Так, "Талес із Мілету вважав (першопричиною - Т.Г.) воду,

Анаксіменес - повітря, ...Емпедокл - одразу чотири елементи: повітря, воду, землю й вогонь,... Геракліт вважав... світовий вогонь,... Демокріт твердив, що всі речі складаються із атомів - найдрібніших неподільних природних частинок, що різняться між собою не якісно, а тільки величиною, формою та вагою..." [170, 103]. Пізніше матеріалістичний погляд на світ продовжили англійський філософ Т. Гоббс та французькі енциклопедисти – Д. Дидро, П. Гольбах. Особливо за словами вченого матеріалізм відродився у ХІХ ст. у Німеччині вченим Л. Фойєрбахом, який використав його переважно для боротьби з релігією. Відомий вислів Л. Фойєрбаха: "Не Бог створив людину, а людина - Бога". Матеріалізм Л.Фойєрбаха мав вплив на становлення історичного матеріалізму Карла Маркса, за яким усі явища духовної культури, як він висловлювався, надбудова, залежать від матеріальних обставин, умов створення продукції. Саме такі умови, на думку К. Маркса формують наукові, філософські, мистецькі погляди певної епохи, у них вони і віддзеркалюються. Одним словом, духовна культура залежить від матеріально-економічних відносин. Від Л. Фойєрбаха марксизм перейняв атеїзм та антирелігійну агресивність. Марксизм розвинув свій діалектичний матеріалізм, але його він запозичив вже із філософії Г. В. Гегеля, вважає О. Кульчицький.

На відміну від матеріалізму, спіритуалізм на думку О. Кульчицького з'явився в історії філософії у новітні часи і обґрунтований Д. Берклі та Г.Ляйбніцем. Так, за Г. Ляйбніцем, увесь світ складається із неподільних, нематеріальних пунктів - осередків, які мають духовну природу, енергію, як він вважає, не можна уявити інакше, як щось духовне, яке вчений назвав "монадами", які незалежно від приналежності до мінерального, рослинного чи тваринного світу, наділені певною мірою психічним життям. Бога Г. Ляйбніц називає "монадою монад", через те, що він створив усі монади. Зображення в "монаді людської душі" виринають і з'являються з її середовища. Таким чином, між монадами (душі) однієї людини й іншої існує взаємозв'язок і узгодженість. Кожна душа - монада перебуває у безперервній еволюції й постійному

вдосконаленні, якого не перериває навіть смерть, яка є тільки відокремленням нижчих монад тіла від вищої монади - душі, але не кінцем існування цієї вищої монади.

Радикальним спіритуалістом новітньої філософії, за словами О.Кульчицького (як зазначалося вище) був англійський філософ Д. Берклі. Вчений вважав буття сумою від чуттєвого змісту, який виступає у нашій душі. "Бути" - це те саме, що "бути сприйнятим". Д. Берклі довів, що те, що називається матеріальним предметом, цілком вичерпується сумою його "властивостей", таких як вага, непроникність, еластичність, барва, рух, розмір і т.д, які всі є відчуттями. Якщо позбавитися цих відчуттів, то не залишається нічого, в чому могло б міститися буття предмета. Вчений вважав, що причиною тотожності для всіх людей "дійсності", якої немає поза душами і яка існує тільки у сприйманні душі є Бог. Божа активність викликає у душах ці відчуття, а його всемогутня воля й розум зумовлюють такий порядок їхніх сполучень і чергувань, що з їхнього багатства виникає не хаос, а впорядкований світ.

Послідовне заперечення матеріалізму у такого роду доктринах спіритуалізму призводить до так званого об'єктивного ідеалізму, згідно з яким не "душа існує в світі", а "світ у душі". Як пише О. Кульчицький „певні труднощі матеріалізму, як і труднощі спіритуалізму, оминає такий онтологічний підхід, який у поясненні сутності світу виходить із визнання наявності у ньому двох першопочатків – духу й матерії, що здобуває назву дуалізму” [170, 105]. Ідеї дуалізму на думку вченого розвинув французький філософ Р. Декарт. Згідно його погляду, у світі існують дві відмінні субстанції: "річ просторова", в основі якої лежить просторовість; і душа. Матерія і душа не виступають у Р.Декарта субстанціями у повному розумінні слова. Оскільки, такою абсолютною субстанцією у нього є Бог.

Ідеї дуалізму, відзначає О. Кульчицький, були розповсюджені у античній філософії (Арістотеля, Платона). Так, на думку Платона, поняття - це матеріальні речі, які дійсно реально існують поза нами у метафізичному світі. У

метафізичному світі існує "метафізичний предмет", який відповідає поняттю "людина". За своєю дією він так чи інакше впливає на фізичний світ, матерію, спричиняючи їх постійність. Цей "метафізичний предмет - поняття", Платон називає "ідеєю". За її посередництвом визначається лад і закономірність буття окремих фізичних індивідів, охоплених даним поняттям. Ідеї, як зазначає О.Кульчицький, у Платона знаходяться у надчуттєвому, метафізичному світі, для якого не існує ні простору, ні часу. Через це ідеї поза часові і поза просторові, незмінні і недосконалі, це робить їх "зразками" та "ідеалами". На думку Платона людина пізнає ідеї на тій підставі, що колись, перед своїм приходом у світ, вона вже перебувала із ними в метафізичному світі. І тому тепер у нашому емпіричному світі, зустрічаючи індивіда як окремий реальний предмет, охоплений загальним поняттям - ідеєю, вона схильна до неповного пригадування і відтворення до певної міри сутності колись уже (перед народженням) споглядальних ідей. Замкнена у світі матерії невмируща душа, котра колись споглядала метафізичний світ і його не забула, тужить за ним і прагне визволення із в'язниці матеріального тіла.

На відміну від Платона Арістотель розглядає окремі форми дійсності як єдність сформованої матерії і форми. Саме форма переносить матерію у стан оформлення, стає одночасно причиною процесу формування, а як стан кінцевого оформлення - метою цього процесу. Як зазначає О. Кульчицький, для Арістотеля матерія є лише можливістю із якої можуть створюватися різні форми. У ХХ ст., стверджує мислитель, дуалістична теорія була розроблена А.Бергсоном. Основною його філософією виступає, з одного боку, протилежність життя й матерії, а з іншого - двох органів її пізнання: інтелекту як засобу пізнання матерії та інтуїції як засобу пізнання життя. Життя не можна охопити інтелектом і чистим мисленням. Зрозуміти суть життя можна лише занурившись у власне життя. Таке інтуїтивне заглиблення у власне життя визначає його як вічне наростання нового психічного змісту майбутнього на основі збереженого в пам'яті минулого нашого життя. Одночасно це наростання

стає водночас творенням чогось нового, ще не бувалою. Кожен день, на думку А.Бергсона, пише О. Кульчицький, навіть якщо б він був повторенням попереднього, - це новий день уже тим, що одночасно з його появою виникає і спогад про такий же минулий день. Цього спогаду могло б і не бути, якби день не був повторенням попереднього. Життя як вічне наростання чогось небувалою і неповторного, через те, що воно постійно занурюється в наше єство, виявляється, таким чином як "творча еволюція". Цілковитою протилежністю життя у системі А. Бергсона, на думку професора Кульчицького, виступає матерія. Тоді, як життя є свободою і непередбаченістю, неповторністю й творчістю, матерія, навпаки - це повторення тих самих незмінних рухів, без якісних матеріальних частин, закономірність і конечність. Життя як протилежність, чи антитеза мертвої матерії стає змаганням в ім'я волі й творчості із автоматизмом і конечністю, притаманними матерії. Смерть тут виступає як перемога принципу матеріальності над принципом життя.

Ще в свій час Арістотель зближував між собою форму як виявлення психічності та матерію, вважаючи їх невіддільними. Однак, навіть у такому тісному єднанні загадка впливу матеріального на психічне, а також проблема їхніх внутрішніх взаємин залишається до кінця не з'ясованою.

Подаючи характерні онтологічні уявлення, О. Кульчицький показує їх односторонність, незавершеність. Так, з критичного підходу до матеріалізму зрозуміло, що жоден рух уявних частинок матерії (атомів, електронів) не може пояснити різноманітних форм буття, які становлять непросторові й не проникнуті речі, й, навпаки, взаємно пронизаних думок, почуттів, бажань, психічних явищ. Жодні явища матеріального світу не єднаються так між собою, як пов'язуються в інтегративному зв'язку психічні явища нашого "Я". Явища матерії, які відбуваються за законами механіки, не пояснюють життєвих явищ. Ні фізичні, ні біологічні закони не можуть пояснити, чому серед людей існують герої і святі. З іншого боку, як зазначає професор Кульчицький, спіритуалізм також має недоліки у своєму підході до дійсності. Безперечно, його правда

полягає у твердженні, що суть психічного буття ніколи, в жодному разі, не можна звести до явищ матеріального порядку. Недоліком спіритуалізму є його заперечення самостійного, незалежного від душі існування речей, без чого дуже важко з'ясувати єдність і закономірність світу для різних психік.

Труднощі взаємодії тіла й психіки у дуалізмі, який намагається поєднати тезу матеріалізму із тезою спіритуалізму, не зникають і в паралельному монізмі. Проблема дії матерії на дух і навпаки замінюється тут проблемою, як субстанція може по-різному себе виявляти: з одного боку, як нематеріальна психічність і, особливо, як це відбувається у конкретних випадках сприймання - мислення, почуття та бажання. Данності нашого внутрішнього життя зовсім не свідчать на користь існування лише однієї абсолютно індиферентної субстанції, яка не розрізняє тіла від душі й не допускає іншого існування індивідуальних психік, як тільки у формі минулих "моді" однієї субстанції, безкінечної і поєднуваної в собі усіх протилежностей матерії та психічності.

Такі нерозв'язані проблеми онтології, які виникли на протязі її розвитку наштовхують О. Кульчицького на висновок, що ніколи не можна буде „... пояснити явищ доцільності й саморегуляції життя законами матерії, важливість і цінність яких... не підлягає жодному сумніву”, як неможливо і „суто психологічними законами... пояснити й існування культурної творчості та духовності...” [170, 110]. З цього вчений приходять до таких висновків: „По-перше, особливий інтерес виявляється до проблеми спроможностей і меж пізнання, можливостей його дії, надто у ділянці онтології... По-друге, труднощі онтології спонукають зректися онтологічно-метафізичної настанови і прихильників позитивізму... Позитивізм означає: 1) науковість у мисленні; 2) корисність, тобто настанову на практичні цілі; 3) антиметафізичність. Філософія має бути виключно синтезом окремих наук і мати за мету служіння практичним цілям розвитку людства, які досліджує соціологія... По-третє, труднощі у розв'язанні онтологічних питань зумовлювали, особливо у нові часи, спробу створення не спекулятивної, індукційної онтології, яка б без

спекулятивної винятковості, притаманної давнім системам, враховувала досвід природничих і гуманістичних наук у всіх ділянках буття і редуційно зводила їх до онтологічних сутностей” [170, 110].

З цього всього О. Кульчицький особисто тяжів до точки зору Н. Гартмана про шарову будову (структуру) буття з її визнанням поєднання або ніби накладання один на одного чотирьох шарів дійсності: матеріального, органічного, психічного і духовного. Відношення між шарами проявляється в тому, що кожний вищий шар потребує для свого існування наявності нижчого, який для нього є рушійним і для якого він, у свою чергу, є шаром спочивання, „рухомим”. Кожний шар має властиві йому найзагальніші визначення, „категорії”. Для життя – це регенерація, цілеспрямованість; психіки – освоєння „Я”, різні психічні функції; духовності – поняття особовості, вартості, культури, поступу. Перспективність такого підходу до розв’язання онтологічних проблем О. Кульчицький вбачав у тому, що він віддає належне різним проявам буття і не спрощує цієї різниці для спекулятивних потреб людського духу, задовольняє властиве людському пізнанню бажання „різномірності” в понятті розчленованої цілісності, особливо важливо при розгляді проблем філософської антропології, для якої головною проблемою є людина в її стосунках зі світом та в усій повноті людських проявів.

Отже, розуміючи безпорадність марксистського тлумачення людини та метафізичні закони бачення світу, О. Кульчицький формулює власне визначення філософії, її сутності, говорить про практичне значення її для людини. Критична оцінка вченим ототожнення філософії та науки, ствердження, що філософія – це не наука, а знання (універсальне, світоглядне, яке охоплює сутність буття), знаходить сьогодні підтвердження в наукових дослідженнях сучасних філософів. Тлумачення філософського знання вченим свідчить про його переконаність у необхідності філософського пізнання, звідки й береться початок розмежування філософії на галузі, але про це мова піде у наступних підрозділах.

3.2. Традиційні розділи філософії у викладі О.Кульчицького

Отже, як було зазначено вище, на думку О. Кульчицького, філософія повинна відіграти важливу роль у становленні і перетворенні світогляду. Без глибокої філософської підготовки, без знання таких „філософічних” наук, як онтологія, гносеологія, аксіологія, антропологія, не існує наукового мислення, істинного, глибокого розуміння як суспільних процесів, так і життя окремої людини.

Через те, що перед філософією стоїть досить широке коло завдань, тому О. Кульчицький розчленовує її на розділи (галузі).

Після онтології О. Кульчицький на друге місце ставив гносеологію, хоча при вичленуванні основних ділянок філософського знання відводив його аксіології. З огляду на історію філософії він не без підстав зауважував, що одночасно з онтологічними міркуваннями про сутність буття виникало питання про сутність пізнання, тому що, прагнучи вивчити структуру всієї дійсності, досліджуючи відношення і зв'язок різних складників, онтологія зосереджується на пізнанні. Адже пізнання - це надзвичайно важлива ділянка буття людини. Через це гносеологія посідає провідне, а в новіші часи, у ХХ ст. - щонайменше рівноправне місце поруч з онтологією та аксіологією.

Предметом гносеології, на думку О. Кульчицького, є відношення між змістом мислення та предметом мислення. Основна проблема гносеології пов'язана із відповіддю на запитання: чи узгоджується пізнання предметів із буттям предметів, на які звернене? Узгодженість предметів пізнання зі змістом пізнання вчений називає істиною. Отже, як далі зазначає професор Кульчицький, завдання гносеології буде полягати в тому, щоб розв'язати питання, чи можлива й за яких умов досяжна така узгодженість пізнання з його предметом. Вчений гносеологічні проблеми висвітлював з позицій класичного підходу, тобто вирішує питання щодо підстав пізнання, виявлення його меж та умов істинності. При цьому він виділяв вузлове питання – узгодження пізнання предметів з їх буттям, тобто чи можлива та за яких умов досяжна істина, що

вимагає зосередження на трьох головних проблемах: межах пізнання, предметі пізнання та його джерелах.

Проблему істинності пізнання в ході розвитку філософської думки різні філософи розв'язували досить по-різному. Так, Б. Спіноза основою буття проголошував субстанцію, яка в перекладі з латини означає „те, що лежить в основі”.

Будучи „початком” буття, субстанція не може визначатися нічим, крім самої себе, отже, вона необхідно є „причиною самої себе”. За Б. Спінозою виникає безумовність субстанції, а тим самим і її нескінченність та єдність. Адже якби існувало кілька нескінченних субстанцій, то вони не могли б відмежуватися одна від одної й злилися б в одну.

Дану субстанцію треба розуміти як причину існування кожної речі зокрема й усіх разом. Окремі речі - це лише модифікація тієї субстанції, яку Б.Спіноза вважав божою. Субстанція є Богом, оскільки, за Б. Спінозою, Бог – першопричина всіх речей і причина себе самого. Бог є творчим виявом самого природного буття. Сила й могутність природи, за Б. Спінозою, є самою силою і могутністю Бога, а закони і правила природи є самими рішеннями Бога. Отже, якби у природі трапилося що-небудь таке, що б суперечило її загальним законам, то це суперечило б також і розуму, і божественній природі, тому, міркує далі Спіноза, „зовсім неправильно, що чудеса... показують на існування Бога... навпаки, вони змушують нас сумніватись у ньому, тим часом, як без них ми абсолютно могли б бути певні в ньому... знаючи, що все йде відповідно до відомого й незмінного порядку природи” [275, 92-93].

Таким чином, природа, субстанція, матерія і Бог становлять, згідно зі Б.Спінозою, нерозривну єдність (і цілісність) реальності.

Основними характеристиками субстанції Б. Спіноза вважав - просторовість і свідоме мислення. Так, дух і тіло людини - це та ж субстанція, яка відрізняється, з одного боку, як просторовість, а з іншого - як свідоме мислення. Спосіб буття субстанції Б. Спіноза називає "модус" це і є прояви

психічності. "Модуси" виникають із суті субстанції. Так само і вчинки людини невірні, а виникають із природи людини. Свобода людини полягає у розумінні кінечності, закладеної у субстанції, та в узгодженні з нею.

Згідно з Г. В. Гегелем фундаментальним поняттям реальності є об'єктивно існуючий абсолютний дух (універсальна духовна субстанція світу), який живе й розвивається відповідно до об'єктивних законів діалектики (переходу кількісних змін у якісні, боротьби й єдності протилежностей, заперечення заперечення).

Породжуючи невпинно в самому собі протилежності (перетворюючись у „своє інше”), дух „відпускає” з себе протилежність, а потім „знімає” її в новій єдності та інше. На певному етапі розвитку об'єктивний дух „відпускає” з себе „своє інше” – природу, яка, в свою чергу, породжує з себе „суб'єктивний” дух, котрий проходить послідовно щаблі розвитку, сягаючи на найвищому щаблі (щаблі абсолютного духу) вищих своїх рівнів – мистецтва, релігії й найвищого – філософії.

Вказуючи на внутрішню суперечливість понять і принципову неспроможність адекватного „схоплення” їх змісту, враховуючи лише одну з суперечливих сторін, Г. В. Гегель під цим кутом зору аналізує і проблему свободи. „Свободу завжди розуміють перевернуто, - зауважує Г. В. Гегель, - визнаючи її лише у формальному, суб'єктивному розумінні, не беручи до уваги її сутнісних предметів і цілей; таким чином, обмеження потягу, бажання, пристрасті... обмеження сваволі приймається за обмеження свободи. Навпаки, таке обмеження є просто умовою, яка робить можливим звільнення...” [62, 67-68].

Як зазначає О. Кульчицький, крайній догматичній вірі у необмежену силу людського пізнання протиставляється погляд про цілковите його безсилля, який відповідно до філософської школи називається скептицизмом. Засновник даного напрямку Піррон з Еліди твердив, що "жодна річ не є така чи інакша", бо щодо кожної речі можна стверджувати, що вона "гарна й бридка, добра й

погана". Через це основним завданням, за Пірроном як стверджує професор Кульчицький – є не пізнати, а, навпаки, утримуватися від будь-яких суджень. Тільки таке утримування може забезпечити людині спокій душі [170, 114].

Дещо відмінною, на думку вченого, є позиція релятивізму, який твердить, що немає загальних істин, тобто усіма людьми визнаного пізнання; кожне пізнання відносне, релятивне, бо визнається лише певною частиною людей. До того ж треба розрізняти індивідуальний та загальний релятивізм. Індивідуальний релятивізм, за словами О. Кульчицького доводить, що людина - це міра всіх речей. Загальний релятивізм твердить, що те, яке вважається істиною для людей, може бути неправдою для по-іншому організованих істот (психологічний релятивізм) або, що кожна історична доба й кожна своєрідна культура мали свої істини (історичний релятивізм) [170, 114].

Характеризуючи представників позитивістського напрямку, О.Кульчицький пише, що вони стверджували про можливе пізнання тільки реляцій-відношень між явищами, а не їхньої сутності. Саме таке пізнання – це пізнання наукове. Пізнання сутності явищ, тобто пізнання метафізичне, неможливе.

Прагматисти ж вважають істиною те, що допомагає нам у дії, що корисне для людського життя. Питання полягає у тому, наскільки твердження підтримує життя. Істина й неправда - однакові вигадки, фікції. Ті фікції, що справджуються й виявляються у житті корисними, допомагають у життєвих починаннях, визнаються за істину [170, 114-115].

Говорячи про проблеми важливості та неодмінності пізнання, О.Кульчицький критично відгукується про скептичні напрями гносеології. Той, хто твердить "немає пізнання", одночасно висловлює тим твердженням своє визнання про не існування пізнання. Отже, відбувається підтвердження й заперечення пізнання. На підтвердження своїх слів вчений наводить слова Святого Августина: "Кожний, хто сумнівається в існуванні істини, носить її у собі, бо в ній він не сумнівається".

Далі професор Кульчицький підкреслював, що скептичне утримання від пізнання суперечить внутрішнім культуротворчим тенденціям, які з великою силою позначаються на шарі "персональної надбудови" людської психіки, на шарі волі й думки, скерованих на здійснення пізнаних духовних вартостей, правди, добра й краси [170, 115].

Таку ж внутрішню суперечність О. Кульчицький виявляє і у твердженнях релятивістів і прагматиків. Кожен, хто стверджує, що "істина відносна", має претензію на те, аби його істину загально визнали. Так, наприклад, прагматики доводять, що "істинне те, що корисне". Вчений констатує, що прагматики вимагають, щоб їх твердження про корисність як ознаку істини визнали і сприйняли не заради корисності цього твердження, а через його правдивість. О.Кульчицький говорить, що досвід заперечує висновки прагматиків. Адже на кожному кроці ми зустрічаємося із твердженнями, які не мають жодного відношення до корисності, проте ми змушені вважати їх правдивими.

Погляди скептиків, на думку вченого, також суперечать досвідові. Наприклад, кожен має справу із пізнанням безпосередніх очевидних істин, таких як "ціле більше за свою частину" або "зелений і червоний колір - різні". За словами професора Кульчицького, існування, розвиток і прогрес науки, тобто синтезованого пізнання, є доказом проти скептицизму. Саме життя людини спирається на безупинне пізнання і без нього не було б можливим - є очевидним запереченням скептицизму. Без пізнання неможливе також здійснення духовних вартостей людини. Скептицизм не узгоджується і з релігійністю, через це він не лише нелогічна й неетична, а й нерелігійна настанова.

Таке відношення до проблеми пізнання, яке проявляється у філософії догматизму, за словами вченого, не сприяло з'ясуванню того, яким чином пізнання має відповідати дійсності. Однобічними називає професор Кульчицький і висновки прихильників скептицизму. Отже, можна припустити, що наше пізнання у певних межах і частково відтворює дійсність та її

відповідає. На думку вченого, саме на розкриття можливостей меж пізнання спрямовані зусилля прихильників гносеологічного критицизму. Оскільки поміркований критицизм враховує насамперед можливості пізнання не тільки речей, а й їхніх властивостей та способів існування, через це він і називається критичним реалізмом. Як далі зазначає О. Кульчицький, на основі принципів радикального критицизму, можна пізнати те, що деякі речі існують поза нами, але не можна пізнати того, які вони "самі в собі". Це стає вихідними засадами критичного феноменалізму [170, 116].

Те, що пізнання можливе, вже стверджувалося в процесі критичного обговорення ідей скептицизму. Але О. Кульчицький у своїй праці доповнює це своїми міркуваннями. Він пише, що кожен розуміє, що сприяє відчуття червоного і жовтого, шелест і тони, пахощі і т.д., але може не бути певним у тому, чи йому тільки здається, чи справді існує щось червоне, жовте і т.д. Ніхто не заперечує, що відчуває сум або радість, коли це дійсно відбувається. У таких випадках, наголошує професор, мова йде про "очевидність" (переконливість) внутрішнього сприймання. Творячи добро, сприймаючи красу, жертвуючи собою перед Богом і ближніми, ніхто не сумнівається, що переживає невмирущі й неминучі надіндивідуальні „вартості”, здійснення яких вважається призначенням людини [170, 116].

Але ця очевидність, наголошує вчений, стосується лише тих людей, які мають здатність сприймати й переживати „вартості”. Цю здатність людина не може передавати чи ділитися нею з іншими. Вона залишається суб'єктивною первістю, але це не змінює характеру очевидності, яка стає внутрішнім переконанням. Те, що у випадку переживання „вартостей” не можна інколи узагальнити очевидності й поширити її на інших людей, не заперечує того факту, що для тих, хто переживає певні „вартості”, це переживання має характер очевидності.

Далі О. Кульчицький пише, що пізнати можна тільки те, що зустрічається з нашим пізнанням, що "нам дане", і, якщо нам щось не дане безпосередньо або

посередньо, то пізнання такого предмета неможливе. Брак данностей може стати перешкодою цілісного пізнання. Осягаючи процеси й властивості речей, які ми могли б сприймати, ми помічаємо далеко не всі і не всі усвідомлюємо. Форми нашого мислення, категорії мають насамперед практичне значення.

Пізнання „вартостей” має свої межі: релігійні чи естетичні „вартості” можуть бути пізнані тільки через тих, хто може переживати дані „вартості”.

Як узагальнює О. Кульчицький, загально філософські міркування засвідчують слушність критичного підходу до проблеми пізнання, а це в свою чергу приводить до поглядів, наближених до критичного реалізму. Пізнання треба розглядати як певного роду взаємодію предмета, що пізнає, і предмета, що пізнається, взаємодію свідомості й предметності. Очевидно, коли предмет "входить до сфери підмета, до сфери його пізнання, то він через неї засвоюється, підлягає своєрідній трансформації, певним чином "бере участь" у притаманній структурі сфери предмета, зазнає її впливу” [170, 117].

Відношення між "пізнанням" і "предметом" можна, на думку О.Кульчицького, розуміти по-різному. У зв'язку з цим він писав: "Припустімо, що репродукція фізичного у психічності є настільки подібна до фізичного оригіналу, що ми знаємо не тільки про існування якихось предметів поза нами, але знаємо певною мірою і про спосіб їхнього існування, про їхні якості. У такому випадку ми залишаємося прихильниками критичного реалізму. Якщо ж гадаємо, що предмети поза нами непізнаванні, "речі в собі", і що ми на основі нашого пізнання можемо знати тільки про їхнє існування, а не про їхню сутність, їхню структуру, властивості, спосіб існування, якщо, таким чином, ми вважаємо, що можемо пізнати тільки прояви явища, феномени тих самих у собі непізнаваних речей у сфері нашої свідомості, в такому разі ми стаємо на позицію І.Канта, відому під назвою критичний феноменалізм" [170, 117].

Говорячи про можливість пізнання з точки зору різних догм (про що йшла мова вище) О. Кульчицький не згадує про агностицизм, як крайній вияв скептицизму. І напевне мав рацію. Адже в тій інтерпретації гносеології, що

панувала в радянській філософії і була заснована на марксистському і, частково, гегелівському підходах, саме агностицизм розглядався за найбільше гріхопадіння філософії. Такий крайній агностицизм витрактовувався з філософських позицій Д. Берклі, Д. Юма, І. Канта. Проте тут існує певне "але". Річ у тім, що Д. Берклі по суті ніколи не відмовляв людині у можливості пізнати істину. Д. Берклі висловлював радикальний сумнів щодо претензій пізнати істину виключно методами наукового мислення, яке набувало великого авторитету [16, 42]. Це був сумнів тільки відносно можливостей вичерпності наукового пізнання, але непізнання взагалі. Вчений прагнув довести, що якого б поширення не набув науковий метод, усе ж головним засобом осягнення світу була і буде віра. Подібну думку висловлював і Д. Юм, який вважав основою практичного життя не теоретичне знання, а віру [374, 375]. Близьку позицію щодо „виправдання” значення віри як духовної сили стосовно джерел пізнання висловлював І. Кант.

Через це підхід О. Кульчицького варто визнати і раціональним і логічним: радикальний сумнів щодо можливості пізнання взагалі означений тенденцією скептицизму. Агностицизм є тільки частковим виявом даної тенденції стосовно вичерпності пізнання світу чисто „науковими” засобами.

Головна проблема гносеології, як вважає О. Кульчицький – це узгодження пізнання із буттям стосується буття самої людини, яка філософує.

О. Кульчицький критично ставився до сенсуалізму Д. Локка. Згідно з переконаннями Д. Локка, людська душа – це немов „незаписана таблиця”, де немає жодних вроджених пізнань. Звідси твердження Д. Локка: „Нічого немає в розумі, чого б спершу не було у відчуттях”. Поняття „ідеї” Локк вживає у найзагальнішому розумінні, як пізнання, що відбивають сприймання зовнішніх предметів, а також рефлексій, сприймання нашої душі. Ідеї (пізнання) бувають або прості, дані через відчуття, або складні, коли вони дані завдяки кільком відчуттям. Ідеї можуть бути дані або через рефлексію, або через чуттєве

сприймання та рефлексію разом взяту. Із сполук і порівняння простих ідей виникають складні, такі як субстанції [197, 171; 345].

На думку професора Кульчицького, у Д. Локка не всі чуттєві сприймання віддзеркалюють справжні властивості речей. Д. Локк поділяє властивості на первинні і вторинні. У зв'язку з цим Д. Локк говорив про первинні якості, що „зовсім невіддільні від тіла, в якому б воно не було стані”. Ці (первинні) якості, твердить Д. Локк, породжують у нас прості ідеї, тобто густину, протяжність, форму, рух або спокій, число. Водночас існує ще й інший розряд якостей, які Д. Локк називає вторинними. Це кольори, звуки, смаки тощо, що на ділі не відіграють ніякої ролі в самих речах, але являють собою сили, котрі викликають у нас різні відчуття. Звідси Д. Локк робить висновок про те, що ідеї первинних якостей є продукт схожості, вторинних – ні, ідеї первинних якостей тіл схожі з ними їх прообрази справді існують у самих тілах, але ідеї, що викликаються в нас вторинними якостями, зовсім не мають схожості з тілами. В самих тілах немає нічого схожого з цими нашими ідеями. В тілах, що їх ми називаємо за цими ідеями, є тільки здатність викликати в нас ці відчуття. І те, що є блакитним, солодким або теплим в ідеї, те в самих тілах, які ми так називаємо, є лише певний обсяг, форма і рух непомітних частинок” [197, 154-155].

Критикує О. Кульчицький також і теорію пізнання І. Канта і в де в чому з нею не погоджується. Так, вчений не може погодитися з тим, що у пізнанні дія предметів обмежується тільки зумовленням „порядкувальної дії форм чуттєвого часу й простору” та форм мислення – категорій, що на цій основі формуються явища, ні в чому не подібні до „речей в собі”, що їх спричинили. На противагу І. Кантові О. Кульчицький визнає, що між явищем і тим, що у явищі з'являється „річчю в собі”, мусить існувати значно тісніший зв'язок, і що з явища можна, певною мірою, зробити висновок щодо „речі в собі”, яка спричиняє явище. Звідси Кульчицький робить висновок, що справді пізнання не є й не може бути простим і точним відображенням предмета, але воно не буває,

як вважає І. Кант, „витворенням предмета пізнання”, тобто явища під впливом зіткнення з „річчю в собі” форм пізнання, чужих до „речей в собі” [170, 122].

Критикуючи Д. Локка і І. Канта, О. Кульчицький віддає їм належне. Так, він підтримує І. Канта, у тому, що пізнання є активною дією предмета, пов'язаного із формуванням матеріалу пізнання. Д. Локка вчений підтримує за те, що він правий у тому, що вторинні властивості речей (барви, тони, пахощі) справді не існують у зовнішній дійсності, що вони постають у наших рецепторах завдяки „специфічній енергії відчуттів” [170, 122].

Іншого погляду щодо джерел пізнання, за словами О. Кульчицького, дотримувалися раціоналісти. Вихідна засада теоретичних міркувань Р.Декарта з цього приводу ґрунтується на сумнівах щодо будь-якого пізнання. Чуттєве пізнання, на його думку, може людей заводити в оману. Через це, на думку Р.Декарта, може є рація у виявах сумніву щодо всього.

Але, як зазначає О. Кульчицький, у самій настанові постійного сумніву існує дещо безсумнівне, а власне факт сумніву. Сумнів - це форма мислення, один з його виявів. Безсумнівним є вислів: "я мислю, якщо я сумніваюся". Із того, "що я мислю", випливає висновок безпосередньо: мусить бути деяке "я", що мислить. Звідси й певне пізнання: "я мислю, отже, існую", що визначається безсумнівною переконливістю.

З цього всього професор Кульчицький робить висновок, що тільки мислення може забезпечити певність пізнання і його безсумнівність. Джерело певного пізнання полягає в розумі, звідки й походить назва даного напрямку філософської думки - раціоналізму.

Симпатизує О. Кульчицький інтуїтивізму А. Бергсона, Н. Гартмана, М.Шелера. Стверджуючи наукове переконання про можливість істинного пізнання, він наголошував на тому, що пізнання не надане людині, а завдане як нескінчене і незавершене, яке слід виконувати не тільки шляхом чуттєвого, емпіричного досвіду чи раціональним міркуванням або безпосереднім

інтуїтивним спогляданням, а всіма засобами, залежно від розмаїтої природи дійсності.

Визнання ролі і значення інтуїції вчений пов'язував з тим, що джерелом пізнання є духовна сутність людської істоти, яка значно ширша за обсягом і глибша від наших знань про неї, а зовнішній світ – не єдина дійсність. У нас існує універсам, світ психічних переживань і духовних „вартостей”, підвладних не лише розумові, а й нашому безпосередньому спогляданню, нашій інтуїції. Що стосується духовності, то людина приходить до неї разом з життям і підлягає наступному персоналістському саморозвитку, що досягається як вивчення світу (природи), так і „внутрішнього всесвіту людини”. Методом пізнання як першого, так і другого у філософії є метод редукції.

Проте охоплюючи макрокосмос світу (великий світ) і мікркосмос людської душі, філософія надає перевагу „внутрішньому універсумом”, світу духу з його думками та ідеалами правди, святості, добра, краси, переживання, вітальних „вартостей” (пов'язаних з життям – здоров'я, сила), естетичних, соціальних, релігійних, теоретичних (пізнавальних), політичних, поза якими неможливо мислити життя людини. Її існування у своїй суті – це їх здійснення, діяльність для досягнення визначеної мети, що містить у собі згадані ідеї, ідеали, „вартості”, безмежне оцінювання, визнання або невизнання „вартостей” переживання дійсності. Людське буття відрізняється від інших форм буття не лише тим, що людині за її розумом належить у всесвіті особливе місце як *homo sapiens*, а й тим, що розум вона використовує у своїх діях як знаряддя і засіб для перетворення світу. Керована розумом, людська дія прагне досягти бажаних цілей, які становлять собою дещо важливе, цінне для людського буття. Людське буття - це неперервне прямування до здійснення цілей, що стають такими тільки як означені людиною цінності. Людське існування - це завжди надавати перевагу одному перед іншим, позитивно або негативно до чогось ставитися, вибирати між тим або іншим. Для розуміння людського буття є істотним визначення Р.Декарта: "думаю, отже, існую", і визначення В.Штерна: "оцінюю,

отже, існую". Якщо властивість людського буття - це, насамперед, мислення, пізнання у розумінні усвідомлення змісту життя, то змістом усвідомленого життя стають безперечно, людські оцінки й цінності життя. Отже, якщо життя людини є постійне оцінювання, невіддільне від пізнання „вартостей”, що їх здійснює наше життя і що є метою наших спрямувань, то філософія, пізнаючи буття людини, має в окремих ділянках досліджувати „вартості”, які людина ставить собі за мету. Такою ділянкою філософського знання поряд з онтологією і гносеологією є аксіологія [227, 476].

Основним призначенням аксіологічної ділянки філософії вчений визначає природу „вартостей”. О. Кульчицький визначав „вартість” як те, що надається для задоволення людських потреб, а з погляду її змісту як „вартість” для когось, властивість предмета, якому належить у відношенні до предмета, що визначає „вартість”. „Вартості” мають онтологічний вимір існування через їх „зануреність” в ідеальний світ, існують тільки через дух і для духу. Вони не зводяться до матеріальних потреб, не мають конкретного існування, проте виявляють об’єктивну, загальну для людей структуру, перебувають між собою у полярному й водночас в ієрархічному відношенні. „Вартості” не впливають прямо зі здатності людини оцінювати і не мають безпосереднього походження від практичних інтересів і потреб. Хоча „вартості” не зводяться до матеріальних потреб і не мають конкретного предметного існування, вони виявляють об’єктивну, загальну для людей, структуру. Шлях реалізації „вартостей” складається у вигляді історичної реальності „здійснення” культури. Щоправда, самі „вартості” змінюються, але постійно залишається в культурі тенденція творити неоднакові системи, твори мистецтва. Таким чином, постійність у розвитку окремих ділянок культури у різних народів підтверджує загально визнаний характер „вартостей”. У здійсненні загальнолюдських „вартостей” вчений вбачає внутрішній смисл культури і персоналізації людини.

Розгляд культурних процесів, на думку професора Кульчицького, дозволяє заглибитися у спосіб дії нових „вартостей” на процес історії.

Особливості, які творять культуру, бувають захоплені (одержимі) певними „вартостями”. Завдяки „вартостям”, за словами вченого, проникає у людську історію "вищий світ" і змушує історичні особливості йти до нього на службу. У такій ситуації виявляється й інша властивість „вартостей” - характер повинності [170, 126].

Характер повинності виявляється, як пише О. Кульчицький, насамперед як чиста, ідеальна "повинність існування", внутрішнє переконання у конечності правди, добра, краси. Це вчений називає "спонукою", метою якої є власне дана „вартість”. Поряд із тим, на думку професора, існує й інший вид повинності - так звана "актуальна повинність існування" саме у такій сфері дійсності, де „вартостей” бракує. Людина сприймає це як вимогу з боку духу, спрямовану на здійснення відсутньої „вартості” [170, 126].

Порівнюючи „вартість” і дійсність О. Кульчицький пише, що протиставляючи "вартості” як "ідеальне буття" реальному буттю дійсних предметів, абстрактність - конкретності дійсного буття, нормативність (те, що вони повинні існувати) - фактичності дійсних предметів. Проте не можна забувати, що „вартості” перебувають між собою у полярному й водночас в ієрархічному відношеннях. Полярність „вартостей” означає, що їм відповідають "антивартості" (негативні). Добру відповідає зло, красі - брідота і т.д. Водночас позитивні „вартості” також мають ієрархічну структуру. Героїчна посвята стоїть, скажімо, вище за звичайну людську порядність, добро - за красу. І це в той час, коли "предмети дійсності" настільки дійсні, що не припускають полярності, бо "недійсність" є лише нестачею дійсності, а не її протилежністю".

Сфера дійсності та сфера вартостей взаємно підпорядковані, самі вартості здійснюються у вигляді історичної реальності у площинах індивідуального та суспільного життя в культурі, її творенні.

Творення культури, на думку О. Кульчицького, зумовлює глибинний смисл розвитку людства, а у здійсненні „вартостей” полягає внутрішній смисл культури. Однобічним інтерпретаціям культури, що абстрагуються від її

творців, до яких відносив гегелівську – як витвір об'єктивного духу, марксистську, де єдиною формою буття постає матеріальність, а людина як стародавній Іксіон вплетена в коло матеріальності, турбот про матеріальне і не може підвести очей до небосхилу ідей і „вартостей”; шпенглерівську, в якій людина стає твором, а не творцем культури, О. Кульчицький протиставляє філософсько-антропологічний підхід. На його думку, цей підхід дає змогу враховувати уявлення про людину, які розкриваються психологією в структурному аналізі, здобутки онтології з її аналізом шарової структури дійсності, гносеології, дотичної до розгляду духовних функцій пізнання, та аксіології, дотичної до розгляду й аналізу структури „вартості”. Звідси розуміння О. Кульчицьким культури як відповіді людини на заклик і виклик природи. Зауважимо, для філософа не властиво зводити до суперечностей загальнолюдські і національні „вартості”. Між ними більше спільного, аніж протилежного. Що стосується протиставлення названих груп „вартостей”, то це є виявом не стільки їх „онтологічної” несумісності, скільки фактом певного стану свідомості – власне „вужкістю свідомості людини”, що не може ні охопити всіх „вартостей”, ні збагнути й засвоїти їх у межах своєї індивідуальної свідомості. Трагічним моментом у здійсненні „вартостей” культури виступає й те, що кожне таке здійснення перебуває під загрозою закріплення у системі звичок, які стають незмінною традицією і вбивають дух поступу й подальшої еволюції „вартостей” [170, 128].

Те, в чому відмовлено окремій людині, а саме у здійсненні усіх „вартостей” в усій глибині й широті, стає на думку О. Кульчицького, завданням людства в процесі творення культури. Саме у творенні культури є глибинний смисл розвитку людства, а у здійсненні „вартостей” - внутрішній смисл розвитку самої культури. На цій підставі культуру можна визначити як здійснення „вартостей” [170, 128].

Підкреслення ідеального виміру природи вартостей подається через характеристику їхніх іманентних властивостей бути „повинностями існування”

і „заклику до здійснення”, які і проявляють істоту історичного поступу культури.

Все це робить думки О. Кульчицького близькими до поняття „історичного виклику” відомого англійського історіософа А. Тойнбі (1889-1975), яке використовується як центральна смислова вісь для інтерпретації джерел культурного розвитку [294, 21-27]. А. Тойнбі наголошує, що культура розвивається цілісно, всі аспекти і сторони її соціального життя координовані в єдине соціальне ціле, в якому всі елементи утримуються в тонкій солідарності один з одним, таким чином утворюючи внутрішню гармонію цілісного соціального організму [94, 63]. Професор Кульчицький поділяє думку про те, що становлення „вартостей” і культурний розвиток на їхній основі є відповіддю людини на „заклик і виклик природи”.

Як більшість західноєвропейських філософів і культурологів, О. Кульчицький розглядав розвиток культури через її кризові стани, де кризи є звичним явищем у культурному розвитку – змаганні „вартостей”, їхніх систем та світоглядів, які є основою цих систем, що відчутно проявляється під час зламів – переході від однієї постави культури до іншої. Особливість кризи сучасної культури він вбачав у зміні ієрархії „вартостей”, де на перше місце виходять „вартості” економічні і технічні, які, непомірно розростаючись, прикривають собою шар справжніх „вартостей” – релігійних, етичних, естетичних, теоретичних. До згубних наслідків цієї технізованої культури з її трьома цивілізаційними „М” (машина, маса, міста) відносив внутрішнє спустошення людини, механізацію, автоматизацію та деперсоналізацію її.

Вчений особливо занепокоєний перспективами розвитку культури, розв’язанням її проблем. Насамперед О. Кульчицький подає різні підходи до пояснення феномену культурної творчості. Так, за Г. В. Гегелем, культура виступає виявом об’єктивного духу, тобто не суб’єктивного духу окремих одиниць, а духу людської спільноти, об’єктивного тим, що цей дух зовнішній,

предметний, об'єктивний і виявлений назовні у формах суспільного життя, звичках, творах мистецтва, філософських системах та інше [63, 97].

Гегелівський дух об'єктивний через те, що він надіндивідуальний, відірваний від минулого. Дух проходить такі щаблі, як ідея права та мораль. Мораль існує скрізь у сім'ї, державі, суспільстві.

Крім об'єктивного за Г. В. Гегелем дух може бути і абсолютний [65, 143].

Якщо буття за Г. В. Гегелем вважалось духом [64, 181], то для представників радянського марксизму воно є лише матеріальністю [207, 51], зазначає О. Кульчицький. Те, що ми називаємо духовністю та її об'єктивним проявом – культурою, на думку цих діячів залежить від матеріальних обставин і є над ними надбудовою. Всі вияви культури, починаючи від релігійних та філософських систем епохи аж до ліричної поезії, є, згідно марксистсько-ленінської теорії, залежними від виробничих умов, через те, що вони виступають надбудовою над відносинами, які становлять матеріальну базу-підвалину з продуктивних процесів та відносин. Культурна система епохи стає тільки відгуком економічної матеріальної дійсності і служить для її утримання, оборони і звеличення.

Якщо матеріально-економічна підвалина постійно перетворюється, то це відбувається через суперечності. Наслідком прогресивного розвитку людства є безкласове комуністичне суспільство, яке створить нову комуністичну культуру [207, 386-387].

Причиною таких хибних думок за словами О. Кульчицького є твердження, що єдиною формою буття виступає матеріальність.

Протилежністю гегелівській та марксистській концепції культури виступає, на думку вченого, філософія культури О. Шпенглера (1880-1936). Він відкинув концепцію лінійного розвитку світового культурного прогресу і обґрунтував теорію рівноцінного циклічного розвитку культур. На його думку, кожна культура є „живим організмом” і має свою історію. Він заперечував існування загальнолюдської культури, доводячи, що всесвітня історія

складається з історії восьми замкнених у своєму розвитку великих культур. Кожна культура, на думку вченого, має свою долю. Коли культура помирає, слід від неї залишається у формі цивілізації. Концепція долі є основоположною у філософії культури О. Шпенглера [297, 26]. У своєму визначенні культури вчений спирається на шар органічності, який йде від життя. Саме життя є „чимось першим і останнім”, що його порядок можна тільки відчувати, оглянути і описати. Окремі прояви культури О. Шпенглер розглядає як прояви життя у біологічному розумінні, тобто, як великі організми, які поступово розвиваються, щоб потім, після короткого чи тривалого розквіту померти. „Душі культур” стають, за О. Шпенглером, спонуками, які визначають дії окремих людей, як вигляд всієї рослини визначає роль окремих рослинних клітин. Людина стає більшою мірою твором, ніж творцем культури. [368, 169-177].

Повертаючись до поглядів О. Кульчицького треба також зазначити, що спираючись на методологію феноменологічного підходу, філософ прагнув до розкриття суті етичних, естетичних „вартостей”, соціальної аксіології, під якою розумів філософію релігії. При розгляді названих „вартостей”, особливо етичних наголошував, що „вартості” можуть виявлятися лише в істот, які виступають особами, характеризуються абсолютною силою обов'язку, відносячись не до „ладу розуму”, а до „ладу серця” через різні форми переживання. „Вартості” О. Кульчицький відрізняє тотальністю й унікальністю. Вони містять наміри підпорядкувати собі усе життя людини, зобов'язуючи людей діяти належним чином.

Професор Кульчицький пише: "Буття вартостей - це не стільки матеріальне буття, як ідеальне... Вартості здійснюються у царині дійсності, у реальних відносинах особами; до того ж матерія вартості завжди залишається чимось матеріальним, а характер вартості є чужим матерії, чимось таким, що її надбудовує та нашаровує, ...надаючи їй сенсу, значення вищого порядку, що залишається чужим суті матерії, трансцендентним, поза межовим, не

порівняльним, і втягує її (матерію вартостей) в іншу сферу відносин - ...порядок вартостей" [170, 135].

Поряд з етичними „вартостями” існують, як пише філософ, і естетичні „вартості”, їх вивчення покладене на естетику. На думку О. Кульчицького, завдання естетики полягає у дослідженні суті природи усього того, що називається естетичним в аналізі естетичних переживань, мистецької творчості та різновидів мистецтва, щоб належно оцінити значення естетичного у духовному житті людини [170, 135].

До істотних властивостей естетичних „вартостей” О. Кульчицький відносить: "1) наочну даність - абстрактну, яка наочно не переживається, не може бути "гарною"; 2) естетичні вартості можуть відноситися, на відміну від етичних, не тільки до осіб, а й до речей; 3) дійсність естетичних вартостей - це, по суті, "наповнена" дійсність. Естетичний феномен постає тоді, коли духовний чи психічний зміст виражається певним твором мистецтва, який займає місце вираженої дійсності..." [170, 135-136].

В ієрархії „вартостей” чільне місце належить, як пише український мислитель, релігійним „вартостям”, які вивчає філософія релігії. За словами О.Кульчицького, вона стосується міркувань (рефлексії) духу над релігійним ставленням до дійсності.

Так, він пропонує своє розуміння самого поняття атеїзму. Відзначивши, що за великим французьким філософським словником Лалянда атеїзм являється доктриною, яка заперечує існування Бога, за німецьким словником Георга Шішкова атеїзм є негациєю Бога, що або дійсність цього буття, на яку вказує Бог, принципово заперечує (радикальний атеїзм), або подає в сумнів обставину, що, якщо Бог існував, можна б було як-небудь його пізнати. Звідси випливає висновок про неможливість визнати його існування (агностичний атеїзм). За радянським філософським словником М. Розенталя і П. Юдіна – атеїзм є системою поглядів, які заперечують віру у надприродне (духів, богів, загробне

життя і т.п.), при чому виразно зазначається, що атеїзм прибрав найбільше послідовний та одночасно агресивний характер в марксизмі [313, 32].

Із цих декількох різних визначень вчений робить висновок, що не існує якогось одного загального визначення атеїзму. А якщо взяти до уваги ще й те, що існує атеїзм теоретичний і практичний, через це має місце велика плутанина і неясність. Проміжне місце між цими двома формами, як відзначає О.Кульчицький, займає сучасний атеїзм, в якому не тільки заперечується ідея Бога розумом людини в теоретичній сфері, але протиставляється ідея Бога ідеї людини як цілості, яка містить у собі не тільки розумову, але й почуттєву й вольову сферу життя, неможливу із існуванням Бога. У таких антитеїстичних постанях атеїзму мова іде не тільки про заперечення ідеї Бога з розумової точки зору, але про протиставляння Бога людині з різних точок зору. Наприклад, з точки зору біотичного антропотейзму Ф. Ніцше це є відносини поневолювача до поневоленого, з позиції екзистенціалізму Ж.-П. Сартра це є суперництво Бога і людини в площині екзистенційної свободи; а з марксистсько-ленінських постулатів перетворення і використання людської релігійної енергетики, направленої на боротьбу між традиційними формами суспільства у боротьбі класів і природою в процесах праці.

О. Кульчицький, підсумовуючи вище сказане, пише, що з цього всього випливає, що потрібно говорити не про „атеїзм”, а про „атеїзми”. І першим таким видом атеїзму він наводить радикальний, джерелом якого є онтологічний матеріалізм, в якому основою всього є матерія, як „загал індивідуальних, зображальних, пересувних, фігуральних предметів, що з них кожний займає окреме місце в просторі”. Але така матеріалістична концепція дійсності, прихильниками якої у XVIII ст. були французькі просвітники Жюльєн Офре де Ламетрі, Клод–Адріан Гельвенцій, Поль–Анрі Гольбах, сьогодні підірвана кризою чисто фізикального матеріалізму, в якому не має місця для ідеї і дії Бога.

Найкращим прикладом радикального атеїзму може бути, як зазначає О. Кульчицький, філософія Людвіга Фойєрбаха (1804-1872); який був учнем Георга Вільгельма Гегеля (1770-1831). Але вже наприкінці 30-х рр. XIX ст. він відчуває невдоволення абстрактністю спекулятивної системи свого вчителя, її далекістю, а головне, „чужістю” конкретному людському індивідові. Через це він звертає свої погляди в бік матеріалістичної філософії і шукає такої її форми, яка б орієнтувалася не просто на природу, а на природу людини, не просто на розум, а на чуттєвість. Справжня суть реальності вбачається Л. Фойєрбахом у природі, що виступає як „базис людини”. Природа у Фойєрбаховому баченні – це одухотворено-почуттєва природа. Своему атеїзмові він намагається надати „позитивного” плану. Нова філософія, спираючись на людину як на „найпозитивніше, реальне начало – стверджує Л. Фойєрбах, – уявляє собі річ не як об’єкт абстрактного розуму, а як об’єкт дійсної, цілісної людини... Ця філософія спирається не на розум у собі, не на абсолютний, безіменний, невідомо кому належний, а на розум людини, далекої від умоглядності та християнства. Вона говорить людською, а не безіменною, невиразною мовою... Вона виробляє кожну мисль із її протилежності, з матерії, з сутності, з чуттів і ставиться до предмета чуттєво, тобто пасивно й рецептивно, перш ніж визначити його мисленно” [305, 19].

Бог, за Л. Фойєрбахом, – це суть людини, створена для звільнення від обмеженостей дійсної людської тілесності, істота, яка відрізняється від людини. Дійсною є людина, а не Бог. „Не Бог творить отже людину, але людина Бога, - наслідком дії афективно-емоційної уяви людського духа. На місці любови Бога, - мусимо як одиноко правдиву форму релігії, поставити любов людини” [172, 144].

Історичним прикладом іншої агностицистичної форми атеїзму, яка виникає із критичних застережень щодо наявності і вистачальних пізнавальних даних, із яких можна вивести Боже існування, О. Кульчицький наводить позитивістський підхід французького філософа О. Конта (про його погляди вже

йшлося). Уся попередня філософія, на його думку, не має підстав претендувати на досконалість, оскільки вона спочатку орієнтувалася на теологічні „абсолюти”, згодом – на „метафізичні”, але ніколи не була науковою. Вона завжди націлювалася на досягнення „внутрішньої природи речей”, „перших і кінцевих причин” та інших подібних характеристик, які не підлягають безпосередньому спостереженню. Перша теологічна стадія – це стадія фантазійного, друга - абстрактного, третя - реалістичного мислення. У першій стадії людський дух намагається пояснити явища за допомогою уяви, приймаючи дію душевних сил, діяльність духів, що містяться у речах. Таким чином, у теологічній стадії створюється тишизм, політеїзм, монотеїзм. Усі ці форми релігій є витворами фантазії і мітологічного мислення, яким на зміну приходять безплідні причини, ідеї, сили, яким на зміну приходить позитивізм. Розкриваючи зміст поняття „позитивне”, якому філософська концепція О.Конта завдячує своєю назвою, французький філософ писав: „Слово „позитивне” означає реальне на протигагу химеричному”. Реальність у позитивістському „баченні” є лише „фактуальність” відчутного існування. Все, що виходить за межі такого існування, оголошується невідповідним ознакам „позитивного”, тобто реального. Воно трактується як химерне, непотрібне, тобто нереальне. Інакше кажучи, позитивне за своїми істотними ознаками виявляється тотожним змісту „відчутно-фактичного” існування [154, 39-41].

Із проблематикою атеїзму в гносеологічній площині, пов’язані питання логічної вартості і переконливості відомих філософських доказів існування Бога, які розглядав і проаналізував Кант у своїй „Критиці чистого розуму”. Ці традиційні спроби раціонального обґрунтування релігії відомі під назвою онтологічного, космологічного і телеологічного доказів існування Бога. Перевірка їх переконливості має безпосереднє відношення до проблематики атеїзму.

Як відомо, онтологічний доказ існування Бога вперше був сформульований Ансельмом Кентерберійським, послідовником Августина.

Чернець норманського монастиря, від 1093 р. – архієпископ Кентерберійський Ансельм розробив „онтологічний аргумент” – доведення буття Бога у своїй праці під назвою „Argumentum ontologium”. Це згодом досліджували філософи Р.Декарт, І. Кант і Г. В. Гегель. „Онтологічний аргумент” Ансельма доводить буття Бога із самого поняття Бога, як сукупності усіх найвищих чеснот, якій не може не бути властивим предикат буття. Так, поняття Бога включає в себе його екзистенцію: якщо Бога не існує, то його поняття не було б поняттям чогось, від чого не можна подумати, чогось більшого, оскільки через поняття чогось найбільшого неіснуючого, існувало б ще поняття неіснуючого самим фактом свого існування. З цього випливає, як пише О. Кульчицький, що якщо маємо у сформулюванні Ансельма поняття чогось найбільшого (у філософії його часто називають „поняття абсолюту”) – чи чогось найдосконалішого „ens summe perfectum” (у формулюванні Р. Декарта) – „єства найдійснішого” (у формулюванні І. Канта) не можемо без внутрішньої суперечності не ввести у зміст цього поняття ознаки „існування”, без якої це надумане „найбільше” не було б „найбільшим”, а це надумане „найдійсніше” не було б „найдійснішим”. На противагу поглядам Ансельма і Р. Декарта, І. Кант відкидає цей погляд, вказуючи на обставину, за якою „існування” не є всесильність, всемудрість, а „Setzung eines Gegenstands mit allen seinen Pradikaten” „становленням предмету із усіма його предикатами”. За І. Кантом, Бог у своїй ідеї є так само великим, як і в дійсності. Дещо по-іншому аргументував проти онтологічного доказу Тома Аквінський (бл.1225-1274) [172, 116-117]. Він сформулював п’ять доказів існування Бога. По-перше, Бог – це непорушний рушій; по-друге, ланцюг причин та наслідків не може йти у нескінченність, отже, необхідно припустити існування першої причини – Бога; по-третє, мусить існувати остаточне джерело будь-якої необхідності, бо випадкове припускає існування необхідного; по-четверте, всі предмети розрізняються якісно і за мірою досконалості, тому повинно існувати щось, що б було найвищою мірою реальності та досконалості; по-п’яте, ми бачимо, що навіть неживі речі служать певній меті, і

ту мету має визначати якась істота, що існує поза тими речами, бо тільки тоді живе може мати внутрішню мету. Все конечне створене з нічого, причому Бог вибрав кращий з можливих світів.

Космологічний доказ існування Бога О. Кульчицький розглядає з двох сторін. Перша як доказ, що веде від ствердження випадковості існування світу до твердження про конечність існування Бога, як безумовного чинника, що визначає обумовленість світу, отже, як основної підвалини і опори для випадковості світу. Друга як висновок із конечного застосування категорії причинності до явищ світу. Але це не означає, що існування самого світу, як цілості із його закономірностями підпорядковане законові причинності. Недозволеним застосуванням закону причинності було б вважати, що кожний наслідок повинен мати свою причину, через це світ є наслідком, а його причиною є Бог. Закон причинності стосується тільки кожного поодинокого випадку у світі, який вимагає відповідної конкретної причини.

Телеологічний або за висловом І. Канта „фізико-телеологічний доказ існування” Бога виходить із безперечної доцільності в структурі органічної природи, існування „будівничого світу”. Цей аргумент, за словами І. Канта, потрібно постійно наводити, через те, що він є найстаршим, найяснішим і найбільш пристосованим до пересічного, людського розуму. Це переконання мали великі дослідники природи і метафізики. Для Арістотеля, Г. Ляйбніца, Г.В. Гегеля теологічна структура світу була головною опорою для метафізичного його тлумачення, для зведення цілості світу до духовної основи. На основі таких телеологічних міркувань про природу світу розвивається структуралізм, який завдячує свій початок розгортанню теорії цілості.

Завершивши таким чином огляд доказів існування Бога і закидів атеїзму, який спирається на твердженні про недостатність доказів, які визнають існування Бога, О. Кульчицький пише, що тепер можна на цій основі зайняти становище до атеїзму. Для цього потрібно вяснити відношення екзистенціалізму до релігійної проблематики людини. Цей підхід зосереджує

ую увагу філософії на людині, при цьому відсувається проблема трансцендентного характеру і тим самим піддається сумніву доказовість, а одночасно й існування Бога. Це звуження філософських перспектив до розгляду самої тільки сутності людини є характерним для різних форм сучасного екзистенціалізму, який, за словами О. Кульчицького, хоче бути явищем філософського, але також літературного порядку, навіть модою і стилем життя і цим самим визначає духовну ситуацію сучасності, у зв'язку з якою виникає проблематика атеїзму.

Якщо природнім підґрунтям, з якого виростає атеїзм, є матеріалізм, а підґрунтям різних форм пантеїзму є натуралізм, то це зовсім не означає, що нематеріалістична і ненатуралістична філософська думка обов'язково вільна від атеїзму. Прикладом цього є екзистенціалізм Мартина Гайдеггера (1889-1976), відзначає О. Кульчицький, що порушує питання про необхідність пізнання найфундаментальнішої основи світу-буття як такого, буття самого по собі. Вся попередня філософія була пізнанням лише суцього, оскільки була пізнанням метафізичним. Філософія М. Гайдеггера була протилежністю попередньої, відзначає О. Кульчицький. Вона скеровується як вказує заголовок його головного твору „*Sein und Zeit*” на екзистенційний аналіз існування, на чисту онтологію, а через те, що безпосередній доступ до буття дає нам людське існування (*Dasein*), на саму людину. Філософія М. Гайдеггера є у своєму змісті насамперед антропологією, а у своєму скеруванні – онтологією. Наскільки ця онтологія розглядає людину виключно й однобоко, як „*ens finitum*” ліквідовуючи будь-яке відношення до трансценденції, вона носить у собі „*arrogant*” зародок атеїзму. Недаремно філософію М. Гайдеггера називають „філософією імманенції”, як відзначає О. Кульчицький. Вона не тільки не переступає меж світу, але навіть людських меж, вона вважає людину чимось кінцевим [172, 122-123].

Викладаючи основні ідеї М. Гайдеггера, О. Кульчицький відзначає, що у своїй філософії він звертається до історичної внутрішньої структури

екзистенційного буття людини, у якій сама „чиста” свідомість є органічно невід’ємним моментом, заміна інтенційної спрямованості на буття лише „чистої” свідомості інтенційною спрямованістю на буття людського буття – екзистенції – в цілому „упрозорує” нарешті й саме буття, часова природа якого синхронізується з історичністю екзистенційного буття людини (Dasein); „упрозорення” буття екзистенцією перетворює останню на „світлу пляму” в бутті (Lichtung), „просвітлююча” активність Dasein щодо буття реалізується як його (Dasein) „стояння в отворі буття”, проте корелятивність буття і Dasein робить їх єдиними, але незлічаними. Вони лише „торкаються” одне одного, а відношення „торкання”, як відомо з геометрії, виявляється в тому, що сторони відношення мають одну спільну точку, геометрична ж точка є нуль-вимірний простір (або час), тобто „ніщо”, „небуття”.

Як відмітив О. Кульчицький, М. Гайдеггер з екзистенційних позицій підходить до розуміння істини, яка виявляється властивістю не судження, а самого буття, істинним буттям (Wahrsein), „відкритістю” (Erschlossenheit). „Буття істини перебуває у від початковому зв’язку з буттям людської свідомості. І тільки тому, що до конституції самого Dasein належить відкритість, тобто розуміння (Verstehen), - тільки тому може бути визначене зрозумілим щось таке, як буття... Буття – не суще – існує лише остільки, оскільки є істина, а істина є остільки, оскільки є Dasein, і до того часу, доки воно є. Буття та істина є однаковою мірою від початковими” [401, 230].

Тільки людині притаманне своєрідне буття, яке має відношення до себе самого. Цей „модус” людського буття називається „розумінням”. Ми себе якось розуміємо, а поряд з цим відношенням до себе самого в „розуміння, треба взяти до уваги відношення до світу („Das in der Welt-sein”), до „речей”, до „розпоряджальностей” (Vorhandenes, Zuhandenes), яке виявляється в різних способах „дбання про щось” (з метою „щось придбати”), назване в М.Гайдеггера терміном „Besorgen”, - як теж відношення до інших людей, що назване в нього „відношенням опіки” („Fursorge”), що є загальним визначенням

різних форм життєвої спільноти („Belsammensein”). Серед цих модусів відношення до світу речей і співсвіту осіб, зазначається в існуванні відношення до себе самого, що йому М. Гайдеггер дав назву „турботи” („Sorge”) і що охоплює собою „дбання” і „опіку” і що є справжнім „буттям існування” („Das Sein des Daseins ist die Sorge”). „Існування” вказує на те, що є вже поза ним, але не як на відношення до другого буття, яким існуюче не є, але до власних можливостей буття, що ними є воно саме. Буття існування означає уявне випереджування свого майбутнього існування („Sich – Vorweg – Sein des Daseins”), - що однозначне із „турботою”, наскільки таке існування, пов’язане із боязню „ніщоти”, що ставить існування перед безоднею небуття, непевністю прийдешнього і „буття для смерті” („Sein-zum Tode”). Думка про смерть інколи розв’язує зв’язок з іншим буттям і ставить людину на базі себе самого, розбуджуючи в ній сумління, що по суті є голосом тієї „турботи”, - яка, як було вже сказано, є „Sein des Daseins”, буттям існування, його внутрішнім змістом. Атрибутом буття, як зазначає О. Кульчицький, у М. Гайдеггера є час. Тому „проект сенсу буття взагалі може бути зроблений в горизонті часу” [400, 235].

Головне поняття („екзистенціал”, говорить М. Гайдеггер) розглядуваної філософської позиції – Dasein – є духовне існування, інтенційно спрямоване на буття. Будучи інтенцією (спрямованістю) на світ, Dasein є трансцендентним („за межовим”) щодо наявно (дійсно) існуючого – суцього, є таким „сущим”, як висловлюється Гайдеггер, яке існує „за межами” свого суцього. „За межовість” як необмеженість робить Dasein „відкритим” буттям, невизначуваною і тому несумірною з раціональним способом осягнення, ірраціональною реальністю. Якщо ж Dasein не можна визначити, через це залишається тільки один спосіб його безпосереднього осягнення – вказати на нього. Звідси й назва цього екзистенціалу – „ось-” або „тут” – буття.

Принципова Гайдеггерівська невимірність (раціональна) Dasein, за словами О. Кульчицького, робить його бездонністю, відкритістю всій нескінченній множині можливостей. Відкритість можливостям є ознакою

людської екзистенційності, здатної „вмістити” в собі всю бездонну множину можливостей світу, що робить людське буття (Dasein) „мікрокосмосом”, існуванням „монадного” типу. Така загальна „всеохопність” Dasein вказує на його духовний характер, виявляє його як певного роду „свідомість”. Але це ще „дорефлексивна” свідомість, подібна до первісної свідомості, яка ще не розрізняє образ і річ і, відповідно, слово і річ. Саме такою єдністю образу (слова) й реальності (буття) є міт. Такий „поворот” Dasein визначає його як буття-свідомість.

Голос сумління, на думку українського філософа, у М. Гайдеггера викликає людину з її загубленості в суспільних стосунках повсякдення, її взаємовідносин з оточенням, яке М. Гайдеггер називає „Offentlichkeit des „Man””: „Man tut dies”, „Man tut das nicht”, „Man grusst sound nicht anders”. Голос сумління, як зазначає Гайдеггер, не кличе нічого окресленого („Das Angerufenwerden bleibt unbestimmt in seinem „Was”), закликає однак із загубленості суспільного „водиться” („man”), до себе самого, до найбільш власних спроможностей існування, („zum eigensten Seinkönnen”) [172, 124].

Клич походить від мене, однак його луна проходить наді мною [172, 124]. Феноменальне ствердження, тобто ствердження феноменального стану речей таких, якими вони дані нашій свідомості, без ніякої спроби інтерпретації мусить керуватися феноменологічним принципом: „що є, тобто, що фактичне, як голос сумління, мусить бути наявне дане (Vorhanden-sein); те, чого наявної даності не можна об’єктивно доказати, загалом не існує”. Тим самим змінено погляд на природу сумління. Голосом сумління – є голос турботи. Таким чином, на думку О. Кульчицького, у філософії М. Гайдеггера із буття людини виключено всяке відношення до Бога, навіть у найінтимнішій сфері моралі, сфері сумління, „ens finitum” людини є самобутнім.

Філософія М. Гайдеггера, зазначає О. Кульчицький, є спробою якомога ближче наблизитися до самого буття, до речей самих по собі. Для цього він широко використовує відкрити Едмундом Гуссерлем (1859-1938) „здатність

мислення говорити” („саморозкриватися”). Мислення характеризується тільки йому притаманною особливістю, що знаходить свій прояв у мові. М. Гайдеггер ніколи не мислить “про” щось він мислить “щось”. Цим він пробурює до глибин, але не для того, щоб досягти цього виміру, а щоб, залишаючись там, прокласти шляхи і ставити віхи. Це мислення може ставити завдання, займатись “проблемами”; безперечно, воно завжди має щось специфічне, залежно від того, про що йдеться, але не можна сказати, що воно має мету. Воно постійно діє і прокладає шляхи самому собі, не прагнучи досягти якоїсь наперед встановленої мети [5, 45]. Проте його цікавить не саме по собі мислення, а його зв’язок зі світом, через який „говорить сам світ”. Сучасна людина втікає від мислення. Ця втеча від мислення і є підставою бездумності. Але ця втеча від мислення характерна й тим, що людина буде зарікатися, що не втікає від мислення, ба, навіть стверджувати щось протилежне [58, 334]. Людське існування, за М. Гайдеггером, „вбудоване” у світ, тому світ являє себе через людину. Тому філософія повинна „повернутися до джерел”. М. Гайдеггер шукає шляхів примусити говорити саме буття.

Таким чином, М. Гайдеггер, стверджує О. Кульчицький, був схоластичним догматиком за освітою і екзистенційним прагматиком з досвіду, теологом завдяки традиції і атеїстом у дослідницькій діяльності, ренегатом своєї традиції як історик. Йому була притаманна екзистенційність К’єркегора, гегелівська воля до системи, діалектичний метод поруч із браком змістовної глибини, аподиктичні твердження, що походили із духу заперечення, прихильність до втаємничення, він був допитливий як ніхто інший, радикальний в останніх запитаннях і компромісний у передостанніх, - ось так суперечливо впливала ця людина на розвиток філософії [202, 80].

З’ясувавши таким чином погляди М. Гайдеггера О. Кульчицький в площині „фінітизму” людини протиставляє йому іншого екзистенціаліста Карла Ясперса (1883-1969).

Центральною темою філософування К. Ясперса, відзначає О.Кульчицький, була тема розуміння людиною смислу життя. На його думку, це розуміння дається людині через екзистенційне прояснення, яке приходить в особливих життєвих ситуаціях. При цьому будь-яке психологічне прояснення знаходить трагічність людського буття. Адже швидко після прояснення людина знову потрапляє у світ свого буденного існування.

Вихід із цієї трагічної ситуації можливий в одному напрямку – у встановленні зв'язку зі світом абсолютного і вічного.

Вчений відчував неприязнь до будь-якої визначеності, закінченості. Він не прагнув до описання, його цікавили джерела перетворень суспільства і людського життя [242, 10].

Уже в одній із своїх ранніх праць („Психологія світоглядів”), зазначає О.Кульчицький, К. Ясперс відкидає думку про психічні хвороби як хвороби мозку – їх корені „в індивідуальних глибинах особистості”, у її приватних можливостях. Діагноз хвороби „нашої доби” – панування „масового існування” над особистістю. Вчений формує поняття необхідної форми життєдіяльності, яка є чимось подібним раковині моллюсків (Gehäuse). Вони бувають чимось самоформованим, змінним, але бувають і жорстоко-незмінними, які ми приймаємо. Всі вони є раціональними формами, які протистоять „внутрішній” людині як щось упорядковане, відповідне правилу, подібне рецепту, необхідне. Спільним для всіх таких форм є їх раціональність. Останнє ж не помічає ірраціональності життя, через те, що раціональність розглядає живе як випадок і не бачить ані антонімічності, ані ірраціональності реальних життєвих ситуацій [408, 317]. Раціональність, інакше кажучи, „бачить” лише речове буття. Але ж буття речей „нічого не знає про себе; я – мислячий суб'єкт – знаю про нього. Якщо я мислю собі це буття, як воно існує незалежно від своєї предметності для суб'єкта, тобто не як явище для іншого, то я називаю його буттям в – собі. Але це в – собі – буття недосяжне для мене, через те, що при першому доторканні до нього я роблю його предметом і тим самим явищем як буттям –

для – мене. Буття, яке існує для себе, у якому зв'язані одне з одним буття і свідомість, я знаю тільки в собі” [407, 5].

І все ж, відзначає О. Кульчицький те, що за К. Ясперсом повне розмежування світу об'єктивного й суб'єктивного світу неможливе. У бутті існують обидва світи, діалектично міняючись місцями – то суб'єктивний світ стає частиною об'єктивного світу, то останній стає перспективою у першому світі. Через це наука нездатна знати буття, оскільки воно є єдністю об'єктивного й суб'єктивного світів, а наука фіксує лише об'єктивний, розкриваючи і фрагментуючи тим самим власне буття. Людина ж пізнається наукою лише у своєму наявному існуванні як емпіричний, психофізичний об'єкт. Справді ж людське в людині – екзистенція – недосяжне для науки. „Людина знаходить у собі те, чого не знаходить будь-що у світі, – щось непізнаване, не аргументоване, не передбачуване, таке, що „вислизає” від будь-якої дослідницької науки” [406, 62]. Екзистенція – „існування, яким воно саме існує, ніколи не є всезагальним і тому не є випадковим, який, як особливе, може бути підведений під загальне” [406, 4]. Екзистенція „є буття, яким я є сам, як існування. Воно є я, оскільки я не роблю себе об'єктом. У ньому я знаю себе незалежно, без того, щоб бути спроможним бачити те, що я називаю своєю самістю. Я живу в його можливостях тільки у їх здійсненні я є я сам. Якщо я хочу його „схопити”, воно зникає, через те, що не є психологічний суб'єкт. В його можливостях я чую себе укоріненим глибше, ніж у тому, у чому я, об'єктивно виникаючи, осягаю себе як організм – родова істота” [407, 1-2].

Філософія К. Ясперса розкриває тим самим першооснови людської дії. Вона виводить за межі до свободи. Його філософія – наслідок глибоких потрясінь ХХ ст. Роздумуючи над усіма трагічними явищами, К. Ясперс звертається до проблеми критичних кризових ситуацій, розглядає людину ХХст. в її неперервному “ходінні по муках”.

Духовній активності філософ, підкреслює О. Кульчицький, протиставляє тему духовної витримки. Він протестує проти особистої капітуляції людини

перед глобальною кризою, яка охопила людство, намагається взяти із апокаліптичного переживання історії нові принципи. Людина, на думку К.Ясперса, це істота, яка існує лише в історії. Вона не може жити поза суспільством. У той же час людина здатна чітко переносити саму перспективу заходу історії і суспільства, якщо вона перестане шукати в історії своє спасіння [242, 11-12].

Як і М. Гайдеггер, К. Ясперс вважає головною, визначальною рисою людини як екзистенційної істоти часовість, історичність і, отже, духовність. „Структура людського духа така, що „абсолютне” є для людини місцем, у якому вона мусить щось поставити, чи то практично, не усвідомлюючи собі цього, – у своєму житті, чи то зробити це роздумавши, для потреб своєї свідомості. Людина мусить (психологічно вона не може зробити інакше) там щось поставити, нехай би це була ніщота, нехай би це було твердження, що ніякого абсолютного немає” [172, 125].

Хоча відмінності між філософськими поглядами К. Ясперса і М.Гайдеггера є, все ж обоє вчених, визнавши людину, як „ens finitum”, яка не має ніякого відношення до ніякої трансценденції і тим самим від ніякої трансценденції не залежить, і нею не обмежується, надавши цим самим рис саме „ens finitum” – абсолюту, існування якого у формі турботи виводить він із страху перед нищотою, яка через обставини, що за словами М. Гайдеггера („das Nichts nichtet”) „ніщота ніщотить”, діє на свідомість людини і формує її. Антропоцентричний антропологізм М. Гайдеггера, який ставить людину, як буття остаточне та незалежне від будь-якої трансценденції, тим самим надає їй характеру „абсолюту”, тобто „відірваного буття”. Таким чином, підводить підсумок О. Кульчицький, „не пізнається ані цілої людини, ані не пізнається її в тому, що їй найбільше притаманне: в її стосунку до трансценденції, тобто в її ставленні до того, що переступає засяг можливого досвіду, у звичайному, щоденному розумінні цього слова” [172, 125].

Це типове для деяких напрямів екзистенціалізму перенесення людини як „ens finitum” на місце „остаточного”, тобто місце абсолюту, набагато чіткіше прослідковується у філософії Жана-Поля Сартра (1905-1980).

У своїх довоєнних працях філософсько-психологічного спрямування Ж.-П. Сартр висловлює думку про необхідність виявлення специфічно людської сфери життєдіяльності людини. Тільки знання особливостей цієї сфери може відкрити шлях до виявлення специфічно людського в людині. У пізнавальній діяльності в цьому плані можна виявити уяву (фантазію), у соціально-життєвій діяльності – мораль. Тільки в цих формах діяльності поведінка ініціюється самим людським індивідом, тобто свободою. Але це були лише перші підходи до „пояснення” екзистенційної специфіки людського буття.

Проблемною працею Ж.-П. Сартра є книга „L’etre et le neant” („Буття і ніщо”), в якій головною тезою є розгортання твердження, що „екзистенція попереджає есенцію”. В екзистенційній мові Ж.-П. Сартра екзистенція є назвою тільки для специфічного людського існування, а не є синонімом буття взагалі. Екзистенція не є в дійсності станом, а актом, переходом від можливості існування до вільно обраних здійснень цих можливостей у людській дії, як це виявляє сама етимологія слова „екзистувати”. Екзистувати, - виходити із – „ex” – виходити із того, чим ми є, - щоб „встановити себе”, „sistere” – щоб встановити себе такими, якими ми хочемо бути. Людина екзистує, тобто створюється власною, нічим необмеженою волею. Свобідна воля, як її розуміє Ж.-П. Сартр є „сутністю” (essence) нашої екзистенції, що у ній саме вибираємо нашу есенцію, нашу сутність в розумінні нашої якості. Як відмічає О.Кульчицький, у Ж.-П.Сартра „людина насамперед є, а щойно відтак є такою чи такою... Людина має створити собі свою власну сутність (есенцію, якісність) ... Те, що ми творимо не є очевидно універсальною суттю, якісністю, чи специфічною ціхою, що через неї належимо до людського роду, але нашою конкретною якісністю, що нам притаманна, і що її не віднаходимо в нікого іншого” [172, 126]. Очевидно свобода, невизначеність людини має свої межі; я

є людиною і тим самим визначений межами людського, але якою я буду людиною в цих межах, залежить від мене. Не залежить від мене чи буду людиною сильною чи кволою, - але обставина, як буду використовувати мої сили і як буду ставитися до своєї кволості, та її переносити, - є виявом моєї волі, – в надзвичайному розумінні психологічної функції свободи. Буття у Ж.-П. Сартра, на думку українського філософа, не створене ніким і нічим, воно просто є. Воно не активне, не пасивне, не іманентне, воно не відрізняється від самого себе, воно „приросло до самого себе”. Буття є те, що воно є [411, 33]. Буття є абсолютна позитивність, „вислизає” з часовості, позбавлене основи. Це – буття в-собі (en-soi) і тому абсолютно випадкове. Отже, буття є, є в-собі, є те, що воно є.

Свідомість як буття – специфікою її способу існування в-собі є буття для-себе (pour-soi). „Існування для свідомості (pour-soi) означає мати свідомість про своє існування. Вона з’являється як чиста спонтанність перед світом речей, які є чистою інертністю”. Носієм, унікальним представником буття свідомості є специфічно людське буття – єдине буття в світі, здатне ставити питання про себе і, отже, відрізнити себе від самого себе. Проте питання може бути поставлене не тільки про буття, а й про небуття (neant), ніщо. Це питання передбачає, в свою чергу, можливість трансцендентального (онтологічного) існування небуття принаймні у трьох його формах: небуття предмета; небуття іншої визначеності предмета, ніж дане; небуття знання про предмет.

Небуття існує „на рівних” з буттям. Але небуття є не просто відсутність усякого буття, а заперечне (негативне) буття. Через це небуття (ніщо) є вторинним, похідним від буття (en-soi). „Небуття є тільки на поверхні буття” [411, 52]. Джерелом небуття є людина – „людина є буття, через яке небуття приходить у світ” [411, 60]. Але заперечення не породжує небуття. Воно саме базується на ніщо, яке має онтологічний статус. Негативне твердження лише виявляє факт існування негативного буття – ніщо.

І так, на думку О. Кульчицького, за Ж.-П. Сартром, людина несе в собі ніщо, яке тільки через людину з'являється у світі. Людська реальність конститується у своїй специфічності лише остільки, оскільки вона є початковим проектом свого власного небуття [411, 121]. Спрямування неантисипуючої діяльності людського буття (*pour-soi*) надає проект, який пов'язаний з принциповою недостатністю для-себе буття (емпірично ця недостатність проявляє себе у виникненні бажань у людини). Людина бажає іншого, але не будь-якого, а свого інтимного, собі потрібного. Тому для-себе-буття постійно долає свій актуальний стан у напрямі отримання нового можливого стану (він той самий, що й актуальний, але позбавлений недостатності). Тому бажане є цілісною тотальністю людського буття (*pour-soi*), яка ніколи не досягається цілком, крім ситуації смерті. Людина, завжди є недостатність (*manque*), ущербність, „яблуко, яке постійно зсередини точиться хробаком ніщо” (Ж.-П. Сартр)”. Унаслідок цього за своєю природою людина є нещасною свідомістю без усякої надії подолати свій стан нещадності” [411, 134].

За дослідженнями О. Кульчицького, строго антропологічна філософія Ж.-П. Сартра, яка зводиться виключно до інтерпретації екзистенції, тобто до буття людини, в проблематиці існування Бога виявляє цю саму унапрявленість, що й філософія М. Гайдеггера; зосередивши її виключно на „*ens finitum*” людини виводить його в ознаки притаманні „*ens infinitum*” – Богові. Ця тенденція стає виразнішою, коли зупинитися над способом представлення за Ж.-П. Сартром відношення до світу, що утворює відмінності „світу у собі” (*le Monde en lui*), „світу для нас” (*le Monde pour nous*). Світ у собі, поки завершилася інтервенція нашої свідомості, є „ні цим, ні тим”, він є абсурдним хаосом, що викликає огиду (*La pausee*, - заголовок роману Ж.-П.Сартра). Щойно ставши „світом для мене”, набирає він значення, „Сирий світ” (*le Monde brut*) приходить до існування завдяки моїй свідомості. За тезою М. Гайдеггера, „я є буттям, через яке існує буття”, в цьому розумінні, що людина творить правдивий світ, що

існує для нього, „Світ створений кожною людиною, міняється залежно від цілей, що їх собі людина ставить”. Те – для чого і через що існує світ, в сартрівському розумінні, це людська свідомість, що характеризує феноменологічне визначення, як „приявність себе у собі і себе в світі”, – при чому, – самотнім змістом свідомості, є все те, що є пізнане.

А далі О. Кульчицький цитує Ж.-П. Сартра, який пише: „Той, що пізнає не існує (в розумінні Сартра), він неспроможний, він не є нічим іншим, як тим чинником, що спричинює буття пізнаваного його приявність” [172, 127-128]. Звідси висновок: „Ця приявність пізнавального є приявністю у нічому”...

Таким чином, феноменологічним аналізом свідомості виправдовується заголовок головного твору Ж.-П. Сартра „Буття і ніщо”, – і одночасно визначається перспектива сартрівської філософії між поняттям свободи, як сутності екзистенції людини, як предмету дії, – те „ніщо”, як окреслення для виявленої феноменологічним аналізом свідомості, радикальної неокресленості людини, як предмет пізнання, – який виявляючи пізнане, одночасно оточує його „рукавом ніщо”, його „neantise” – ніщо, все те, чого не пізнає, через те, що вважає для себе в даних обставинах нецікавим. „Якщо входжу до кавярні, щоб шукати Петра, зображення Петра зводить до ніщоти зображення усіх приявних, що не є Петром і що їх тому не розрізняю, так як і не можу пізнати власне єство у собі самому”. З усього цього О. Кульчицький робить висновок, який найкраще передає якість сартрівського атеїзму: „Дійсність людини є чистим зусиллям, щоб статися Богом, без того, щоб був даний якийсь субстрат для цього зусилля, без того, щоб було щось, що підтримає це зусилля”. Ось сартрівська правда про ніщо пізнаваного суб'єкту [172, 128].

Сформульована Ж.-П. Сартром, за словами українського мислителя, думка про роль суб'єкта-людини, як суперника Бога, частково виявляє потенційний, частково наявний його антитеїзм, а не атеїзм, частково йдеться в Ж.-П. Сартра про полемічне ставлення, що виразно охоплює не тільки розумову, але й вольову і почуттєву сферу людини та творить виразне, щоб

вжити екзистенційного терміну, „engagement” цілої людської особистості проти ідеї Бога.

У зв'язку із сказаним, О. Кульчицький звертається до Р. Коффі, який писав: „Якщо Бог існує, людина за Сартром є ніщо, не тільки тому, що поняття Бога є внутрішньо суперечне, але й тому, що відношення Бог – людина є теж відношенням суперечностей” [396, 79]. Аргументація проста: „Якщо Бог існує, людина виводить від нього своє буття” (отже, „свою сутність”, „якісність”) (essence), що її, як створена, має від свого творця. Тоді людина вже не є вільною: Бог не може існувати, бо його існування було б запереченням людської свободи. „В дійсності, якщо людина є створена Богом, вона подумана, побажана, покликана до екзистенції, щоб здійснити якийсь намір, якусь мету. Вона має якісність (essence), що попереджує її екзистенцію, якісність, до якої вона мусить стосуватися” [394, 79]. Але Ж.-П. Сартр твердив: „людина є своєю свободою: є творцем твоїх якісностей” („essences”). З цього випливає висновок про не існування Бога. Його Ж.-П. Сартр хотів довести усією своєю творчістю, починаючи від його головного твору „Буття і ніщо”, продовжуючи оповіданнями, театральними п'єсами.

Змалювання постатей і виявлення джерел теоретичного і практичного атеїзму, як пише далі О. Кульчицький у своїй праці „Постаті і джерела атеїзму” не вичерпують філософської проблематики атеїзму, через те, що дають тільки один аспект проблеми Бога з арелігійної точки зору. Завершенням проблематики, - зазначає вчений, - має бути відповідь атеїзмові одночасно з релігійних і філософських позицій, позицій притаманних філософії релігії. Через це О. Кульчицький вирішив з'ясувати, що ж таке філософія релігії. Як він зазначає, що сама назва „філософія релігії” містить у собі особливу теорію про взаємовідношення релігії й філософії, а саме думку за якою філософія якщо і займається проблемами існування Бога, то тільки через релігію і за її посередництвом. Філософія релігії не може бути філософією метафізичної ідеї Бога, бо Бог релігії (Gott der Religion) і основа світу (Weltgrund), за метафізикою

– поняття дуже різні, через те, що „релігійні акти” і розум ведуть до різних змістів „ens a se”, Божої істоти – без того, щоб була подана в сумнів дійсна ідентичність Бога, як метафізичної основи світу і Бога релігії.

Звертаючись до М. Шелера, О. Кульчицький відзначає, що філософія релігії становила значною мірою екстраполяцію своєрідно потрактованого ним феноменального методу на царину розмислів про суть божества, святості, релігійного долучення людини до Бога. Релігія ґрунтується на любові Бога й бажанні остаточного спасіння самої людини й усього світу. Релігія є передусім, „шляхом спасіння”, „*summum bonum*” – найвищим добром, а не абсолютно дійсним еством і його суть є першим інтенціональним предметом релігійного акту.

Великою заслугою у визначенні суті філософії релігії, як далі пише О.Кульчицький, і визначення її місця у свідомості людини, належить феноменології, яка не намагається як наука „вияснити” („*expliquer*”), але хоче „*explíciter*”, тобто „розгортаючи – увиразнити” у емпіричних феноменах їхні абсолютні сутності („*essence absolues*”), „ейдоси”. Велика заслуга у цьому належить Е. Гуссерлю, який у своїй праці „Логічні дослідження” сформулював вчення про феномени, тобто про такий зміст свідомості, який є самодостатнім, вичерпним знанням, яке „не ховає” за собою чогось відмінного від самого себе. „Вияснити якесь явище, найти його причину, це пов’язати явище із його законностями – це „*expliquer*”, „*explíciter*”, увиразнити й розгорнути явище – це розгорнути форму, спосіб – „модус” буття явища та при цьому вловити рух свідомості, яка цей рух констатує, при цьому не порушивши структурної оригінальності явища, - це відтворити у своїй свідомості його сенс.

Застосування феноменологічної методи до проблематики філософії релігії дозволяє, як пише О. Кульчицький у своїй праці далі, знайти добру базу для вивчення атеїзму у різних його постатях. Так, усі позитивні визначення Бога є по своїй суті „немов визначення” („*Quasi – Bestimmungen*”), або визначеннями через аналогію. Пізнання на основі аналогії творить таким чином доповнення і

поширення пізнань, придбаних феноменологічними дослідженнями. Але вихідною базою пізнання Бога залишаються насамперед релігійні акти. На підтвердження цих слів вчений наводить слова М. Шелера: „Релігійні акти і їх об’єктивний засяг, пізнання предметів буття й вартостей („Gegenstands – seins – Wert – Bereich”) представляють так само самобутню замкнену цілість, як наприклад, акти назверхнього сприймання й назверхній світ” [412, 169].

Отже, вихідною базою релігійного пізнання залишаються релігійні акти, які М. Шелер характеризує такими ознаками:

- конститутивність актів для людської свідомості;
- трансцендують світ;
- спрямованість на „емпіричні предмети”;
- спрямовані на підтвердження існування „засвіта”;
- виникають з природи їх роду, пізнаннями, а не психологічними законностями;
- є чимось своєрідним, а не комбінаціями інших родів пізнання (етичного, логічного, естетичного).

Така характеристика релігійних актів підтверджує досягнення феноменології релігії за М. Шелером: по-перше, тільки реальне буття із сутнім характером Божества може бути причиною релігійної схильності (Anlage) в людині; по-друге, усе знання про Бога є знанням від Бога; по-третє, кожна людина являється магічно пов’язаною із своїм божком і так з ним поводитьсь, немов би це був Бог [359, 222-233].

З цього всього О. Кульчицький, підсумовуючи, пише, що релігійні акти є способом реакції людини на релігійні переживання, що є властивим творчим процесам релігійного життя. Якщо основою феноменологічного вивчення суті релігії є питання специфічності релігійного досвіду, то основою релігійного досвіду в феноменологічній перспективі є безперечно специфічно-релігійне споглядання „святості”. Саме її характеристиці, за словами О. Кульчицького, присвячені праці Рудольфа Отто. У них автор дає відповідь на запитання, „що

саме переживаємо в релігійному переживанні?”. Переживаємо – святість і святе. Коли відняти від „святого” все, що раціональне, визначальне поняттями, – залишається, як невизначена решта, найпервісніша і в релігійних, первісних народів особливо заступлена постать „святого”, – „нумінозне”. Вираз походить від латинського слова „numen” – Божеська воля і Божеське володіння (Wille und Walten der Gottheit), яким відповідає з боку людини „стан почуттєвий створеного ества” („Kreaturge – fuhl”), який занурюється у власне ніщо. Цей почуттєвий стан у створіння – абсолютної залежності (sehlechthin innige Abhangigkeit) виражається насамперед у почутті „Mysterium tremendum”. У цьому полягає феноменологічний підхід споглядання сутностей релігійного досвіду [172, 138].

Велику роль у підтвердженні тез феноменологічної філософії релігії про існування Бога і протиставленню та послабленню поглядів атеїзму відіграють надбання новітньої філософії у ділянках гносеології, онтології і аксіології.

Гносеологія, за словами О. Кульчицького, займається у філософії релігії поняттями релігійного досвіду, критичними поглядами сучасної епістемології, щодо пізнання „вартості” наукових данностей „наукового досвіду” і наукових пізнань.

У площині онтології вчений відмічає повну революцію в розумінні поняття матерії – і цим самим були підірвані основи найбільш розповсюдженого матеріалістичного атеїзму, та появу у зв’язку з формацією загального структуралізму, структуралістично-шарової концепції побудови дійсності, яка дозволяє критично поставитися до матеріалізму, але й піддати ревізії концепції натуралізму.

Корисним для філософії релігії є також виділення в онтологічній площині знань окремого місця людині, що сприяло розвиткові нової галузі онтології, так званої філософської антропології. Вона стала окремою філософською дисципліною, яка беручи до уваги повну екзистенцію людини досліджує становище людини в космосі та її відношення до нього. На підтвердження

цього О. Кульчицький наводить коротке висловлювання Б. Паскаля: „L’homme de passe infiniment l’homme” (Людина нескінчено переступає свої власні межі), а також вислів Ф.Ніцше „Ein Ungestilltes Unstillbares ist in mir” (невтишне невтишенне), яке носить у філософії назву „тяги до трансценденції”, схильності до трансцендування. Це трансцендування добре виражене в релігії та виникає із вродженої, конститутивної для людського духу релігійної диспозиції. І хоча до філософського екзистенціалізму, який є паростком філософської антропології, О.Кульчицький, по-перше, зарахував до атеїстів декількох його представників, як Ж.-П. Сартра і М. Гайдеггера, але вчений при цьому не забув, що сартрівська і гайдеггерівська людина набирає виразного характеру „passe infinitum” і тим самим виявляє наявність в людині конститутивної релігійної диспозиції; по-друге, в такого екзистенціаліста, як К. Ясперс, його релігійна диспозиція вважається за основну особливість людини.

В аксіологічній площині, як далі зазначає О. Кульчицький, розбудова теорії „вартостей” відіграла значну роль в боротьбі проти атеїстичних поглядів. Конвергенція філософської теорії „вартостей” і філософії релігії видна вже з того, що філософія релігії (разом з етикою, естетикою і філософією культури) відіграє в сучасному стані теорії „вартостей” особливе місце, оскільки торкається філософсько-релігійних і теоретичних цінностей, святості, Бога. Започаткована ще грецькими мислителями Платоном і Арістотелем, оформлена в ділянці етики на принципі „моральної повинності” („Des Sollens”) І. Кантом, теорія „вартостей” розвинулась у феноменологічному напрямку М. Шелера, спрямованому, як стверджує О. Кульчицький, на „вартості” релігійні. Дослідження філософсько-релігійних „вартостей” приводить вченого до висновку, що вони є частиною світських „вартостей”. Через це раз існують останні, значить існують і перші.

Подальше представлення духовної ситуації сучасної людини в „полі сил” атеїзму, а також надбань філософської думки у її трьох ділянках – гносеології, онтології та аксіології неможливе, на думку вченого, без сучасних проявів

католицької віри. Для цього О. Кульчицький на кінець своєї праці „Постаті й джерела атеїзму” приводить погляди Ватиканського Собору, виражені в Пасторській Конституції „Gaudium et spes”. На цьому Соборі було поставлене питання-звернення: „чим є людина і яке її відношення до Бога?” З приводу цього вчений цитує такі слова, сказані на Соборі: „Людина повинна шанувати й признавати особливі методи усіх наук і технік і це є причиною, чому методичне вивчення в усіх ділянках знання, якщо воно ведене у справді науковий спосіб, і якщо проходить згідно з нормами моралі, ніколи не буде протиставлятися вірі: світські даності (Realite) і даності віри мають свій первопочаток у цьому ж самому Бозі” [172, 146]. Далі вчений підкреслює, що сьогодні існує тенденція в сучасному світі, з одного боку поглиблення віри, а з іншого, небувалого росту безвірства, яке виражається в масовому характері атеїзму і його інтенсивному поширенню на нерелігійні ділянки культури і життя. У такій ситуації людині потрібно як найбільше персонального й активного приєднання („Adhesion”) до віри і таким шляхом досягати більш живого розуміння Бога. А Церкві потрібно з одного боку у належній і зрозумілій формі представляти християнську доктрину, а з іншого жити праведним життям. „Тільки таким чином можна боротися з атеїзмом, який „сьогодні є постійним і болючим піддаванням у сумнів нашої віри, і тим самим творить небезпеку, приносить із собою ...протизасіб на зло... Діялог Церкви й світу, віри й науки... має усі дані стати засобом необхідного очищення...” [172, 149].

Повертаючись до визначення духовної ситуації, О. Кульчицький пише, що вона з одного боку діє на людину, а з другого людина її також формує. З цього вчений робить висновок: „Кожна людська ситуація є шматком етичного буття” [179, 155]. Правда у даній праці філософ розглядає лише духовну ситуацію, яка визначається лише релігійними данностями, які торкаються всього світу і пов’язані із світським життям. Через це світські ідеї та думки, якщо вони відповідають глибині і ширині релігійних данностей повинні бути широкими і глибокими.

Таким чином, духовна ситуація мирянина повинна визначатися, на думку О. Кульчицького, філософією і релігією, так званим „філософським розглядом релігійного феномену”. На духовну ситуацію мирянина діють „поля духовних сил філософії релігії” [179, 156]. Однією з таких сил є позитивізм, який О.Кульчицький характеризує як те, що „виходить із позитивного, тобто того, що дане, фактичне, певне, безсумнівне та обмежує.. своє достежування” [179, 166]. Фактично позитивізм можна вважати головним ворогом релігії. М. Шелер, протиставляючи релігію і позитивізм, писав, що позитивізм звертає своє вістря не тільки проти всіх можливих розв’язок метафізичних питань, коли для трансцендентального ідеалізму метафізичні питання є справді нерозв’язаними, але сенсорними проблемами, для позитивізму вони позбавлені сенсу. За позитивізмом метафізична чи релігійна проблематика людини не є заснована в її духовній істоті, але є тільки „історичною категорією” для окресленого стану історії і суспільства [360, 5-8].

Крім позитивізму філософія релігії, на думку професора Кульчицького, пов’язана із екзистенціалізмом і персоналізмом. Так, філософія релігії не може не враховувати екзистенціалізму, який є одним із найвпливовіших напрямів світової філософії ХХ ст., через те, що три його види – нігілістичний атеїзм Ж.-П. Сартра, християнська концепція людини Г. Марселя, екзистенціалізм К.Ясперса, який пояснює людську екзистенцію у її відношеннях до Божої Трансценденції є безперечно осередками сприятливих і несприятливих для релігії напрямів і тенденцій. Те саме стосується і персоналізму, який завдячує свій розвиток у певній мірі християнству.

Коротке визначення філософії релігії і впливу на неї різних філософських напрямів підводить нас до визначення місця і завдань мирянина у житті Церкви, суспільства та людства. На думку багатьох церковних діячів, дослідників визначення цього місця належить до основних завдань. Через те, що саме слово „мирянин” увібрало в себе два поняття: християнина й громадянина, вірного сина своєї Церкви і свого народу. Як було сказано на

засіданнях Студійних Днів Українського Христового Руху у Рокка ді Папа в Римі: „Саме християнська віра, наголошуючи патріотизм як чесноту, вказує рівночасно на границі патріотизму (точніше, відмежовує його від вузького шовінізму), і тому визначає також місце народу в людстві, а тим самим призначає належне місце мирянинові в житті цілого людства, що зокрема зрозуміле після двох світових воєн, яких руйнуюча сила каже шукати можливостей нового ладу у світі, базованого на християнській любові ближнього, а не на національному егоїзмі чи боротьбі клас” [298, 10].

О. Кульчицький також брав активну участь у цих засіданнях, через це він спробував визначити завдання українського мирянина в даній духовній ситуації. До нього відноситься:

1. Діяння мирянина для оборони та експансії релігійної думки з позицій сучасної філософії релігії. Це філософ пояснює так, що через те, що у філософії релігії зустрічаються дві науки релігія і філософія, то завдання для мирянина є непросте. Філософія не може довести правдивості релігії, але може вияснити „виправданість та обоснованість її претензії на правдивість, може доказати згідність віри з розумом, а не її розумову конечність” [179, 185].

2. Наявність християнського світогляду. Суть його полягає в тому, що мирянин повинен мати свої погляди на існуюче життя, світ. Ці погляди повинні формуватися під впливом філософської думки, через те, що „світогляд містить у собі філософію”. І тільки озброївшись християнським світоглядом, за словами О. Кульчицького, український мирянин буде як „*homo viator*” користуватися у своїх мандрах по життю [179, 188].

Таким чином, з вищесказаного випливає, що наукові зацікавлення О.Кульчицького були досить широкі. Вченим залишені праці не лише в галузі онтології, гносеології, аксіології, а й також твори з філософської антропології та етнопсихології.

Саме працям у цих галузях український діаспорний дослідник надавав принципового значення. Цим і обумовлений аналіз наступного підрозділу.

3.3. Філософська антропологія – головний предмет наукових рефлексій вченого

Свої філософські роздуми О. Кульчицький завершує філософською антропологією, яка за словами І. Бичка, „інтегрує в собі здобутки таких складників філософського знання, як онтологія, гносеологія та аксіологія... формуючи плюралістичну цілісність філософського знання про людину” [27, 23].

Актуальні філософсько-антропологічні вчення О. Кульчицького, як вже зазначалося, спостерігаються і сьогодні. З погляду П. Гуревича, „антропологічний ренесанс – один з феноменів всієї сучасної філософської думки” [96, 5].

Коло проблем, якими займається філософська антропологія – це дослідження людини з використанням специфічного філософського методу, охоплення всіх поглядів на людину, що отримує завдяки синтезу наук (природничих, гуманістичних), об’єднання релігійних вірувань людини та знань завдяки мистецтву.

Сьогодні звернення уваги до людини, її сутності зумовлено потребою індивіда постійно розв’язувати життєві проблеми. Саме в наш час, як влучно зазначає П. Гуревич, людство, озброєне знанням, „позбавлене землі під ногами” [96, 10].

По-перше, класична раціоналістична традиція поступається перед мітом, інтуїцією тощо.

По-друге, сучасні філософи частіше говорять про загубленість людини, її відчуження. Із цього – слабка психіка сучасного мешканця Землі. Далі, катастрофічне руйнування природи, отруєння її ядерними залишками, зміна кліматичних умов ведуть до критичної ситуації, в якій опиняється людство. Саме тоді народжується відчуття тотальної незахищеності, загибелі всього людства.

Ми назвали далеко не всі причини, які зумовлюють необхідність загострення уваги до філософської антропології. „Філософське мислення про людину, - наголошує П. Гуревич, - більшою мірою стимулюється світоглядними чинниками. Сучасні біологія, психологія, культурологія, історія, етнографія зіграли багато різномірних знань, що потребують аналізу, філософської рефлексії” [96, 18].

О. Кульчицький виявив також великий інтерес до проблеми людини, особистості. Тут треба сказати, що глибока обізнаність вченого дала йому можливість розглянути природу людини, особи як з погляду універсальності, так і унікальності.

В аспекті сенсу людського буття О. Кульчицький простежує взаємовідносини між природою і людиною, дає короткий огляд проблематики і методів філософської антропології. Саме філософсько-антропологічний погляд визначає місце людини у сфері космосу як цілісності буття. За ним людина – це органічна істота, яка живе у світі і зобов’язана берегти і розвивати життя.

Як зазначає О. Кульчицький філософська антропологія формувалася від античності до ХХ ст., зокрема в поглядах Платона, Арістотеля, Плотіна, Августина, екзистенціалізму, біоцентризму Л. Клагеса, М. Шелера і Н.Гартмана.

Так, вчений відмічає, що Платон визначає становище людини станом душі як тридільної єдності частин, а саме: „пожадливої”, „відважної” й „розумної”.

Нездійснений у своїй повноті ідеал людини-філософа обмежується у Платона, за словами професора Кульчицького, пристосованим до життєво-суспільної практики ідеалом громадянина. Для правильного розвитку держави потрібно, щоб кожен відповідав своєму покликанню і було належне взаємовідношення: 1) верстви працівників, які задовольняють потреби державного суспільства і відповідають пожадливій частині душі; 2) верстви воїнів, які захищають державу від ворогів, а це відповідає етично-практичній

частині індивідуальної душі; 3) верстви філософів-керманців державного життя, це відповідає розумній частині душі [239, 152;211;219;273;285]. Залежно від становища людини у державі, призначення і завдання людини проявляються розумові та вольові чинники, необхідні для виконання функції „великої людини” всередині „державного організму” [240, 82].

Як далі пише О. Кульчицький, за Арістотелем людина – це єдність тіла й душі, матерії й нематеріальної психічної сили, яка створює тіло, надає йому постаті і керує нею. Арістотелева душевна сила ієрархічно тріступенева: (вегетативна (рослинна); анімальна (тваринна); духовна). Духовна сила виступає найвищим людським щастям [7, 396-402].

Якщо у концепціях людини Платона й Арістотеля, зазначає О.Кульчицький, людська істота розглядалася з перспективи можливостей поєднання протилежностей, то в період середньовіччя людина осмислюється із висоти духовності, з огляду відношень людини до Бога. Правда, Августин (найкращий представник цього періоду) прагне осмислити людину із вершини „піраміди вартостей”, з погляду ставлення людини до найвищого добра – Божого. Вчений проаналізував сутність повсякденності людини, подав „онтологію повсякденності” [170, 142].

За Августином людина не повністю усвідомлює себе, не здатна цілком охопити себе. У ній присутнє щось безмежне. Усе, що в людині є здатне зникати, коли його забувають. Так і сучасність завжди переходить у минулість. Життя завжди виступає постійним запереченням самого себе, через те воно завжди вмирає. Через такий неспокій життя з’являється шукання. Душа завжди неспокійна, вона мусить бути сповнена безупинних прямувань і бажань [2, 20]. Вона завжди прагне до цілісності, піднесення. Це може зробити тільки вічність.

Таким чином за Августином, на думку професора Кульчицького, людина – це проблема, яка знаходить свою розв’язку в трансцендентному, у світі, у вічності.

Але людське життя драматичне. Це відбувається через те, що сама по собі людина „хвора”, вона переживає за свою приналежність до людського роду. Вилікуватись від „хвороби” людина зможе тільки тоді, коли підпорядкується цілковито Божому велінню, коли своєю нескінченною ласкою Бог захоче бути в людських прагненнях. Тільки тоді Божа ласка дозволить людському серцю у собі спочити. За висловом Августина, неспокійним буде серце, доки не спочине в Бозі [2, 59].

Філософська антропологія святого Августина була продовжена у екзистенціалізмі. За словами О. Кульчицького його провідна ідея полягає у виділенні в сфері людського буття двох способів буття: 1) існування; 2) екзистенції. Існування – це форма буття людини, при якій для з’ясування людської поведінки, її дій людині не потрібно виходити за межі поняття життя. Існування переважно стосується задоволення прагнень спільних для людини й тварини. До рівня екзистенції людина підноситься лише тоді, коли вона перемагає в собі те, що в ній лише людське [170, 143].

На думку О. Кульчицького, екзистенціалізм аналізує людське існування, виводячи його із обставин самотності людини у світі. Людина на відміну від тварин не обтяжена інстинктами. Тварина живе у своєму світі і він являється для неї одночасно і захистом і небезпекою. Тварина не володіє свідомим ставленням до свого існування [170, 143-144].

Протилежним є світ людини. Її буття не забезпечене пристосуванням до природного середовища інстинктами. Через це дуже часто світ стає людині ворожим. Людина у ньому виступає невільником. Вона то перебуває у „космічній ситуації”, то в історичній, суспільно-громадській чи особисто-родинній. Ці ситуації витісняють людину і ставлять її на межу існування. Такими „граничними” ситуаціями, невіддільними від людського існування, на думку О. Кульчицького, виступають „боротьба, страждання, випадковість, провина і смерть” [170, 144].

Саме з подібних позицій, за словами вченого, виступає в середині XIX ст. С. К'єркегор. Людина, говорить він, не „річ” і не „машина”, як і дух не є холодно-універсальним розумом. Людина духовний індивід, а значить, унікальна, неповторна істота, особистісно-духовне існування – екзистенція, а не субстанційна сутність – есенція.

С. К'єркегор не „примирює” протилежності, а „персоніфікуючи” їх, „зіштовхує в екзистенційному діалозі” вже не абстрактні поняття та ідеї, а живих носіїв цих ідей. На його думку треба ставити перед філософією цілком законні вимоги: що робити? як жити людині? – даремно вона мовчить [181, 200-201]. І це зрозуміло, через те, що в основі такої філософії лежить сумнів, а з нього може народитися хіба що свободна думка – свободна ж особистість народжується з відчаю (відчай охоплює всю людину, сумнів же – лише сферу мислення) [181, 290-291]. С. К'єркегор шукає не об'єктивну, а екзистенційну істину, оскільки прагнення об'єктивності „універсального” охоплення світу неминуче деформує людський дух (людина – скінченна істота, а її „універсалістична” інтенція є марною спробою „стати на позиції вічності”, що й призводить до „деспіритуалізації” людини).

На думку О. Кульчицького, саме дух – самостійний „новум” стосовно тіла й душі, що характеризує тільки людину і проявляється як інтелект, „технічна інтелігентність”, розвиток чого веде до поступового занепаду життєвих сил і настанов людини і тим самим призводить людство до повільного декадансу. Криза сучасної цивілізації стала початком такого занепаду. Це зумовлено перемогою духу, ворожого життю, над життєтворчою душею [170, 145].

У новітніх напрямках філософської антропології велику увагу приділено можливості синтезу різноманітних уявлень про людину. Зразком у цьому відношенні на думку О. Кульчицького може служити концепція людини у філософській антропології М. Шелера і німецького психолога Вільяма Штерна (1871-1938).

Так, В Штерн розглядає персоналізм як так звану „структурну, взаємопов’язаність психічних функцій: хотіння, почування, пізнавання, діючих, образowo сказавши, на різних рівнях ставання й здійснення психіки, у нижчих і вищих „сферах”, „шарах”, „нашаруваннях” психіки й тому надрядних, керуючих, і підрядних, керованих, що їх найпростішим прикладом може бути християнське ... розрізнення „вищого” „керуючого” „духа” і нижчої, життєвої, більше тваринної „душі”...” [168, 39].

В. Штерн розрізняє в „психізмі особи нижчий рівень особи (персона), на якому людина здійснює життєві, прагматичні і практичні „біотичні” прагнення і цілі, і вищий еволютивний рівень особовості (персональність), в якому людина сприймає і здійснює вартості – релігійні, теоретичні, естетичні, соціальні, етичні, політичні” [168, 39].

Персоналізм В. Штерна, на думку О. Кульчицького, отримав назву "критичного". Основною його працею у цьому напрямі є "Особа і річ", в якій він розглядає світ як ієрархію "особистостей" різних ступенів (від кристалів до людини).

Психологія, на думку українського філософа, за В. Штерном повинна базуватися на персоналізмі, який є особливою дисципліною, предметом якого є персона як жива, індивідуальна, унікальна цілісність, яка прагне до мети, відкрита по відношенню до світу. Персоналізм В. Штерна охоплює не тільки психологічний аспект поведінки. Він, на його думку основа всіх наук про людину - біології, фізіології, медицини. Персоні властива психофізична "нейтральність". Це означає, що психічне і органічне в ній повинно тлумачитися не як різноманітні сутності, а як різні сторони, або прояви одного і того ж начала. Вперше ввівши термін "нейтральність" В. Штерн розраховував розрубати вузол психофізичного дуалізму, який був притаманний вченням про особистісність, які спочатку роз'єднали в людині фізичне (тіло) й психічне (можливості, характер), а потім намагалися віднести їх до різних типологій.

Рішення, до яких прийшов В. Штерн, на думку О. Кульчицького, були неоднозначні. Вивчення кореляцій між індивідуально-варіативними психічними і фізіологічними ознаками людини не могли бути замінені простою прокламацією того, що за цими розбіжностями прихована нейтральна по відношенню до них сутність (персона). Але в перспективі категоріального розвитку психології теоретична декларація В. Штерна виражала потребу в розробці категорії особистості. Визначивши психологічне розуміння особистості із позицій персоналізму, В. Штерн висунув думку про те, що особистісно-психологічне розкривається лише в контексті цілісного вчення про людину [237, 299-300].

Поняття "особистість" (Person) на думку О. Кульчицького, у В. Штерна категорія не психологічна, її потрібно розглядати з позицій персоналізму. Особистісні якості не можливо розділити на протилежні один одному психічні та фізичні. За словами В. Штерна, якщо визначати особистість як ціленаправлену, свідому, діяльну цілісність, то це відноситься не до змісту свідомості або до тілесних функцій самих по собі, а до "психічного" і "фізичного" компонентів, які підпорядковані одному цілому [371, 187]. Саму особистість, В. Штерн відносить до "психофізичної нейтральності".

Як зазначає О. Кульчицький, за структурою особистість у В. Штерна складається із окремих цілих різних видів: із органів, функцій, відносин, напрямів на різну діяльність, окремих досягнень, якостей і переживань, які знаходяться між собою у визначеному "структурному зв'язку", гармонії та дисгармонії. Будь-яке ціле в свою чергу складається із окремих структур. В особистості немає нічого лишнього і непотрібного. Вона виникає не шляхом додавання попередньо не пов'язаних між собою елементів, а складається із "моментів" початково несамотійних.

Але поняття "структура", за словами О. Кульчицького, у В. Штерна, не відображає всієї міри цього взаємозв'язку. Особистість не тільки і не стільки розділена зверху до низу, й притаманні ті якості, які ми можемо назвати

неоформленістю, невизначеністю. Цілісність особистості ніколи не представляє собою завершену і визначену конструкцію, але вона завжди неоднозначна, вона існує одночасно реально і потенційно.

Така "багатозначність" особистості, на думку В. Штерна, сприяє тому, що перед нею в будь-який момент відкриваються різні перспективи розвитку, через це вона постійно змінюється. Суть цих перспектив виражається в поняттях "тип", "конституція". В загальному тут В. Штерн має на увазі не "частини" особистості, а особистість в цілому, та з врахуванням кожний раз зміни відношень [371, 188-189].

Відношення особистості до світу, на думку О. Кульчицького, В. Штерн розглядає з трьох різних сторін.

Активність особистості набирає змісту і напряму завдяки системі цілей, яка одночасно включає особистість і світ. Напрями "самої особистості", досягнення яких сприяє її самозбереженню і саморозвитку, протиставляються "внутрішнім" по відношенню до особистості напрямом. Хоча напрями поведінки особистості набувають об'єктивного значення, особистість не стає рабинею внутрішніх сил, не перетворюється у "пасивну річ", оскільки вона одночасно стверджує себе самостійною виконавицею цих завдань. І взагалі, особистість тільки тоді стає особистістю, коли вона в тій або іншій формі вирішує об'єктивно важливі завдання.

Причинний взаємозв'язок особистості і світу раніше пояснювали з різних точок зору. В. Штерн визначає це так: "...у будь-якому вчинку, в будь-якому особистісному стані... завжди існують: ...внутрішні прагнення і зовнішні впливи. Тільки та область зовнішнього світу стає "світом особистості", яка протистоїть і на яку направлене будь-яке внутрішнє прагнення особистості. І тільки ті внутрішні прагнення можуть збутися і призвести до тих або інших особливостей життя особистості, для яких важливими є такі зовнішні об'єктивні умови, як, наприклад, подразнювачі, матеріал, завдання, покарання і похвала..." [371, 191].

Особистість у В. Штерна, як відзначає О. Кульчицький, несе в собі внутрішні потенції, приховані енергії, яким ще не притаманна визначена ціленаправленість, так звані диспозиції. На початку життя вони мають багато невизначеності, але поступово завдяки постійному зв'язку із світом вони все більше і більше розвиваються у визначеному напрямку, тобто стають однозначними. Через це сама особистість пластична, але завжди до визначених рамок.

Проаналізувавши твори В.Штерна, О. Кульчицький пише, що він стверджує, що особистість неповторна, відкрита по відношенню до світу, цим самим ставить питання не тільки про розбіжності між людьми не тільки за такими параметрами, як емоційність, об'єм уваги, пам'ять, конкретність думки, але й розбіжності, обумовлені цілісністю особистості як особливої системи, яка не зводиться до своїх компонентів. Вчений також задавався питанням про можливість цієї системи активно впливати на життєві процеси, а не тільки відчувати вплив внутрішніх і зовнішніх чинників [237, 300-301].

Взаємозв'язок особистості зі світом, за словами українського філософа, визначається В. Штерном, з одного боку тим, що особистість як центр свого світу тісно пов'язана з ним, але з другого боку вона існує сама по собі. Таким чином, вона одночасно і близька до світу, і далека від нього. Поняття "глибина особистості" стає основним поняттям персоналізму. Через це він дає йому таке визначення: "З одного боку, "світ", як світ, який належить особистості ("світ особистості"), побудований по-іншому, ніж математично-фізичний світ. Він, говорячи формально, включає в себе: оточуючий світ (Umwelt), світ майбутнього (Nachwelt), актуальну ситуацію (Situation), подразнювач (Reiz) і матеріал (Material), долю і творчість особистості (Schopfund). У змістовному плані - цей життєвий світ (Vitalwelt) ("біосфера"), світ об'єктів, інтроцептивний світ" [371, 192].

Під час досліджень індивідуальних розбіжностей все наглядніше виступає важливість ще однієї детермінанти, а саме потреба в психологічному

пізнанні. Ця потреба не могла бути реалізована, про що, на думку О.Кульчицького, й свідчить персоналізм В. Штерна.

Поняття "персона" було аморфним, і не набрало серйозного пояснення значення, не дивлячись на багатомісний зусилля В. Штерна збудувати на цій основі систему загальної психології.

Разом з тим у напрямку розвитку вчення про особистість, персоналізм В.Штерна, на думку О. Кульчицького, може розглядатися як джерело ідей, які після його виникнення консолідувалися на Заході і мали своїх продовжувачів. До них український мислитель відносить і себе.

Проаналізувавши твори М. Шелера, О. Кульчицький прийшов до висновку, що у його концепції філософської антропології, людина (особистість, персона) становить собою єдність конкретного та есенційного (сутнісного) буття; саме ця єдність (не зрідка суперечлива) зумовлює усе різноманіття життєдіяльності людини.

„Якщо спитати освіченого європейця, про що він думає при слові „людина”, – пише М. Шелер, – то майже завжди в його свідомості проявляться три несумісні між собою кола ідей. По-перше, це уявлення іудейсько-християнської традиції про Адама і Єву, про творення, рай і гріхопадіння. По-друге, це греко-античні уявлення, в яких самосвідомість вперше у світі піднялася до розуміння особливого становища людини... З ними тісно пов'язане вчення про те, що в основі всього універсуму знаходиться надлюдський розум, до якого причетна і людина і тільки вона одна з усіх істот. Третє коло уявлень – також сьогодні досить традиційне – це коло ідей сучасного природознавства про те, що людина є результатом розвитку землі, істотою, яка відрізняється від форм, що передували їй у тваринному світі тільки за ступенем складності з'єднання енергій і здібностей, які самі по собі вже зустрічаються в нижчій, у порівнянні з людською, природі. Між цими трьома колами ідей немає ніякої єдності” [412, 31], – підсумовує М. Шелер.

Мислитель називає зазначені кола ідей теологічною, філософською і природничо-науковою антропологією. На думку О. Кульчицького, М. Шелер шукає таку ідею людини, яка змогла б синтезувати підходи трьох різних антропологій. Він хоче знайти „сутнісне поняття людини”.

Пошук сутнісного визначення людини, на думку українського мислителя, приводить М. Шелера до питання: що робить людину людиною? Лише вихід за межі природи і біологічного життя, – так відповідає він. „Те, що робить людину людиною, є принцип, протилежний всьому життю в цілому, він як такий взагалі незвідний до „природної еволюції життя”, і якщо його до чогось і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей – до тієї основи, особливою маніфестацією якої є і „життя”. Вже греки знали такий принцип і називали його „розумом”. Ми хотіли б вжити ... більш широке за смислом слово, слово, яке включає в себе і поняття розуму, але поряд із мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або сутнісних змістів, а також певний клас емоційних і вольових актів,... наприклад, доброту, любов, каяття, шанування і т.д., – слово дух” [357, 53].

Отже, на думку О. Кульчицького, за М. Шелером сутнісне поняття людини – це дух. Саме дух визначає специфічне становище людини в космосі.

Духовне начало в людині – це ціннісно-моральне начало. У ряді своїх праць, як зазначає О. Кульчицький, М. Шелер говорить про існування абсолютних цінностей в житті духу, які уможливають людське спілкування в просторі і часі культури.

Абсолютна цінність – це атом духу. Вона відкривається людині тільки в любові. Любов – вищий прояв людяності і духовності – завжди спрямована не на саму цінність, а на носія цінності – на особистість. У акті любові, за Шелером, для нас прояснюється глибинно-особистісний характер абсолютної цінності [327, 218].

Таким чином, простеживши проблематику і методи філософської антропології крізь історичну призму О. Кульчицький особисто поділяв точку

зору М. Шелера як філософсько-антропологічний синтез поглядів на людину, сутність якої полягає в готовності до дії під контролем духовних „вартостей” і самопізнання, що зобов’язує її прямувати повз саму себе, „йти у світ”, відкривати перед собою своє покликання, реалізувати себе через втілення „вартостей” духу, трансцендентну спрямованість від „тварності” до культури, де дух тільки й робить людину людиною. Цим зумовлюється різниця між твариною і людиною не тільки кількісно, квантово, а й якісно, квалітативно, що крім усього потребує дослідження впливу на людину расових, географічних, історичних, соціопсихічних, культуроморфних, глибинно-психічних чинників її буття.

Філософ рахує особистість монархічно-впорядкованою структурою духовних актів, яка представляє собою унікальну індивідуальну самоконцентрацію єдності духу, в якому знаходиться структура світу. Але людина також як жива істота міститься в Бозі. Цю єдність всіх людей і всього живого в божественному прагненні людина відчуває в любові, симпатії, в усіх формах чуттєвої єдності з космосом.

Таким чином, на думку О. Кульчицького, у М. Шелера людина не копіює „світ ідей”, а виступає як співзасновник, співвиконавець ідеального в собі. Людина являється тією єдиною істотою, яка сама себе пізнає. Через це призначення людини бути не тільки „рабом” і послušним слугою Бога, а набагато більше. Бути „сином” Бога. Людина несе високе звання Божого соратника і в якійсь мірі сама є божественною [360, 13].

Далі філософ говорить, що лише людина є тією живою істотою, яка має найбільший „мозок”. Вид „людини” має найкоротшу продовжуваність буття у всіх відношеннях він спізнився в своєму життєвому розвитку і через це першим приречений на видову смерть [360, 24].

У центрі вчення О. Кульчицького також є поняття „особистості”, яке він протиставляє ізольованому і самодостатньому індивіду. Особистість при цьому в його персоналізмі виступає в аспектах „себетворення”, спілкування з іншими

особами в соціальних структурах. Особистість не досягає сама себе, якщо не приєднується до суспільства.

Особистість завжди, на думку філософа, знаходиться в пошуках. Існувати для неї означає “бути з іншими і з речами, їх розуміючи, і розуміти себе”. Особистість не біжить у минуле або теперішнє: вона, існує в теперішньому, конденсує у собі минуле а теперішнє бачить у світлі вічності трансценденції. При цьому особистість – це вища духовна сутність, що перебуває в постійному самоздійсненні, самореалізації в напрямі до трансцендентного.

Ці погляди філософа співзвучні із ідеями його духовного наставника Е.Муньє. Як сам зазначав О. Кульчицький, для Е. Муньє людина – це не тільки „замкнена своїм обрисом силуету, але це й отвір людського ока, звернений на довкілля, що виявляє схильність людини, вийшовши з себе спілкуватись із другими особами” [168, 45]. „Особистість – це не об’єкт, нехай навіть найдосконаліший, який, як і всякі інші, ми пізнавали б ззовні. Особистість – єдина реальність, яку ми пізнаємо й водночас створюємо зсередини. З’являючись скрізь, вона ніде не дана заздалегідь” [220, 10]. Е. Муньє розділяє індивіда і особистість. Індивід – це егоцентрично-замкнене Я. Особистість – це прорив до істинного спілкування зі світом. “Розпорошення, жадоба – ось дві ознаки індивідуальності. Особистість – це оволодіння і вибір, вона – сама великодушність. Відповідно, за своєю внутрішньою направленістю вона йде у прямо протилежному напрямку у порівнянні з індивідом” [219, 303].

При цьому персоналізм для О. Кульчицького, як і для всіх персоналістів виникає, насамперед, на християнській основі. І персоналізм християнства піднімається над усією давньогрецькою філософією, як щось принципово інше. “Персоналізм... завдячував у великій мірі свій розвиток християнству, яке йому принесло... “рішальну ідею особи” [179, 177-178]. Ці роздуми філософа нагадують слова Е. Муньє.

„Християнство з перших своїх кроків рішуче висуває на перший план поняття особистості, – пише Е. Муньє. – Сьогодні нам важко уявити, який переворот це зробило в думках і почуттях греків...

Вища істота, яка спирається у своїх діяннях на любов, уже не тотожна світовій єдності, породжуваній якоюсь абстрактною ідеєю; єдність світу створюється його безмежною спроможністю безкінечно множити ці окремі акти божественної любові. Множинність не є свідченням недосконалості; навпаки, вона породжена надмірністю й любов'ю та несе їх у собі...

Людський індивід не є лише зосередженням низки реальностей загального характеру (матерія, ідея і т. д.), він являє собою неподільне ціле, єдність якого важливіша множинності, бо має корені в абсолютному.

Над особистостями панує вже не абстрактна влада Долі, Царства ідей або Безособова ідея, байдужі до індивідуальних доль, а Бог, який і сам, хоча й у вищому смислі, є особистістю...” [220, 13].

Саме від християнства, за Е. Муньє, пішла ідея глибинного особистісного перетворення, невідома для античної культури. У ній – витoki людської свободи, її меж і безмежності. „Глибинний сенс людського існування полягає не в тому, щоб злитися з абстрактною загальністю Природи чи Царства ідей, а в тому, щоб розкрити „таємницю своєї душі...” До такого вчинку людина покликана у свободі” [220, 14].

Свобода особистості в О. Кульчицького не завершується самотністю й відстороненістю. Навпаки, вона є умовою дійсної єдності особистостей, яка реалізується через любов. Як пише філософ “людина... наділена необхідною свободою... До того ж вона перебуває в постійному русі й потребує для свого існування розкриття усього багатства своєї сутності, усього свого внутрішнього психічного життя в його структурі шарів і смуг: сприймань, уяви, мислення, прагнень та бажань. Для існування людини як органічної істоти конче необхідна незбагненна надбудова психічних функцій і чинників, що творять суцільну систему, де всі властивості взаємно доповнюють одна одну.

Життя людини – це не тільки існування, збереження і розгортання життя, це... “щось більше за життя”, “воно саме себе трансцендує” (виходить поза власні межі)” [170, 140].

Таким чином, О. Кульчицький визнає, що лише людина має свободу – цей принцип співзвучний сучасній екзистенційно-персоналістській традиції в філософії.

У свободі людина покликана змінювати саму себе і навколишній світ, долати будь-які межі. Проте „матерія чинить нам опір, вона зовсім не пасивна, не інертна, вона – агресивна... Скрізь, де особистість поширює свій вплив, природа, тіло чи матерія заявляють про свої права... Скрізь, де верх бере свобода, вона обтяжується тисячами залежностей” [220, 34].

Тому людина повинна боротися. Людське буття є безперервна і піднесена боротьба з усім безособовим у собі і світі. Людина для Е. Муньє – це „удосконалення свободи, що бореться”.

У боротьбі за особистісне буття людина усвідомлює трагічність свого земного існування і, водночас, у цій боротьбі – „надія зневірених”. А значить, „людська доля – це позначений величчю і боротьбою трагічний оптимізм, це набуття людиною міри того, що вона є...” [220, 35]. “... Велич людини, - стверджує К. Ясперс,- досягається в світі хвилини самоосягнення, сутнісного одкровення” [390, 263]; людина, на думку Н. Аббаньяно “повинна бути вільною для свого призначення” [1, 180]. Подібні думки знаходяться в творах М.Гайдеггера, М. Шелера, С. К’еркегора та інших.

На думку філософа, людина у своєму житті натрапляє на різного роду переживання “релігійних, етичних, естетичних, соціальних чи політичних вартостей, що обов’язкові для всіх людей у своїх загально важливих закликах і вимогах щодо піднесення людської натури домаганням вищого шару – духовності” [170, 140].

Персоналістський досвід – це досвід “ти”, оскільки в акті любові існує найсильніша людська визначеність і екзистенційне cogito.

Особливе місце в концепції філософа займає соціальна тематика, оскільки розвиток особистості залежить також від трансформації суспільства, яка має забезпечити належні умови для її самореалізації.

За словами О. Кульчицького, загально-антропологічні проблеми загострюються в періоди кризового стану культури. Суть цієї кризи у ХХ ст. полягає в тому, що технізована цивілізація заволоділа персональною надбудовою, а це в свою чергу витіснило з неї культуротворчі „вартості”, перервала природно-життєвий зв'язок людини із первісною природою, необхідний для її виживання.

На думку філософа, сучасна цивілізація загрожує духовним спустошенням для людини. “Цивілізація,- пише О. Кульчицький,- послуговуючись визволеними агресивними силами (наприклад, атомною енергією) і втративши зв'язок із психічною та духовною культуротворчістю, може завдати не лише поступові, а й самому існуванню людства взагалі” [170, 140].

Через це український мислитель закликав до філософсько-антропологічного переосмислення в бік захисту особистості від “заволодіння і заповнення персональної надбудови економічно-психічними вартостями цивілізації”. У цьому прослідковується гуманістична тенденція у поглядах філософа, яка визначає людину як особливу цінність та її справжнє призначення.

Тут варто знову звернутися до поглядів Е. Муньє, який вважав капіталізм з його приватновласницькою орієнтацією, відчуженням людей і боротьбою між ними результатом неправильного розуміння людини філософами доби Відродження. Їхній концепції „індивідуалістичного гуманізму” Е. Муньє протиставляє новий гуманізм, в якому мають враховуватися усі „виміри особистості”, зокрема і насамперед – її зв'язок з іншими людьми. У програму „персоналістської і общинної революції” входили: „соціалізація” основних галузей виробництва, піднесення особистості працівника, примат праці над

капіталом, знищення класів. Виступаючи з критикою капіталізму, вчений водночас вимагав подолання марксизму з його вченням про класову боротьбу і соціалістичною революцією. „Персоналістська революція” є духовною і передбачає не боротьбу класів і не масовий соціальний рух, а глибоке моральне відродження людей, в результаті якого через духовне оновлення окремих особистостей відбудеться становлення нової цивілізації.

Е. Муньє називав капіталізм метафізикою примату прибутку. Подвійна форма паразитизму характерна для такого суспільства – за відношенням до природи і за відношенням до людини. Сакральна влада грошей перевертає всіх вверх ногами: “мати” стає важливішим, ніж “бути”. Гроші при капіталізмі є тираном для всіх. Власність наживається працею або шляхом захоплення, але її основа ні в першому, ні в другому. У своїй основі власність невіддільна від її призначення. Вчений бере за основу середньовічну християнську концепцію особистісного управління і спільного використання матеріальних благ. Для цього необхідні колективістськи виховані особистості, які здатні адаптуватися до різних виробничих умов. Філософ відстоює плюралістичну модель економіки.

Нещадно критикуючи сучасні західні цивілізації О. Кульчицький, критикує також і Радянський Союз з його марксистсько-ленінською ідеологією, яка визначає людину “тільки і виключно, як “суцільність суспільних відносин”, отже “історичну категорію” і тим самим як витвір, продукт суспільних умовин своєї доби... тільки й виключно в рабському невільничому підкорені конечностям діалектичного процесу” [168, 47].

Отже, філософ не визнає ні моралізму, ні марксизму. Але найбільшим ворогом персоналізму він вважав індивідуалізм. О. Кульчицький формує ідею ізольованої людини, яка постійно захищається, за таким принципом, на його думку, створена ідеологія західного буржуазного суспільства. Людина, позбавлена зв'язків з природою, наділена величезною свободою, розглядає ближніх з точки зору розрахунку, вона задрісна і мстива. Агоністична

цивілізація стала однією із найнікчемніших в історії людства. Його пряма антитеза – персоналізм.

У персоналізмі особистість не обмежується іншими особистостями, навпаки, її і немає інакше, як в інших і через інших. Коли спілкування порушується або переривається, “Я” втрачаю саму себе, стверджує О.Кульчицький.

Таким чином, ідеальним суспільством для філософа, є персоналістсько-комунітарне суспільство. У ньому немає нічого від масового суспільства з його тиранією аноніма, як нічого від фашистського з харизматичним лідером і містичною лихоманкою. При цьому суспільство розглядається не як органічно-біологічна суспільність і не правове суспільство просвітницького типу, засноване на компромісі егоїстичних інтересів.

Персоналістська модель українського мислителя, заснована на любові, яка виражена у співчутті та взаємодопомозі, коли особистість приймає на себе долю, страждання і радість ближнього.

Тут знову варто звернутися до поглядів Е. Муньє, який критикуючи сучасні моделі “в’ялого” соціалізму, ставив питання про необхідність оновленого соціалізму, вільного від бюрократизму. Він мріяв про соціалізм людей праці, де “держава для людини, а людина для держави”. Особистість повинна вміти захищатися від зловживань влади. Через це ситуація вимагає визначеного статусу особистості і конституційного обмеження державної влади: центральна влада повинна урівноважити місцеві органи влади і громадянські права особистості. Плюралістична держава підтримує поділ влади, але, на думку Е. Муньє, краще говорити про державу, в якій панує плюралістичне суспільство, яке найближче стоїть до природи особистості [251, 50].

На думку О. Кульчицького, покликання людини полягає – у сяганні “в над індивідуальну сферу духовності” [170, 139], в той час у Е. Муньє, “... вона

являється тільки частиною духовної реальності, одним із її обранців, вона не завойовує дух, вона вірна духові” [221, 35].

Таким чином, у філософських концепціях М. Шелера та Е. Муньє знаходить О. Кульчицький духовні прямуювання й вимоги персонального довершення самосвідомості людини. На перше місце тут виходять прагнення до розуміння основних „вартостей” – правди, добра, свободи, абсолютного буття, – які визначають відношення людини до світу, буття, історії та спілкування з іншими особами. Через цих вчених і їхні дослідження О. Кульчицький підійшов до оцінки сучасного екзистенціалізму.

Хоча М. Шелер та Е. Муньє мали вплив на формування філософських поглядів О. Кульчицького, все ж основним джерелом його філософських поглядів була філософія Іммануїла Канта (1724-1804).

Це й не випадково, оскільки І. Кант був творцем новітньої філософії, новітнього методу, без глибокого розуміння яких у наш час не можна вважати себе філософом. Для тих, хто усвідомив усю важливість поставлених ним питань, „зрозуміло, що з Канта повинно виходити тепер усяке філософське вчення, яке претендує на те, щоб бути і точним, і ґрунтовним, хоч би вихідним моментом його і була сувора критика Кантівських положень” [29, 9].

Будь-хто, хто намагається зробити якийсь крок вперед у філософії, вважає своїм першим обов’язком добре ознайомитись з основними положеннями філософії І. Канта. Саме він, який розумів філософію як критику, як метод, вчив філософувати, але не нав’язував якої-небудь визначеної філософії [222, 93-94]. Адже І. Кант заснував зовсім новий спосіб філософування, за яким критика була швидше процесом звільнення від філософії і уявлялась йому лише необхідним переходом від “тернистого шляху умовиводів” до плодоносних полів досвіду, по яких, як він достатньо чітко давав зрозуміти, більш щасливі нащадки зможуть ходити, користуючись його працями.

О. Кульчицький, як нащадок І. Канта, скористувався цими його думками і звернувся також до його творчості.

У І. Канта О. Кульчицький знаходить два основні принципи філософського мислення: критичний раціоналізм та антропологічний підхід до всіх питань філософії. Так, під впливом сенсуалізму та емпіризму Джона Локка й особливо Девіда Юма І. Кант починає розуміти однобічність і помилковість раціоналізму з його прагненням вивести всю систему природи з чистого розуму. Як писав О. Кульчицький: “В етичних поглядах Канта лише розум виступає єдиним джерелом моральної поведінки, оскільки саме він накидає нашій волі та нашим бажанням закономірне діяння” [170, 134].

Звідси визначення І Канта: „Роби тільки згідно з такою максимою, керуючись якою, ти в той самий час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом” [142, 260]. Або в іншому варіанті: роби так, щоб правила твоєї волі могли бути водночас принципом загального закону і загального законодавства.

Моральна засада, на думку О. Кульчицького, виступає у свідомості як “наказ обов’язку”, як невіддільний від моральної істоти “категоричний імператив”. Його людина повинна виконати незалежно від своїх поглядів і симпатій. Саме цей добрий вчинок, який людина здійснює, йде через пошану до моральних законів.

Це, на думку українського мислителя, і пояснив І. Кант. “Кантівська етика пише О. Кульчицький,- не бере до уваги того, що з добрими вчинками пов’язуються інтегрально й невіддільно деякі приємні почуття (хоча б, скажімо, почуття внутрішнього задоволення від виконання цих вчинків чи почуття власної вартості)” [170, 134].

Розглядаючи людину як „річ у собі”, І. Кант звертається, в першу чергу, до проблем душі, під якою він розуміє розум. Душа людини включає в себе здібність до мислення і волі. Кант говорить, що про „річ у собі” ми нічого не можемо знати, і в той же час вчений доводить буття об’єктивних речей, тим самим демонструючи те, що ми знаємо про них. Так І. Кант приходять до своєї критичної філософії.

Ця філософія є своєрідною системою „критик”, у яких досліджуються головні здібності людини як суб’єкта пізнавальної діяльності, а також суб’єкта моральної свідомості й естетичного ставлення до дійсності. Пізнавальне відношення людини до дійсності І. Кант традиційно зводить до пізнання природи.

Однак центральною серед цього всього була „Критика чистого розуму”, в якій дається критичний аналіз пізнавальних можливостей людини, з’ясовуються межі наукового пізнання як такого. Як відомо, під „критикою” І.Кант розуміє, по-перше, точне визначення пізнавальної здібності або душевної сили, до якої звертається та або та галузь знання, і, по-друге, дослідження тих меж, за які не може сягати розум.

Як пише О. Кульчицький: “Від виступу Канта й появи його твору “Критика чистого розуму” гносеологія набула такого виняткового значення серед інших філософських ділянок, що так званий “неокантизм”, один із сучасних напрямів філософії, прагнув навіть обмежити філософію виключно гносеологією” [170, 30].

Таким чином, основною цінністю у І. Канта виступає людина. Людина, як і загалом усяка розумна істота, вважає вчений, існує як мета сама по собі, а не лише як засіб для будь-якого застосування з боку тієї чи іншої волі.

У сфері моральної діяльності кінцевою метою людських прагнень також повинна бути тільки сама людина. Моральна діяльність полягає у здійсненні загального, для всіх рівного закону й тому не має ніякого зв’язку зі служінням своєму особистому, випадковому щастю. Ось чому метою моральної діяльності не може бути окрема людина з її суб’єктивними почуттями й нахилами, а всяка людина, оскільки в ній живе здатність поступати розумно. Значить, головна рушійна сила моралі – в безумовній цінності будь-якої особистості. Ця цінність особистості розуміється в самому існуванні морального закону, який є правилом безумовним, обов’язковим і цінним для всіх, а значить, і для кожного індивіда зокрема. [198, 122].

Усі ці положення філософії І. Канта взяв собі на озброєння О.Кульчицький, який також у центр своїх досліджень ставив людину, яка підпорядковується тільки своєму власному, але водночас загальному законодавству і що вона зобов'язана поступати лише відповідно до своєї власної волі, до свого розуму.

Все це є одночасно збереженням чисто раціональних, категоричних вимог разом з критичним висвітленням практичних вимог відчуття основних „вартостей”: добра, краси, свободи. Ці „вартості” сягають ретроспективно вимог інтелектуальної індукції – споглядання абсолютних ідей в концепції Сократа.

У новітньому формуванні можна цей комплекс критичного розуму висловити сполукою розуму й серця – за Паскалем, М. Шелером і українцем Г.Сковородою. На це часто наголошував О. Кульчицький. А найважливіше, що в І. Канта така концепція виражається в пізнавальній та моральній автономії людини, а така концепція є основою персонального та суспільного життя нашої доби, на противагу до тоталітарних, колективістських, ідеологічних спрощень суті людини, проти яких в загальному, як також в українському сучасному контексті, боровся О. Кульчицький.

Антропологічний підхід І. Канта, тобто вимога виходити в розгляданні філософських проблем від структурних даних людини та структурних зв'язків людини з історичним та космічним довкіллям, дав йому підставу до структурного аналізу нашарувань та ієрархічної побудови можливостей і прагнень людини. Це знайшов він у німецькій структурній психології, а пізніше у структурній метафізиці Ніколая Гартмана (1882-1950). Вершиною такої структурної схеми людини й буття взагалі є духовна сфера буття й „вартостей”, в площині якої вирішується доля людини й спільноти людей.

У зв'язку з цим О. Кульчицький звертається до проблем української людини, української духовності. Добре знаючи культуру й історію України, він

прагнув пояснити суть людської особи, її походження, самозвернення і призначення.

Розглядаючи природу людини, особи з погляду як універсальності, так і унікальності, О. Кульчицький, слідом за М. Шлемкевичем, відзначає людське тяжіння до „всебічного поширення нашої свідомості”, життя повнішого пізнання та найбагатішого переживання. Це все веде до найінтенсивнішого розвитку нашої „монади особовості” [165, 70].

Як зазначає А. Карась, пошуки філософської концепції людини привели вченого до переконання у персоналізмі як адекватному методі усвідомлення людської суті взагалі [146, 10].

З персоналістського підходу випливає висновок, що сутність людини зобов’язує її здійснити „експансію” у світ, світ трансцендентний, вічний і божественний, цим самим відкриваючи перед собою своє покликання і реалізуючись через втілення „вартостей” духу. Проте така експансія людини повинна, з одного боку, мати певні межі, а з другого – не бути пригніченою, як це, на думку О. Кульчицького, трапилось з українцями. Але про це мова піде у Розділі 4.

Висновки до розділу 3

Таким чином, ми спробували з'ясувати гносеологічні аспекти націонал-персоналізму О. Кульчицького в основі яких лежить проблема людини. Варто зауважити, що ця проблема є досить актуальною як колись так і сьогодні. Через те, що постійно людині потрібно вирішувати життєві проблеми. Глобальні проблеми людства породжують у людині почуття незахищеності, можливого знищення всього людства. Така ситуація заставляє задуматися, спробувати усвідомити складну реальність.

Як відомо, сучасна наука багато зробила для того, щоб наблизитись до розкриття важливих сторін природи. Дослідники все глибше проникають у таємниці всесвіту, в загадки живої одухотвореної матерії. Перспективи генної інженерії, винайдення препаратів, які змінюють особистість, трансплантація органів, особливо штучних, - все це руйнує традиційну уяву про незмінну біологічну природу людини. Але страхом охоплюється не тільки біологія людини. Важливими сьогодні є також психологічні проблеми. Людина втрачає уяву про власну ідентичність, про стійкість свого внутрішнього світу. Руйнування традиційних соціальних структур, звичних форм суспільного життя, стрімка зміна навколишньої ситуації знаходять відображення в масово-психологічних процесах.

До філософських роздумів про людину також змушують пізнавальні фактори. Сучасна біологія, психологія, культурологія, історія, етнографія мають великі надбання, які вимагають узагальнення. Обговорення усіх цих проблем неможливе без залучення історико-філософської традиції. Перша уява про людину започатковується ще до того, як зароджується релігія або виникає філософія. Стародавня мітологія не ділить карту світу: природа, людина, Бог складає одне ціле. Людину мітологія не виділяє як окрему істоту, вона являється частиною всесвіту. Питання про походження світу в міті нерозривно пов'язане з питанням про походження людини і її місця у всесвіті. За висловом А.Ф. Лосева, космос у стародавніх греків – це першообраз. Людина лиш

повторює його. Те, що має космос, притаманне і людині, а специфічне людське є і в космосу. Не існує ніякого розколу, ніякої прірви між космосом і людиною [297, 111].

Із прийняттям християнства уявлення про людину докорінно переглядається. Із цього часу особистість несе у собі інше значення, через те, що на неї накладається відбиток абсолюту Творця. Вона наділяється деякою незалежністю від космологічних сюжетів. В людині відкривається її унікальність, неповторність.

Саме християнство і стало основою персоналізму, в якому особистість розглядається як особлива святиня, абсолют [95, 506]. Ідея цінності людини була вистраждана всією історією філософії. Вона утверджувала себе у боротьбі проти будь-якого виду концепцій „смерті людини”. Саме так розглядав людину, О. Кульчицький, який проніс свої націонал-персоналістські погляди протягом усього свого життя.

Він був переконаний у вирішальному значенні персональної долі кожної людини. Осмислював буття людини в контексті сучасної європейської філософії, у необхідності повного її вияву для збереження й розвитку українського народу в колі європейських народів.

Все вищесказане дає можливість, на наш погляд, зробити наступні висновки:

- доведено, що філософська позиція О. Кульчицького є виявом української культурно-інтелектуальної парадигми, яка засвоїла надбання усієї попередньої філософії;
- вперше обґрунтовано, що саме О. Кульчицькому належить визначення філософії як системи знань, а не просто науки;
- виявлено, що філософсько-антропологічні висновки О.Кульчицького наближають його світоглядні орієнтири до позиції, яку можна визначити як націонал-персоналізм;

- проведений аналіз показав, що звернення українського філософа до визначення предмета філософії як знання істини, як моральної правди, робить його погляди співзвучними до сковородинського розуміння людини як суб'єкта самостворення;
- показано, що “софійність” мислителя О. Кульчицького є основною тенденцією “українського кордоцентричного персоналізму”;
- вперше проаналізовано, що пошуки українського філософа через “софійність” мислення привели його до внутрішнього світу особистості;
- доведено, що “софійно”-персоналістське мислення О. Кульчицького передбачило основи нового гуманістичного світосприйняття в багатоманітності філософських течій;
- досліджено, що моральність філософії О. Кульчицького обумовлена тим, що для нього духовні цінності та інтелектуальні процеси не є чимось абстрактним, поза людиною чи народом, а виступають лише в безпосередньому зв'язку з ними. Тільки в поєднанні з думками, почуттями, історією, устремліннями і культурою моральність здатна з'єднувати минуле з майбутнім для спільного щастя;
- з'ясовано, що в процесі свого морального вибору український філософ спирався на ідеї морального самовдосконалення особистості, що повинно було привести людину на позиції гідності, переконання пошуку істини;
- вперше акцентується увага на тому, що гуманістичний пафос філософських поглядів О. Кульчицького посилює націонал-персоналістські мотиви його філософії і висуває філософську думку України на рівень передових західноєвропейських теорій;
- аналіз онтологічних проблем українського мислителя з усією наглядністю показав, що саме онтологію філософ вважав центральною у філософії;

- показано, що гносеологічні проблеми О. Кульчицький висвітлював з позицій класичного підходу, при цьому вузловим питанням було узгодження пізнання предметів з їх буттям;

- аналіз поглядів українського філософа показав, що спираючись на методологію феноменологічного підходу, О. Кульчицький прагнув до розкриття суті етичних, естетичних „вартостей”, соціальної аксіології, під якою розумів філософію релігії;

- проаналізувавши розвиток філософської антропології від античності до XX ст., О. Кульчицький поділяв точку зору В. Штерна. М.Шелера та Е. Муньє у філософських концепціях яких філософ знаходив духовні прямування й вимоги персонального довершення самосвідомості людини;

- вперше зроблено висновок, що у І. Канта О. Кульчицький знайшов два основні принципи філософського мислення: критичний раціоналізм та антропологічний підхід до всіх питань філософії;

- проведені дослідження дає можливість зробити висновок, що всупереч різним схемам, які запропоновані філософськими системами, О.Кульчицький протиставляє особистість, яка через внутрішній світ, а не суспільну примусовість виявляє в своїх руках орієнтованість на суспільне благо.

РОЗДІЛ 4

УКРАЇНСЬКА ЛЮДИНА В ПЕРСОНАЛІСТСЬКИХ ВИМІРАХ ОЛЕКСАНДРА КУЛЬЧИЦЬКОГО

4.1. Засадничі етнопсихологічні та культурно-історичні принципи філософської концепції вченого

Творча спадщина О. Кульчицького виявляє свою вражаючу насиченість духовною субстанцією епохи. Постійно відчуваючи найгостріші больові точки дійсності, український мислитель зводить, надбудовує всю філософську систему над своїм персоналістським обґрунтуванням “людської гідності” (Г.Марсель), що робить її (систему) такою актуальною сьогодні.

Підкреслюючи оригінальність мислення О. Кульчицького, зазначимо, що самобутність, індивідуальність людини – це її доля, від якої вона не може звільнитися, навіть якщо б і хотіла; свідомо людина прагне до того, що є загальною метою, але без всякої участі її свідомості. Через це філософ не робить самобутність предметом свого свідомого прагнення, оскільки вона, ставши самоціллю, гине. Свідоме прагнення до своєрідності однаково згубно відбивається як на окремій особі, так і на цілому культурному або національному русі, якщо останній проходить під цим знаком. “Саме із прагнення до свідомого створення особливого стилю, - вважає П. П. Гайденко, - народжується стилізація; із свідомого бажання бути оригінальним народжується мода. Будь-яке дійсно своєрідне явище – як самобутня людина, так і самобутній народ, і самобутній твір – може існувати лише до тих пір, поки самобутність не стає проблемою, не робиться предметом свідомої турботи, тобто поки воно живе прагненням до чогось більш важливого і піднесеного, чим воно саме. Своєрідність, самобутність відносяться як раз до тих добродійностей, які гинуть, коли ти їх в собі помітиш” [61, 172].

На нашу думку, О. Кульчицький, як і Г. Сковорода та Б. Паскаль, готує себе до важливого високого: він вчився жити, вибираючи те, що найбільше до вподоби. Він є, на думку Г. Марселя “індивідом – провісником” певного “послання, в якому закарбована трансцендентна істина” [208, 125]. У цьому відношенні українського мислителя можна порівняти з античними мислителями, в яких філософський образ життя відповідав філософському образу мислення. Недарма для О. Кульчицького таким близьким був Сократ.

Крім Сократа багатогранність творчого обдарування О. Кульчицького, як вже зазначалося, постає у цілісності завдяки оригінальному втіленню у життя концепції філософської антропології людини М. Шелера (1874-1928) та ідей французького персоналізму Е. Муньє (1905-1950). Ця послідовно проведена експлікація цих філософських парадигм до різних сфер духовного знання становить константу його творчої еволюції, хоча в іншому він зазнав різних впливів (вчення про психічну структуру німецького психолога В. Штерна (1871-1938), філософія І. Канта (1724-1804)).

За аналогією з персоналістською парадигмою, яка вважає, що особиста активність індивіда спрямована на досягнення моральних ідеалів, в українському персоналізмі цими ідеалами є національні, які відповідають вселюдським.

Висунення національних ідеалів на перший план пояснюється, на думку П.І. Гнатенка специфікою філософської думки України. Саме на основі цієї специфіки можна зробити висновок, що як ні в якій країні, філософія в Україні сприяла формуванню національної самосвідомості, а національна самосвідомість була каталізатором, який направляв філософську думку на становлення в ній національної проблематики [69, 394].

Національна проблематика безперервно пов'язана з проблемою людини. На думку П. І. Гнатенка, звідси антропологічна направленість нашої духовності, нашої духовної культури. Ця обставина визначає всі інші риси української філософії і суспільно-політичної думки [69, 395].

Історія українського народу – це яскравий приклад, як у результаті політичного і соціального тиску, примусу цей народ перетворювався у психологічну, духовну провінцію, втрачав свої можливості самоусвідомлення, розуміння свого призначення і місця у світі, ставав байдужим навіть до своєї особистості. Все це наслідки національного поневолення, яке призводить за словами піонера „словацької ідеї”, лідера словацького відродження, одного з ініціаторів скликання Слов’янського з’їзду 1848 у Празі, публіциста, історика й мовознавця Л. Штура, до втрати самоповаги: такий народ „сам від себе відмовляється”, а відтак „відкриваються ворота для всякої підлості” [372, 310].

Проблема „людина-нація” в свою чергу започатковує розробку філософії національної ідеї, яка не могла пройти поза увагою української інтелігенції. Учасники Кирило-Мефодієвського братства вперше в „Книзі буття українського народу” намагаються сформулювати сутність української національної ідеї (менталітету): „... голос України не затих. І встане Україна з своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх слов’ян, і почують крик її, і встане Слов’янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа – ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар. Україна буде непідлеглою Річчю Посполитою в союзі слов’янським. Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: „От камень, его же не брегоша зиждуции, той бисть во главу” [148, 169].

У цьому визначенні привертає увагу присутність ідеї месіанізму, яка була центральною в гуманітарному національному розмаїтті, запропонованому Й. Гердером. Як зазначав Ольгерд Бочковський, „романтичний націоналізм ХІХ ст. ідеологічно ніс на собі тавро „Молодої Італії”, що було зразком для „Молодої Європи”. Дж. Мадзіні розробив проблематику цього молодого націоналізму, що формувався під впливом ідеологічної тріади Великої Французької революції (“свобода, рівність, братерство”) і мріяв про

визволення всіх народів; стояв на позиціях міжнародного солідаризму; визначав етичні норми; мовляв, „чиста справа потребує чистих рук” [33, 296-297].

Іншими словами, цей націоналізм не мав агресивно-імперіалістичного характеру. Він був породжений ідеями визволення народів, пробудження поневолених народів, намагання вивести їх з історичного забуття. Все це знайшло адекватний відгук в Україні. Поряд із історією філософської культури, історією філософської теорії, історія філософії національної ідеї певним чином завершує процес становлення української національної культури та філософії як духовної квінтесенції її. Під філософією національної ідеї ми розуміємо всі форми рефлексії над ідеєю нації. Національна ідея являє собою синтетичний погляд на власну націю, етнічну спільність як коло, що визначає обрії світу, в межах якого здійснюється самовизначення людини, і разом з тим як суб'єкт всесвітньо-історичного процесу. Отже, реалізація філософії національної ідеї передбачає подвійну модифікацію докорінного світоглядно-філософського питання співвідношення людини й світу, яке, з одного боку, знаходить свій вияв через проблему „Я і нація”, а з іншого – „нація і світ людства”.

Національна ідея виникає тоді, коли народ помічає свою єдність, свої традиції, власну історію, розглядаючи їх як ґрунт для самовизначення.

Однією із найгостріших проблем, над якою працював О. Кульчицький також була національна.

У характеристиці української людини О. Кульчицький віддав данину всім тим світоглядно-філософським ідеям, які характеризували його час і його спілкування.

О. Кульчицького хвилює доля української нації, він шукає причини її поневоленого стану, її поразок, прагне вплинути на виховання почуття національної гордості в українській людини. Розглядаючи українців як людність О. Кульчицький провів аналіз українських етнопсихологічних та

історично-культурних складників, що й привело його до розуміння специфіки української культурної традиції та до піднесення типових українських „вартостей” в сучасній боротьбі за збереження української людини та духовної спільноти. Ці складники знаходив вчений аналізуючи етнопсихологічні умови створення української духовності, які відображені у його праці „Риси характерології українського народу” (1953). У ній О.Кульчицький починаючи від расових і геопсихологічних причин через історичні, соціопсихічні, культуроморфічні та глибинно-психологічні чинники прослідковує позитивні та негативні риси й здобутки формування української душі. Це так званий підхід “генетичного пояснення”. Окремі аспекти якого, такі, як – історичний, соціологічний, культуроморфічний потрібно розглядати як “вияви формованої психіки в історичному, соціальному, культурному житті” [177, 16].

Зазначимо, що досить помітними є намагання О. Кульчицького надати гуманістичним ідеям певного соціально-природничого підтвердження.

Розпочинаючи характеризувати духовність українців, філософ виділяє етнічно-расові особливості.

Так, вчений визначає расову структуру українців як складну, до якої входять дві головні раси України: динарська та східна (остійська). „Відношення двох головних рас у першому десятиріччі цього століття відсотково виражалось так: 44% динарської раси, 22 східної, решта – мішанці цих рас і численно далеко слабші домішки нордійської і середземноморської рас” [176, 709].

Остійську расу філософ порівнює із формою кулі, а її основні риси шукає насамперед у групі почуттів не надто великої сили, але досить великої глибини та досить виразної якості (глибина почуттів – це та обставина, в наслідок якої вони проймають цілу нашу особистість), тобто це є так звані настрої. Через те, що ці настрої (особливо це якраз характерне для українців) мають переважно спокійно-сумне забарвлення, тому людину остійської раси можна охарактеризувати як „елегійно-ідилічну”.

Символом динарської раси є „ламана лінія зигзагу”, обличчя якої має найбільше з драматичної маски, витісненої внутрішніми бурями переживань; цьому відповідає динарська схильність і здібність до театрального мистецтва й музики. Динарський ідеал може виражатися по-різному: „від сп’яніння парубоцькою бійкою чи козацьким бенкетом до сентиментальної насолоди мелодійністю зворушливої пісні, від гасла „*vivere pericolosamente*” до фавстівської (напівдинарець Гете) туги й бажання не залишати ніякої спроможності переживання не здійсненою і не випробуваною” [176, 710].

Динарську людину О. Кульчицький відносить до типу „почуттєвої людини”, яка визначається особливо великою силою почуттів, тому її ще можна назвати „людиною афекту” або „лірично-драматичною людиною”.

Отже, підводить підсумок вчений, те, що в українській психіці відповідає „козацькому ідеалові”, виходить переважно із психічної тенденції динарської раси.

Аналіз геопсихічних причин, які можуть формувати психіку людини, О.Кульчицький розглядав за сучасною структурною психологією (Е.Ротгакера, О. Лерша). За якою в людській психіці визначається три шари: соматопсихічний (смилові відчуття), тимопсихічний (почуття та пов’язані з ними намагання), поїопсихічний (мислення і свідомо воля).

Серед геопсихічних умов на перший шар діє підсоння, на другий – якісна і кількісна цілісність природних даних географічного середовища в його відношенні до потреб, схильностей і настанов людини, при цьому впливаючи на її світосприйняття, отже, на її ставлення до світу.

Так, вчений пояснює вплив підсоння через ендокринну систему на самопочуття, життєрадісність або пригніченість. Адже відомо, що жаркий і вологий клімат ослаблює „біотонус”, життєву енергію, а жаркий і вітряний клімат подразнює нервову систему. А от більше або менше сонячне освітлення викликає або життєрадісність, або пригніченість.

Як зазначалося вище вплив на тимопсихічний шар „краєвидного мотиву” сприяє процесам „вчування”, яке за словами О. Кульчицького „є складний психічний процес нашої внутрішньої психічної активності насамперед уяви, що супроводить сприймання всіх форм, отже, і форм географічного рельєфу. В остаточному висліді форми, в „фізіономічному підході” до зовнішнього світу стають немов „виразами” життєво-психічних сил...” [176, 710].

Існує також „вчування” у форми географічного рельєфу. Наприклад, в українській мові часто вживаються такі мовні звороти, як „гора піднімається”, „долина розлягається”, „струмок в’ється” та інші, це і є перенесення „проекції” у форми рельєфу. Сюди також відносяться наші реакції на перенесені нашою „проекцію” в об’єкти психічні тенденції і стани. Поряд із цим існують ще „вчування” в динамічні процеси природи, такі як буря, повінь і т. д. Все це сприяє за словами вченого на переформування та перебудову психіки.

На поїопсихічний шар діє „якісна і кількісна суцільність природних даностей геог. середовища в його відношенні до потреб, схильностей і настанов людини, впливаючи на світосприймання, отже, й на її ставлення до світу” [176, 710]. Світосприймання залежить не тільки від особливостей сприйняття, але і від характеру світу. Вибір „світосприймальної настанови” залежить від даного географічного середовища. Через це не випадково, що для Тибету характерні містичні особистості, а для Греції або Італії – індивідуальності з естетичними нахилами.

Далі вчений визначає існування в Україні чотирьох різновидів геопсихічного впливу:

- геопсихічний вплив північної низовини;
- геопсихічний вплив лісостепу;
- геопсихічний вплив степової смуги;
- гірський краєвид.

Геопсихічний вплив у першому виді пов’язаний із меншою дією сонячного світла, більшою хмарністю і кількістю опадів сприяє зменшенню

життєрадісності, правда не до рівня сумовитості, а до рівня настрою поваги. Для мешканців цього типу характерне нещадне змагання за життєвий простір, постійна боротьба за існування. Це сприяє і формуванню у мешканців песимістично-позитивістського світогляду.

У другому виді із його значною кількістю сонячного світла відбувається підвищення настрою в напрямі життєрадісності і оптимізму. Досить велика амплітуда коливань температури повітря не досягається на Правобережжі так сильно як це відбувається на Лівобережжі внаслідок різкого континентального клімату. Через це „краєвидний мотив”, який опановує „вчування” в статистичні форми лісостепового українського рельєфу, що складається із чорнозему розташованого м’якими плоскими хвилями, які пливають до виднокола кучерявістю першої ніжної зелені або лагідними хвилями золотистих неозорих ланів, розмежованих у деяких місцях в’юнкими річками і потоками, найкраще передати визначенням „хвилястої м’якості”. Все це може схилити людину до стану небажання до зусилля, або обачності, обережності і компромісів. Деколи це зводиться до безтурботності, м’якої поступливості проти чужого опору чужих впливів, аж до самого зречення, толерантності і схильності комусь і чомусь підкорятися.

„Вчування в процесі природи для хліборобської людности чорнозему є вчуванням у плодючість землі, в її лагідність, щедрість і добрість у подвійному значенні „доброї землі”: в розумінні хліборобської видайности і морально-містичному розумінні „обдарованої любові”..., що з нею немов співдіють інші прояви природи: сонце, дощі, вітри. Таким станом відповідають як людські реакції – почуття довірливості, рел. вдячності. Споглядання м’яких форм рельєфу як вислідів і виразів формотворчих сил, що діють на землю, – це вчування в м’якість та лагідність, але і в постійність діяння сил води, вітру, сонця, що разом становлять „дію ерозії” [176, 711].

Світосприйняття, яке виникає у такому виді, накладає свій гармонійний відбиток на зв’язок людини й землі, землі, яку можна охарактеризувати

перефразовуючи вислів Б. Спінози, „означення „substantia sive Dea”, що ні в чім однак не порушує віри в її великого Господаря – персонального Бога” [176, 712].

Третій вид формується навколо краєвидного аспекту „безкрайої далечини”. Через те, що степ не має рельєфу, тому „вчування” тут у форму рельєфу пов’язане із рухом у безмежність. Це означає, що з одного боку це пов’язано з ентузіазмом від шукання недосяжного, а з іншого – рух у безкрайність є одночасно і рухом в нікуди, а це заперечує саму потребу руху і в такій формі переживання відповідає психічним станам від деякої байдужості інколи до повної „апатії” через низку почуттів подібних до безнадії, розчарування, включно до розпачу.

Пізнання і переживання степу – це дуже часто переживання пов’язані не тільки з „плодючою Деметрою”, але із нищівною силою дощів і демонів, хуртовин і періодичних посух, які можуть перетворювати океан степового життя на мертве море смерті.

Таким чином, світонастанова людини українського степу – це насамперед так звана „ентузіастична настанова”, коли панує стан душі, який характеризується як сп’яніння, замріяність, любов і шал. Поруч з „ентузіастичною настановою” можлива і протилежна „нігілістична настанова” радикального заперечення всякої цінності й бажаності.

Четвертий вид характерний тільки для української периферії. Через це він більше психологічно відбився на племінних особливостях, ніж на загальнонаціональних. Це саме стосується і впливу моря, який також не був постійний і ніколи не охоплював великої частини нації.

На формування душі українця крім геопсихічних факторів впливають ще історичні чинники. На думку П. І. Гнатенка, саме на історичних чинниках, які впливають на формування національного характеру, наголошували у своїх творах представники української діаспори [70, 7].

Це О. Кульчицький називає „спільністю історичної долі”, яка залежить від геополітичного положення країни, яка за висловом вченого називається геополітичною „межовістю” – це постійне, невіддільне від людського існування перебування людини на „межах можливостей існування”, на межах „боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті”. Так, історично склалося, що „межовість” України була нічим не захищена, а одночасно надзвичайним багатством і врожайністю простору приваблювала завойовницький Захід і степово-хижацький Схід, непомірно збільшувала тиск „межових ситуацій” кожної української людини. Україна постійно зазнавала нападів, зазіхань, загарбань.

„Таким чином тут частіше, ніж деінде, мусіло доходити до екзистенціального „відштовхування”, тобто залишення нижчого, наставленого на особисте щастя й задоволення існування, як нездійсненого, і до переставлення буття з нижчої форми „біотичного”, тваринно-природного існування на його вищу „екзистенціальну” форму. При цій формі вісью відношення життя стає не воно само, не турбота про життя, але щось вище за нього, якась його „трансценденція”, якась ідея чи ідеал, що переступає й перевищує границі життя...” [176, 713].

Через це в українців спочатку сформувався дружинницький, а згодом лицарсько-козацький тип людини, підпорядкований ідеалові оборони, честі, волі й віри, географічній формі життя. Характерним для козацького типу було те, що під впливом історичних чинників центр ваги їхнього життя перенісся із турботи про саме життя на збереження лицарської честі, на завдання оборони своєї землі. Таких козаків, як Б. Хмельницький, П. Сагайдачний, козак Мамай, О. Кульчицький називає прикладом козацько-лицарського ідеалізму. Але існував і інший тип козаків авантюрицько-здобичницький, який жив „миттю і насолодою риску і добичі”, хоча не вони творили традицію та ідеал козаччини, яка дала „образ і подібіє всієї України”. Сила цього козацького ідеалу сягає до часів „козака армії УНР і січового стрільця, тривко оформлюючи укр. психіку.

Те, що в свій час назви „козацька нація” вживали в розумінні „укр. нація”, є найкращим показником впливу козацької форми життя на укр. психіку” [176, 714].

Але поруч з лицарсько-козацьким типом історичні чинники породили в Україні і інший тип, який народ характеризував своїми влучними висловами такими як „тихше води, ніжче трави”, „покірне теля дві мами ссе”, „моя хата з краю, нічого не знаю”. Це той тип, який на відміну від першого старався перечекаати несприятливі історичні моменти долі. Найкраще це проявилось замкненістю, звуженням зовнішньої життєвої експансії до мінімуму, О. Кульчицький це називає „інтроверсією.”

Отже, історичні обставини не тільки створили два різних стилі життя, але й сприяли тому, що перший тип нещадно знищувався, а другий зберігався.

Історична дійсність впливала на українську людину не тільки шляхом селекційної дії, але й через історичну свідомість спільної історичної долі. Ця свідомість українця завдяки розповсюдженню козацької думи ніколи не зникала, через це домінанта поразки й даремного, хоч інколи дуже близького до мети зусилля, що взагалі характеризує почини нашої історії, безперечно, могла іноді надавати нашій національній психіці деякого забарвлення “фаталістичного песимізму...” [176, 714].

Безпосередньо історичні чинники мали вплив на формування національної психіки, але ще більший вплив мало визначення суспільних форм і умов життя українця.

Найбільше вплинули на формування української психіки, на думку О.Кульчицького, по-перше, недостатня диференціація суспільної структури із перевагою у ній класу селян; по-друге, спричинене історичними обставинами виключне значення малих груп у соціальному житті українця.

Особливо вплинула за словами вченого, на формування психіки переважаюча більшість серед українців селянства. Через це психіка носить характер селянськості із рисами близькості до землі. Цей фактор також

відбився на змісті й формі української культури, надавши їм особливого народного характеру. Перевага селянства в українській суспільності визначила рід і обсяг людських взаємин і також вплинула на формування української душі.

Так, як обсяг людської взаємодії у селян сильно обмежений, він у значній мірі не ґрунтується на поділі праці, через це у сільських мешканців існує велика залежність від природи, ніж від іншої людини, а звідси і спрямованість психіки на надмірне самозаглиблення, смиренність, насторожене ставлення до світу, недовіру до авторитету і влади. Тобто формувався стиль так званого прихованого життя („*vita minima*”). Тому психіці нації, в якій переважає селянський клас, може не вистачати тих особливостей, які виникають із самого поділу праці. Наприклад, існування потужної провідної верстви.

Взаємини в межах селянства зводяться до взаємодії пов'язаних із організаційними формами невеликих територіальних одиниць, сіл чи селищ із їхнім мізерним самоврядуванням. Найчастіше основною формою такої взаємодії є толоки, на яких і зав'язуються дружні товариські контакти. Через це у суспільному житті селян не залишається місця для планування і проведення широкомасштабних селянських рухів, цим самим не виявляючи широкої всезагальної солідарності. Це з одного боку явище негативне, але з іншого, так як селянський побут сприяє особистим сусідським контактам, збереженню родинних і родових стосунків, приятелюванню та побратимству, через це одночасно розвивалась здатність до приязні, симпатії, „психологічного розуміння” чужого душевного життя, тому це одночасно і явище позитивне.

Цілком відповідно до традиції, що склалася впродовж розробки української ідеї у ХІХ ст., підтримуючи О. Кульчицького, М. Грушевський також підкреслював „селянську” природу українського народу. „Нарід” для нього – це „село, українське село”. На думку М. Грушевського селянська природа істотно визначає самобутність історії українського народу.

Тут варто відмітити, що у той час, коли творили О. Кульчицький, М. Грушевський твердження про більшість серед українців селянства була правильною. Але сьогодні це твердження застаріло. І як відмічає Т. Гунчак, сьогодні не більшість українців селяни, просто серед селянства в основному збереглася українська традиційна культура, фольклор, а міське населення було сильно зрусифікованим, і тільки мала їх частина (переважно інтелігенція) була національно свідомою [93, 121].

На формування української душі велике значення має культура. Її також потрібно розглядати з двох сторін. По-перше, культура – це витвір даної спільноти, вираз її душі. По-друге, оскільки кожний член спільноти розвивається в середовищі даної культури, вростає в неї, засвоюючи її цінності, тому культура є одночасно і утворюючою силою душі. При цьому ні одна культура не є і не може бути в цілому витвором однієї національної спільноти. З одного боку, існують за висловом О. Кульчицького спільні „культурні кола”, а з іншого, кожна нація вибирає компоненти культури даного „культурного кола” і перетворює їх в залежності від своєї душі.

Через це вчений українську культуру і українську душу відносить до „європейського культурного кола”, до сфери „окцидентальної (західньої) духовності, але посідають геокультурно периферійний характер супроти окцидентальної духовної сфери” [176, 715].

Так сталося, що історично й культурно Україна знаходиться на перехресті шляхів між Сходом і Заходом. Ця геокультурна периферійність позначилась на сприйманні західної духовності. Периферійність України в європейському „культурному колі” веде до природного ослаблення впливів європейського осередку в міру наближення до периферії як „межової лінії і захисної смуги”. Але одночасно вона не може повністю відмежуватися від впливів, тому якусь частку їх вона переймає, переробляє, сполучаючи „своє” з „чужим”.

Периферійність України спричинила ослаблення дії трьох „хвиль ідей”, які сприяли утворенню „окцидентальної” духовності: католицизму, ренесансу,

просвітництва. Так, католицизм діяв „формативно” на психіку європейця як перевтілення римського принципу „ордо”, при цьому спонукав до створення великої кількості філософських термінів і логічної виробленості. Ренесанс же був не тільки відродженням античного світу й людини, пройнятої духом гуманізму, але, в повному розумінні цього слова, „відкриттям світу і людини”, а створив основу для розвитку індивідуалізму. Просвітництво у свою чергу, пройшло шлях розвитку від раціоналізму до позитивізму, „просвітило” усі ділянки життя. Разом ренесанс і просвітництво породили західну духовність, проявом якої за словами О. Кульчицького став „сцієнтизм: примат і культ науки, спертої на досвід, ... з їх дальшими наслідками – технікою і техніцизмом наук...” [176, 716]. Іншим проявом ренесансу і просвітництва є персоналізм – „високе цінування своєрідної психічної цілості, яку називаємо особою і яка своїм індивідуальним ставленням до цінностей рел., етичних, естетичних, соціальних, політ. і економічних стає їх справжнім носієм. Раціонально-активна світонастанова, що творить для окцидентального сцієнтизму і персоналізму психічну основу, - це готовість до дії, керованої і контрольованої розумом” [176, 716].

Вплив католицизму, ренесансу і просвітництва на первісну народну українську культуру ще з часів трипілля був неоднаковий. Але особливий вплив мало звичайно на неї християнство.

У межах історико-філософського, культурологічного аналізу особливо актуальним є визнання того факту, що поняття “внутрішнього” (душевного) світобачення має давню традицію, є “віссю” специфічності української філософської думки.

З огляду на це ми повинні зазначити важливість надбань історико-філософського минулого. Саме в ньому, нехай і в “неявній” формі, знаходяться джерела, початкові витоки і компоненти українського гуманістичного світогляду. Відповідно до цього умовно можна виділити три “лінії”, які визначають тенденції розвитку філософської думки України.

Перша з них – аристотелева традиція, джерела якої сягають Київської Русі. “Збірник 1073 р” містив у собі “Філософський трактат”, який подавав опис і тлумачення “Метафізики” Арістотеля. З XVI ст. зростає потяг до збагачення на ґрунті аристотелізму наукових знань про природу, Всесвіт. В українській філософії аристотелізм репрезентує логіко-раціоналістичну традицію. Завдяки цьому запроваджується термінологія як перша спроба утворення якоїсь власної філософічної термінології в Україні. І хоча цей вплив був невеликий, все ж таки в українське “культурне оточення” були введені “твори суто – філософічного змісту, що мали цікавість лише як філософічні і лише для читачів з суто - філософічним інтересом” [345, 28].

Тут варто відмітити, що питання онтологічного, гносеологічного, морально-естетичного плану розглядаються з позицій аристотелізму або його інтерпретацій. Факт поширення аристотелізму в Україні засвідчує про інтенсивне залучення української філософської думки до вирішення науково-світоглядних проблем.

Другою лінією у розвитку і становленні гуманізму є ісихазм. Це релігійно-філософське вчення грецьких богословів Григорія Синаїта і Григорія Палами. Воно теоретично оформилося на Афоні та в Константинополі у середині XIV ст. і на Влахериському помісному соборі 1351 р. було визнане офіційною ідеологією православної церкви у Візантії. Вже з XIV ст. вчення ісихазму поширювалось у Візантії і Північній Болгарії, набуваючи теоретичного, філософсько-богословського вираження. З XV ст. ісихазм потрапляє і в Україну.

Відомо, що згідно вчення ісихастів Божественна суть (вона об’єднує три іпостасі в єдиносущу Трійцю), міститься поза межами людського осягнення і розуміння і є трансцендентною. Для зрозумілості свого вчення Г.Палама вводить у нього поняття “божественної енергії”. Вона проймає і животворить весь земний світ. Вона – проміжна ланка між поза світовою божественною сутністю і світом та людьми. Через осягання божественною енергією людина

може стати понад “матеріальною двоїнністю”, досягти “мисленого раю”, “обожитися не лише душею, розумом, але й тілом, стати Богом за благодаттю і осягнути весь світ зсередини” [236, 17]. Ісихазм як релігійно-філософська теорія не був принципово новим. Він систематизував стару православну традицію. Його попередниками вважаються отці церкви – Василій Великий, Григорій Ниський, Григорій Богослов, Діонісій Ареопагіт та інші. Отже, ісихазм – це відродження на пізньовізантійському ґрунті елліністичного християнського містицизму. Він протягом усього існування східної церкви був її животворчою силою.

Через те, що ісихазм великого значення надає людині, він є гуманістичним вченням. За ним людина знаходиться в центрі Всесвіту, і все видиме й невидиме Бог створив для людини: не тільки небо, землю, повітря, тварин, але й ангелів. Тільки люди мають можливість робити доступним чуттю слуху слово і зображати його матеріальним способом”. Мета кожної людини – моральне самовдосконалення.

У вченні ісихастів переплетені зародки багатьох інших систем. Наприклад, схоластики, гуманізму, містики.

Все вищесказане підтверджує, що вчення ісихастів є теоцентричним і антропоцентричним. Прихильники ісихазму ставили питання про людську природу. Це мало велике значення для тогочасної культури, через своє тлумачення гуманізму. Своїм змістом ісихазм вносив зміни у весь релігійний світогляд. Він був певною формою ідеології, яка охоплювала різні соціальні, політичні, філософські ідеї. В Україні ісихазм сприяв засвоєнню неоплатонізму і утвердженню екзистенційно-персоналістської лінії у вітчизняному гуманістичному світогляді.

До третьої лінії, яка визначала розвиток української філософії, необхідно віднести неоплатонізм, поширенню якого в його християнському варіанті сприяло знайомство давньоукраїнського читача з творами Псевдо-Діонісія Ареопагіта. У зв'язку з цим Д. Чижевський писав, що для “старої” України

“стало доступним” засвоєння елементів західної філософії, і, відзначаючи особливу роль “теоретичної” філософії Арістотеля, говорить про безпосереднє знайомство української інтелігенції з Платоном, згадки про якого не рідкі, і “платонізм міг досить впливати і через святоотцівську літературу,- зокрема через “Ареопагітики” та найбільше через твори одного з улюблених письменників старої України – Августина” [345, 34].

Саме через “книжну мудрість” давньокиївських інтелектуалів відбувається філософська інтерпретація неоплатонізму, в якому найскладнішу “обробку”, на думку відомого філософа А. К. Бичко,- отримала філософська ідея ірраціонального, котра стала “стремлевою віссю” християнізованої картини світу [35, 121].

Важливо відзначити, що людський дух, духовність фіксує розпад Космосу і виділення з нього індивідуально-особистісного начала. Розчарувавшись в раціоналізованому Логосі античних мислителів, людина шукає вихід в ірраціональних засобах відтворення. Це стало причиною виникнення віри в чудо як “надприродний” засіб спасіння від оточуючого світу. Із філософських традицій в цих умовах виявляються придатними тільки містико-ірраціоналістичні елементи, які містяться в ній [34, 168-169].

Зауважимо, що в неоплатоніків буття розпадається на світ божественний, досконалий і благий (світ світла), і світ нижчий, копія вищого. Між світами знаходиться “душа”, яка “звернена” “всередину” себе і вже потім “зовні”. “Душа” виступає як “іскра божественного інтелекту”, яка роздроблюючись, утворює космічні сфери і весь матеріальний світ. “Душа”, знаходячись на “грані” двох світів, є одним з “ключових” понять неоплатонізму, дає розгадку всієї його доктрини.

У творах отців церкви йшла активна робота по обґрунтуванню ірраціоналістичних ідей неоплатонізму, які стали внутрішнім змістом християнської догматики, її гуманістичним вкрапленням. Тобто гуманізм виводиться за межі реальності, він нерозривно пов’язаний з релігійним

світобаченням, через те, що основою християнської “картини світу” є поняття, є образ Бога, а вся онтологічна проблематика набуває морально-гуманістичного характеру. Але неоплатонізм був за складним для його розуміння. Через це він трансформуючись в християнство, зазнає змін і від впливу національного менталітету.

З огляду на вищесказане необхідно підкреслити, що жодна з трьох “ліній” не повинна абсолютизуватися, ставати “наріжним каменем”, “основою” і т.п. українського світогляду. Вони (“лінії”) є лише тенденції, які в силу суспільно-історичних, культурно-духовних умов найбільш співзвучні “світосприймальним настановам” українця. Через них, як вказує О.Кульчицький, “часто виявлялась виразна конвергенція... тих чинників, що впливали на формацію української душі” [177, 16].

В руслі цього аналізу потрібно підкреслити, що О. Кульчицький виступав за те, щоб основними проблемами пізнання в українській культурі виступила гуманістична дійсність. Саме тут українська наука може похвалитися великими досягненнями. Це особливо яскраво виразилося у свідомості української нації XIX і XX ст. Через це О. Кульчицький підтримує погляди М. Шлемкевича, який називає Т. Шевченка, І. Франка, М.Костомарова, М. Драгоманова, М.Грушевського, С. Томашівського, В.Липинського – творцями і носіями світогляду сучасних українців.

Таким чином, дослідження гуманістичної дійсності великою мірою насичувало український „сцієнтизм етично-релігійними первнями”.

Українська культура у великій мірі переймає „окцидентальний персоналізм” Західної Європи, але одночасно надає йому дещо іншого напрямку, близького до азіатського світовідчуття. Це напрям за висловом вченого „розбудова особи вглиб, замість експансії вшир”. Таким чином, у своїй світосприймальній настанові українська культура, виступаючи могутньою силою, яка формує національну психіку, з одного боку, здійснює орієнтацію на Європу, а з другого, не виключає й азіатського ренесансу.

У цьому плані думки О. Кульчицького співзвучні із поглядами І. Лисяка-Рудницького, який вказував на два різних джерела орієнтальних (“східних”) впливів – східне християнство з його візантійськими культурними традиціями і світ євразійських кочівників, номадів. “Схід” євразійських номадів, - пише І.Лисяк-Рудницький, - мав подвійний вплив на формування українського національного характеру: по-перше, як гальмуючий чинник на шляху нормального поступу країни, по-друге, через сильну оборонну реакцію з боку українського народу” [189, 6]. Проте євразійська кочова стихія діяла на український народ ззовні, але вона не була “інтерналізована”, вона не стала складовою частиною українського національного типу. Другий “великий східний вплив – грецька (візантійська) релігійна й культурна традиція – діяв зовсім відмінним способом: зсередини, формуючи саму духовність суспільства” [189, 6]. Отже, Києворуська держава “поєднувала переважно східню, грецько-візантійську релігійну й культурну традицію з переважно західньою суспільною й політичною структурою” [189, 8]. Вказуючи на те, що етнос і естетичне чуття українського народу “закорінені” в духовній традиції східного християнства, І. Лисяк-Рудницький одночасно підкреслює прагнення українців до синтезу між Сходом і Заходом. “У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції. Але ця тенденція була притаманна всім українцям, а не тільки католикам східнього обряду” [189, 9]. Вона позначилася не тільки на тих українцях, що дотримувалися православ’я, а й серед українців-протестантів. “За приклад може служити Київська Академія, розбудована митрополитом Петром Могилою, що стала головним інтелектуальним центром цілого греко-православного світу та у своїй організації й програмі навчання йшла за прикладом західних університетів. Ця тенденція знайшла свій вираз і в мистецтві, в стилі українського (або козацького) барокко, який в оригінальний спосіб сполучав візантійські й західні первні” [189, 9].

З'ясування причин формування української душі було б не повним, коли б не зачепити того моменту, який розглядає доглибинна психологія комплексів у психіці кожного поневоленого народу, а саме комплекс меншовартості. Так як українці не спромоглися забезпечити свій суверенітет, і в чийй свідомості відтак ідея державності перетворилася на своєрідну *ultima Thule* – крайню межу, їм був притаманний цей комплекс.

До цієї теми зверталосся багато дослідників, але найбільше розвинувся цей напрямок філософування на еміграції. Дослідники-емігранти здійснювали його в той час, коли чергове історичне поривання до національно-державного самовизначення України зазнає краху. У найбільш екстремальній формі це можна бачити у Д. Донцова (з цілого реваншистського пафосу його „Націоналізму” виразно проступає, сказати б, потреба дефінітивності – нарікання на неясність змісту української ідеї” [108], а також – у красному письменстві – Є. Маланюка, чий образ химеричної України – ілюзії, що живиться кров'ю своїх адептів („А може, й не Еллада степова, Лиш відьма-сотниківна, мертва й гарна, що чорним ядом серце напува і опівночі воскресє марно?”), – співставний хіба що з уявленнями російського філософа-містика Д. Андрєєва про ідеальну Душу народу та її демона-антагоніста [3]. Подібним „комплексом національної меншовартості”, хоч і різною мірою, перейняті писання В. Липинського [187], І. Мірчука [218], І. Лисяка-Рудницького [190], П.Феденка [302], О. Кульчицького.

Це питання О. Кульчицький простежує ще на початку своєї наукової діяльності. А саме у своїй праці „Психологія Адлера (Вдача, виховання, родина в світлі індивідуальної психології Адлера)” (1939) визначено основні причини, які ведуть до утворення комплексу меншовартості. До них він відносить:

Особливо погані умови життя і розвитку українців. Це насамперед некорисні природні геополітичні умови існування. Розташована на плодючих чорноземах між ворожим степовим Сходом та експансивним, краще організованим Заходом, на перехресті шляхів із Азії в Європу і навпаки,

Україна через це і стала гарним шматком загарбників. Коли до цього ще додати пасивність і байдужість; виключно хліборобський характер українського життя, який не сприяв зростанню ризику, сміливості, енергійності зародження різних починань; особливі „геопсихічні впливи землі й підсоння”, тоді виникнення комплексу меншовартості стає не тільки явищем samozрозумілим, але й закономірним.

Не сприяли, як далі пише О. Кульчицький, визволенню із комплексу меншовартості і подальші умови життя українців під чужоземним гнітом. „Предмет „панських жартів” аристократичних сусідів, відсунений в сіру закутину менший брат „малорос”, без права на свою національно-правну особовість – не міг здобути на корисну самооцінку [175, 50].

Цей комплекс меншовартості відобразився, зазначає О. Кульчицький, і в мові народу, як, наприклад, в українців існують такі прислів'я про „покірне теля”, про „мою хату з краю”, у звеличенні Лиса Микити і т. д. Боляче проявляється цей комплекс у покірливості українців до насилля з боку чужих, у сплескові агресивності, спертої на фразу сили, а то раптово веде у затишок домашнього вогнища, де відбувається плекання традицій українського запічка, або в край уяви та мрій.

У своїй праці О. Кульчицький пропонує протизасоби для подолання комплексу меншовартості. Насамперед через індивідуальну психологію вилікувати й перевиховати українців „Поважна вдумлива психоаналізу хиб національної психіки” повинна стати ґрунтом для цього перевиховання. Потрібно зняти комплекс меншовартості нації за усіма цими проявами „надмірно хитрунської, приниженої, крутарської дипломатії, як з другого боку хвалькуватої, назверх тільки самопевної, неприєднаної агресивности, - як тож під нахилом до втечі від завдань громадського життя на запічок родинних обов'язків, чи до відокремлення в вежі із слонової кости мистецького естетизму, абстрактного доктринерства” [175, 51].

За влучним розпізнаванням до українців прийде виздоровлення. Українці повинні переконатися, що несприятливі історичні умови не є вічними. Ще Фрідріх Ніцше говорив, що „історична залізна конечність в ході історії виявляється ані залізною, ані конечною” [175, 52].

Незважаючи на комплекс меншовартості українці проявили багато відваги і героїзму, підкреслює неодноразово О. Кульчицький, щоб змінити життя на краще, щоб визволитися із-під іноземного назрівання. Але остаточно комплекс українці не здолали. Через це О. Кульчицький пише, щоб його ліквідувати не вистачить збільшити свою мужність, потрібно збільшити сили. А для цього потрібно, щоб кожний член суспільства відчував свій зв'язок із громадою. Зв'язок із громадою сприяє зміцненню солідарності, неослабленої чварами, а це дає почуття безпеки і сили, що знищує весь корінь комплексу меншовартості і стає основою відновлення національної спільноти.

Тому, на думку вченого, основним завданням українців є: „Довершити цієї духовної обнови через психоаналізу збірної української душі” [175, 52].

Далі це питання О. Кульчицький розглядає і у праці „Риси характерології українського народу”, де він зазначає, що історично-політичні обставини та „інтроверсія” української психіки, звернення її всередину, а не у світ, створили сприятливі умови для поширення комплексу меншовартості серед українців. Комплекс меншовартості постійно сприяв посиленню в українців стану, як зазначає мислитель, „*vita minima*”. Особливо сприяє поширенню цього явища поневолення українців іншими націями і народами, які до недавніх часів заперечували їм навіть право на мовну самостійність.

Особливого забарвлення комплекс меншовартості набирає внаслідок розходження між цілком виправданою сприятливою самооцінкою власного внутрішнього світу та внутрішнього життя і традицією „даремності” збірних нац. зусиль у менш ціненому й для українця менш цінному „зовнішньому світі” [176, 717]. У такому випадку комплекс меншовартості набирає забарвлення „комплексу кривди”, відчуття „даремності” національних зусиль. Страшна

руйнація українського народу протягом століть створила певні умови виживання – соціопсихологічний і політичний конформізм, який передбачав не лише прислужництво „меншовартої” нації, але й її „задоволення у рабстві”.

Закономірним завершенням є те, що комплекс меншовартості веде до „надвирівняння”, „надолуження”, „надкомпенсації”. „Надкомпенсація” може бути різною, наприклад, у надмірному звеличуванні своєї ролі і значення. Але „надкомпенсація” може за словами О. Кульчицького йти по лінії „етично-ідилічного мрійництва з його вірою в прихід рахманного царства правди, братерства й вселюдських ідей”. Такі погляди взяли собі на озброєння українські соціал-ліберали. „надкомпенсація” в комбінації з „жіночомазохістичним компонентом української душі” творять „ареол страждання”.

Одним із характерних наслідків комплексу меншовартості є ворожість. Це відбувається через те, що людина в стані, який викликає комплекс меншовартості, має всі причини виявляти ворожість до причин, які породжують комплекс, але через нерівність сил, не маючи спроможності їх виражати відкрито, змушена їх придушувати. Тому, коли настає слушний момент, людина використовує його із особливою наснагою, щоб помститися.

Якщо за словами вченого шари персонального несвідомого із існуванням в українців комплексу меншовартості негативно впливають на їх психіку, при цьому порушуючи рівновагу українського індивідуального і збірного психічного життя, то, навпаки, вплив найглибших шарів „колективного несвідомого” на формування української психіки цілком позитивний.

У „колективному несвідомому” за словами О. Кульчицького праобразування, безпосередньо пов’язані з тими типовими колективними переживаннями і ситуаціями, які його породжують. Як відомо, ці праобразування Д. Юнг назвав „архетипами”. Прикладами таких „архетипів” у народній творчості є містичні та казкові мотиви демонів, героїв-провідників людських громад, магів-пророків і так далі. Пов’язані із переживаннями людини „архетипи” мають у собі дуже велику рушійну психічну силу, яка може

у великій мірі впливати на людську душу, зворушувати її й керувати нею. Ще Д. Юнг довів, а О. Кульчицький з ним солідарний, що якість „архетипів” та їх взаємозв’язок в „колективному несвідомому” певної людської групи проявляється у віруваннях, перевтілюваннях, а часто і в літературно-мистецькій творчості.

Через це, як підкреслював І. Мірчук та Д. Чижевський, саме українська література цілком винятково насичена і натхнена „духом землі”, містичним зв’язком з нею О. Кульчицький писав, що: „Осередком укр. колективного несвідомого можна вважати злеліану в переживаннях і життєвих досвідах хлібороба – архетипову „magna mater” – добру землю, Деметру..., що в променях її ласки навіть демони перетворюються на дрібних із гумором змальованих, дещо комічних чортів... Для характерології українського народу має важливе значення те, що архетипова констеляція його „колективного несвідомого” свідчить про добру первісність і первісну доброту найглибшої сфери укр. психічності” [176, 717-718].

Тяжкі історичні випробування, яких зазнав український народ у ХХ ст. не могли не позначитися на його психіці. Найжорстокішим для українців був комуністичний терор. Все це спричинило до зростання опору серед українців, спроби націоналістичних течій виховати новий тип вольового українця.

Наприкінці своєї праці „Риси характерології українського народу” О.Кульчицький зазначає, що таким чином, розглянувши основні чинники формування українського національного характеру „виявляють у своєму діянні збіжність, конвергенцію, виробляючи таким чином приблизно спільну для всіх українців психіку, інші чинники розбіжністю, дивергенцією свого діяння в більшій чи меншій мірі спричиняють дивергенцію нац. типу на типи регіональні (лемко, подолян, слобожанин) чи культурно-територіальні (галичанин, наддніпрянець)...” [176, 718].

Таким чином, О. Кульчицьким робився висновок, що слабкість персональної надбудови української психічної структури є відносною і

значною мірою залежить як від зовнішніх, так і внутрішніх чинників. Тому зміцнення персональної надбудови можливе в активній соціально-політичній поведінці громади, в пошуках шляхів розбудови державності, в переборенні „комплексу меншовартості”, в посиленні регіонально-вольової поведінки особи, в тих могутніх внутрішніх потягах, що глибоко вкорінені в душі українців. Такі зміни у соціальній психології українського народу можливі лише за умов перетворення його соціально-політичних обставин, які сьогодні поступово почали здійснюватися.

Отже, характеризуючи духовність українців, О. Кульчицький приходить до висновку, що вона має особливі, притаманні лише їй, відмінні від інших народів риси (чинники), які „рішають про те, як ми світ сприймаємо і тому яким його сприймаємо, яке у нас „зображення світу”, та що за ним іде” [177, 48].

Таким чином, український вчений займаючись питаннями української етнопсихології, визначає світосприймальні настанови української душі, користуючись при цьому дедуктивним підходом.

Подальші свої характеристики духовності продовжує вчений досліджуючи причин створення української духовності, про що піде мова у наступному підрозділі.

4.2. Філософія української духовності у роздумах О. Кульчицького

Впродовж свого творчого життя головною вимогою для О. Кульчицького залишалася важливість та наявність філософської думки в культурному житті суспільства, зокрема українського. Знання логічних законів, онтології, гносеології, аксіології, психології, етики тощо, спрямовані на підпорядкування одній меті: вивченню людської суті, центральній темі творчості філософа – проблемі особистості, її духовності.

Надалі ці дослідження з'ясовує О. Кульчицький у студіях поглядів Г.Сковороди, І. Франка, Т. Шевченка. Саме цих українських Геніїв називає вчений-філософ еталоном свідомості і сумління українського народу в період його становлення.

Так, у своїй праці „Людина за філософією Г. Сковороди антитезою марксистсько-ленінської концепції людини. Філософсько-духовний аспект української культури” О. Кульчицький, продовжуючи традиції таких відомих дослідників-сковородинознавців як І. Стогній, Д. Чижевський, І. Мірчук, А.Жуковський, П. Одарченко, С. Погорілий, Е. Калюжний, С. Штефуровський та багатьох інших [214, 32-33], насамперед робить спробу визначити різноманітну сковородинську духовну спадщину та її значення для українців. У ній автор вималював дуже складну й багатогранну постать Г. Сковороди – відомого філософа-мислителя, теолога, містика, реформатора суспільства, публіциста.

Основним у філософії Г. Сковороди на думку О. Кульчицького є принцип „себепізнання”. Це завдання є основним не тільки для Г. Сковороди, але за словами Є. Маланюка „Може, найважливішим з наших завдань, як національної спільноти,...” [204, 148]. Вираз “Пізнай самого себе”, який був вихідною тезою сократівського філософування підтримував також Г. Сковорода. Але за всієї співзвучності сократівського принципу із закликом до „себепізнання”, що визначає спрямування всієї філософії Г. Сковороди, між ними існує істотна відмінність.

Як відомо Сократ започаткував суб'єктну лінію в філософії в цілому і в тому числі „себепізнання” як акт інтелектуальний, що є шляхом до знання та розуміння. Сенс добродесного життя полягає у перетворенні навколишнього світу відповідно до істини, одержаної саме під час пізнання. Г. Сковорода, спираючись на традиції східно-християнської філософії, розуміє акт „себепізнання” не як гносеологічний, а як онтологічний процес реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. І результатом цього процесу постає не зміна навколишнього світу, а переображення людини, обожнення її. У „себепізнанні”, з погляду Г. Сковороди, полягає сенс людського життя. У процесі його людина розкриває саму себе, повертається до глибинних основ свого існування.

Тут варто, як пише О. Кульчицький навести текст Г. Сковороди: “Думка або серце є дух, володар тіла, господар дому. Ось справжня людина! А тіло? Це мушля устриці. Якщо зруйновано фізичні думки й серце, то людина є мертва стихія, порох і тінь і ніщо. О Ісає! Пізнай, що попелом є серце їх” [269, 55]. Заклик: "пізнай себе самого", тут виразно спрямований в напрямі пізнання власних, розвиткових потенціальностей, можливостей, в напрямі етично-релігійного постуляту себетворення, себевдосконалення. У цьому тексті Г.Сковороди зазначається й увиразнюється один із трьох аспектів сучасного персоналізму, підкреслених Е. Муньє, а саме персоналістське змагання до себетворення” [168,43]. Саме принцип „себепізнання” відкриває у людині безодню людського серця. Звідси випливає, що одне з найсуттєвіших рис філософських поглядів Г. Сковороди (зрештою, і всієї української філософії), є “кордоцентризм”, тобто орієнтація на пізнання не з позицій пріоритету розуму, а з пріоритету “серця”, або “внутрішнього” душевного. Цей “кордоцентризм” української філософії, на наш погляд, “витікає” з двох рівнів свідомості, пов’язаних між собою.

Перший, емпіричний, формується на рівні буденної свідомості, яка випливає із загальної української структури (кордоцентричності). Існує в

“расовому аспекті”. Знаходить своє “обґрунтування” в стилі “прихованості” як однієї з можливих українських реакцій на тиск історичної дійсності, також в перевазі малих, інтимних груп типу “спільноти переживання”, в послабленні європейської “екстраверсії”, європейського намагання володіти над верхнім світом. Це є наслідком віддаленості України від осередків “європейського духу”. Крім цього, “рефлексивна” настанова виявляє себе в позитивному ставленні до несвідомого, і в його включенні в цілісність психічного життя.

Другий рівень проявився в наслідуванні традиціям богословсько-філософського осмислення Святого Письма отцями і вчителями східної церкви.

Тут варто зазначити, що “кордоцентризм” є характеристикою не тільки українського світогляду, а й на Заході були мислителі, такі як Й. С. Еріугена, Майстер Екхарт, Якоб Бйоме, Блез Паскаль та інші, в працях яких поняття серця, любові посідали істотне місце. Але на Заході “кордоцентризм, на відміну від юдейського, християнського, буддистського Сходу, не набув домінуючого значення й не став фундаментальним принципом світобачення” [226, 25].

Слід пригадати, що для українських “книжників” більш властиве сприйняття традиції східної патристики, а також Біблії. У ній розуміння поняття “серця” надзвичайно різноманітне, яке включає в себе онтологічне, гносеологічне, метафізичне, етичне осмислення. “Насамперед, серце мислить. “говорити в серце” – означає на біблійній мові – думати. Але далі, серце є орган волі; воно приймає рішення. З нього виходить любов: серцем або від серця люди люблять Бога і ближніх... Нарешті, в серці міститься така інтимна прихована функція свідомості, як совість: совість по слову Апостола, є закон, накреслений в серцях” [53, 271]. У Біблії поняття “серце” і поняття “душі” часто замінюють один одного. Це саме відбувається із поняттям “серця” і “духа”. У Біблії серце є центром всього життя – фізичного, духовного і душевного.

Акцентуючи увагу на біблійному розумінні серця як характерній рисі української філософської думки, необхідно підкреслити, що серце з одного

боку як центр виражає сутнісну, глибинну, приховану таїну кожного єства, з другого воно як вершина світобудови причетне і до інших сердець, “створених” на всіх попередніх етапах, тобто в процесі і розвитку культури, до закладених у них смислу та набутого досвіду. Людина ж серцем пізнає і розуміє світ, ближніх, себе саму, Бога. Цей процес – “бачення” серцем М. Громов називає “кардіогносією” [84, 18]. Крім почуття серце містить волю. Через це воно може бути добрим, злим, ніжним, боязким, вірним, зрадливим і т.д. Таке тлумачення серця не могло не позначитися на самому розумінні філософії. Це особливо яскраво й проявилось у філософії Г. Сковороди, згідно з яким вона є мудрість, що народжується із багатства серця. Серце Г. Сковорода порівнює з „коренем дерева, посаженого при джерелах вод” [268, 243]. На думку Г. Сковороди, серце є осереддям людського у людині, воно є органом „себепізнання” і тією силою, що проводить людину шляхом самовдосконалення [77, 89].

Як підмітив О. Кульчицький, Г. Сковорода розглядає серце “крізь призму символу уструктурованої, як в персоналістів, “полярности”, до розрізнення двох сердець: “серця-сатани”, серця-прірви, невгаваючи і невгамованих жадоб і бажань, і ангельського серця-небосхилу, серця ідей спрямованих на здійснення вартостей, які “від віків не заспокоюється тим, що нас пов’язує із світом”. Це сквородинське себепізнання вповні потверджене щойно пізніше глибинною психологією Д. Юнга: символ-архитип “води” – це юнгівське “Аніма”, символ жіночої, несвідомої життєвості, тоді коли “усі небеса” – небосхил, це за Д.Юнгом символ – архитип чоловічого “Анімуса”, “Логоса”, впорядковуючого розумового принципу ладу” [168, 41].

Г. Сковорода пише, що душа його – це дух, а дух – це його серце, яке „злетіло над усією гидотою, є голуб чистий, є Дух Святий, дух відання, дух благочестя, дух премудрості, дух поради, дух нетлінної слави, дух і камінь віри” [261, 281]. Серце – вічна цінність персони, що розриває покрови смертності і вводить людину в безодню Божественного Буття. Серце – двері у трансцендентний світ, де панує вічне життя і вічна любов. Серце – пульсуючий

центр, що з'єднує душевність і тілесність людини. Серце є безодня, через яку людина зливається з Богом. Лише самозаглиблення у власне серце, розвиток сердечності як душевності дає змогу людині пізнати Бога. Це пізнання Бога в собі і себе як Бога [327, 195].

Разом з тим нагадаємо, що українській “філософії серця” найбільше відповідає у західноєвропейській філософії творчість французького мислителя Б. Паскаля (1623-1662). Це пояснюється тим, що “логіка серця”, з якою виступив Б. Паскаль, була своєрідним бунтом проти західної духовності, “довговічними проявами якої можна вважати сцієнтизм, котрий виник із раціонально-активної світонастанови, і культ науки, яка спирається на досвід і сприяє розвитку техніки” [170, 156]. Те ж саме ми можемо сказати і про Г.Сковороду, який вважав, що перед тим, як міряти небо, землю і море, ми повинні в першу чергу виміряти себе. Також, звернення до “внутрішнього світу, що по-новому відкривало людину і репрезентувало собою іншу, не традиційну лінію гуманізму в європейському світосприйнятті. Твердження Б.Паскаля про те, що моральні істини – це істини серця, а не розуму, є переконанням і у Г. Сковороди.

Зважаючи на те, що українська культура запозичує і повністю стверджує, за словами О. Кульчицького, “окцидентальний персоналізм”, але надає йому іншого напрямку, то Б. Паскаль, виступаючи проти раціонально-активної світонастанови як готовності до дії, керованої і контрольованої розумом, яка проте, “творить для окцидентального сцієнітизму і персоналізму психічну основу” [170, 156], є співзвучний теоретичним розробкам українських філософів.

Крім Г. Сковороди, як відомо, в історії української філософії ще одним представником “філософії серця” був Памфіл Юркевич (1826-1874). У рамках домінуючої для українського етносу традиції філософ тим самим обґрунтовує індивідуалізм через внутрішнє життя людини. Душевне життя людини у своїй основі зумовлене найглибшою глибиною ества людини - її серцем. Саме

“серце” в протилежність розумові є принципом, що виокремлює індивідуальність людини. Розум є здатність спільна для усіх людей. А життя серця людини неповторне, індивідуальне у кожного. Все, що входить до душі, переробляється згідно з настроєм серця людини і тому серце робить людину індивідуальністю. Життя душі, за П. Юркевичем, зароджується перед світом розуму - в глибинах, які є неприступні людському раціональному осягненню. Духовне життя і є пряма підвалина свідомості [277, 129-130].

Духовність зароджується в людині раніше, ніж виникає власне розумова діяльність. Розум, таким чином, є вершиною, а не корінням душевного життя. Дійсність відкривається спочатку для “краси серця”, для таємних законів душевного, емоційного, релігійного сприйняття, а вже потім для мислення і розумового пізнання. Сама ж думка як основа різноманітних психічних явищ має своє осереддя в серці людини, хоча її свідомо діяльність виявляє себе за умов функціонування головного мозку [377, 87-89]. Серце невичерпне, воно породжує всі форми душевного життя, ніколи не відкриваючи в них повністю усієї своєї глибини. Внаслідок цього людина завжди залишається істотою, чия глибина непізнана, таємна. Явища й рухи серця не підпорядковані ніяким загальним законам, а є чимось індивідуальним і невизначеним [377, 90-91].

У даному випадку П. Юркевич виступає проти класичного європейського раціоналізму, який намагався вичерпати пізнання людини виключно раціональними засобами. Прагнення раціоналістів послідовно розглянути духовне життя людини та вивести загальні закономірності його функціонування веде, в підсумку, до оцінки людини як пасивного продукту зовнішніх умов та обставин і до знищення будь-якої свободи індивіда, до будь-якої можливості його самовизначення [375, 13-15]. П. Юркевич, отже, вбачає найглибинніше і найістотніше в людині не в розумі, раціональності, а в тому духовному житті її, яке має нераціональну форму існування й осягає відповідно неологічними засобами, а натхненням і одкровенням.

Правда, “філософія серця” Г. Сковороди і П. Юркевича відрізняються одна від одної. Сковорода ще не робить спроб чітко окреслити зміст зазначеного поняття: серце для нього - найтаємніше, найглибиніше в людині, це суть її невидимої натури [277, 131].

П. Юркевич не може обмежитися такими надто розмитими характеристиками вихідного поняття свого вчення. Тому у праці “Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого” виробляє більш чіткий зміст даного поняття. За П. Юркевичем, серце, по-перше, “хранитель і носій усіх тілесних сил людини”, по-друге, воно є “осереддям душевного і духовного життя людини”, по-третє, “серце є містище всіх пізнавальних дій душі”, по-четверте, серце “є осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей”, нарешті “серце є осереддя моральнісного життя людини” [376, 73-77]. У “філософії серця” П. Юркевича яскраво виражена специфіка українського національного світобачення, основні його риси. Вона є виразом душі народу, його традицій, його духовності [303, 328]. Поняття серця виконує в філософії П. Юркевича роль смислоутворюючого ядра особи. Хоча в цілому П. Юркевич був далекий від релігійного містицизму, проте в цілому він приймає саме те тлумачення серця, яке було вироблене в ньому. “Ця емпірично умовна, але духовно реальна точка зосередженості всієї людини (її “енергійно-екзистенціальний центр”), куди вона має збирати, зводити всі свої здатності й сили, усі думки й бажання, у православні аскетиці віддавна позначається символом серця” [332, 131]. Робота “серця”, “робота” самозбирання, самонаціональності людини є одним із найважливіших чинників православної практики, в рамках якої і формується розуміння серця як в філософії Г. Сковороди так і П. Юркевича.

Отже, “філософія серця” як Г. Сковороди, так і П. Юркевича формується і розвивається на релігійно-теїстичних засадах.

Це вплинуло на персоналістську концепцію О. Кульчицького, який в цілому доходить висновку, що український тип характеру з його розвинутою

сферою поняття “серця”, зверненням на себе функцій переживання й бачення (волі) належить до кордоцентричного персоналізму, націленого на життя особи не у світ, а у власне єство. Цей тип має бути збереженим, але доповненим вольовою поведінкою особи. Роль українців у подоланні кризи сучасної культури полягає в тому, що, пізно ступивши на арену світової історії, вони мають можливість поєднати найкращі духовні засади й тенденції закладені в духовній традиції Східного християнства з азіатською споглядальністю й настановою на внутрішню самість людини [173, 64].

У філософському розгляді серця, Г. Сковорода як філософ „себепізнання” людини пояснює життя згідно із „філософією життя” – за принципом: „філософувати це значить інтерпретувати”. У своїх філософських дослідженнях Г. Сковорода використовував оригінальний символічно-алегоричний підхід, суть якого полягала у поясненні не за допомогою понять, а за допомогою символів, алегорій, емблем, метафор, взятих з Біблії.

Це й стало причиною, за словами О. Кульчицького, що Г. Сковорода вбачав в кожному „назверхньому” зображенні приховану внутрішню справжню дійсність. „Ти бачив досі саму лише стіну, що бовваніє зовнішнім своїм. Тепер зведи очі свої, коли вони осяяні духом істини... Тепер уже бачиш світло. Все тепер по двоє бачиш: дві води, дві землі. І все живе зараз у тобі, розділене на дві частини... Розділив... все надвоє, щоб ти не змішував пільми зі світлом, брехні із правдою” [265, 171]. Таким чином, вихідним для нього є погляд на світ, що складається з двох натур. “Увесь світ, – пише він в діалозі “Наркіс. Розмова про те: пізнай себе”, - складається із двох натур, одна видима, а друга невидима. Видима зветься жива істота, а невидима - Бог. Ця невидима натура, чи Бог, все живе проходить і утримує, скрізь завжди є, був і буде” [265, 175].

Ідея про “двонатурність” світу проходить червоною ниткою через всі філософські праці мислителя. У цьому розумінні сенс „себепізнання” полягає в осягненні істини, згідно з якою все у світі складається з двох протилежних натур: видимої і невидимої, зовнішньої і внутрішньої, тілесної і духовної,

тлінної і вічної, обману та істини, тварі та Бога, матерії і форми. Значення цих двох натур, що наче яблуна і тінь співіснують нерозривно, - неоднакове. Основою всіх речей, їх діяльною і рушійною силою є саме невидима натура - Бог. Бог мислиться як безпочаткове начало світу. Бог, з погляду Г. Сковороди, являє собою розлитий в універсумі дух, космічний розум, добро і красу. Поняттям, протилежним за своїм змістом поняттю Бог, виступає видима натура. Вона й є той зовнішній світ, що оточує людину й утворює зовнішнє, тілесне начало в самій людині. Це світ, який, згідно з епітафією Г. Сковороди, “ловив його, але не впіймав”. Г. Сковорода одночасно підкреслює невід’ємний зв’язок невидимої і видимої природи, а також їх постійну взаємну боротьбу. Тіло воює з духом, дух - з тілом.

Вчення про дві природи органічно пов’язане з наступним основоположним для філософії Г. Сковороди вченням про три світи. Все існуюче, на думку Г. Сковороди, розподіляється на три специфічні види буття (“світи”) – великий (макрокосм), малий (мікрокосм) і символічний (Біблія).

“Є ж три світи, - пояснює Г. Сковорода в діалозі “Назва його-потоп зміїний”, - Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей, складений із незліченних світ – світів, і є великий світ. Інші два часткові й малі світи. Перший - мікрокосм, тобто світик, малий світ або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія” [263, 142]. Кожен з трьох світів складається з двох “натур”, двох своєрідних підпорядкованих світів - “світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і зруйнівний...” [264, 16]. Отже, макрокосм є антиномічним за своєю будовою і складається із видимого і невидимого, старого і нового світів.

Концепція двох натур, що зумовлює антиномічне бачення великого світу, поширюється й на розуміння Г. Сковородою мікрокосму. Не лише у великому світі, а й в малому світі, в людині є два ества, стверджує він: тіло земляне і тіло духовне, таємне, вічне, приховане. Не заперечуючи реальності тілесного в людині, Г. Сковорода рішуче підкреслює, що справжньою людина не може

стати доти, доки не збагне, що “кров і плоть є ніщо”, а істинну людину утворює невидиме, духовне її начало. Суть невидимого начала утворює серце.

З огляду на це Г. Сковорода осмислює проблему смерті й безсмертя. В поемі “Про святу вечерю, або вічність” він пояснює, що сутність всього є невидиме. Смерть дає можливість бути невидимими, а тому її не слід боятись. Зникає лише видиме тіло. Внутрішній, духовний світ залишається навіки [266, 97]. Людина, мікрокосм для Г. Сковороди - це центр в якому сходяться і набувають свого значення усі символи макрокосму і Біблії. Вчення про малий світ, або людину, є стрижнем усієї філософської системи Г. Сковороди. Великий світ є першим лише у логічному плані. Історично ж концепція великого і символічного світу складається у творчості Г. Сковороди на основі розуміння ним сутності людини, яку він прагне з’ясувати з її середини.

Недаремно О. Кульчицький пише, “що Сковорода в перспективі теперішности і майбутньости української культури залишиться мисленником-філософом себепізнання, а саме як філософ себепізнання, філософом пізнання людини, її суті - отже головно філософом-антропологом, та наскільки був філософом пізнання людини в її переживаннях, одночасно й представником філософії життя” [168, 38].

Далі О. Кульчицький називає Г. Сковороду “персоналістом”, точніше “пре-персоналістом” і стверджує, що мислитель був “попередником”, “предтечою” персоналістів, який по-перше, своїми думками випередив плеяду пізніших філософів-персоналістів, а по-друге, “щойно відкриваючи і промощуючи шлях для персоналістичних думок, висловлює їх щойно відгадуючи персоналістичні погляди, які будуть пізніше належно оформлені” [168, 38].

Зображення людини Сковородою є повною протилежністю до марксистсько-ленінських поглядів на людину. Філософія Сковороди змальовує людину під кутом зору “спірітуалізму (серця, що є суцільністю психічних змістів)”, а не з позицій ленінського матеріалізму, який розглядає людину, як

“суму виявів, вище зорганізованої матерії мозку” [168, 46]. Філософія Г.Сковороди, відмічає О. Кульчицький, змальовує людину на “нижчому її розвитковому рівні, як уструктуровану у своєму психізмі особу, та на вищому, еволютивному, як суверенну своєю духовою свободою особовість...” [168, 46].

Марксизм-ленінізм, як зазначає О. Кульчицький навпаки визначає людину лише, як “суцільність суспільних відносин”, отже “історичну категорію і тим самим як витвір, продукт суспільних умов своєї доби. Відповідно до сказаного, - в сучасній практиці марксизму-ленінізму, людина стала продуктом партійної пропаганди і партійного терору” [168, 47]. Сковородинське „себепізнання” відкриває у людині постійні „осі” вдачі особи. За ними людина прагне до задоволення. Для нього людина повинна бути сама собою. Цей постулат Г. Сковороди звучить переконливо в таких афоризмах, як: „краще бути звичайним, природнім котом, як левом з осячими вухами”, або в заклику: „хочеш бути царем серце май царське”.

Як відомо, Г. Сковорода був глибоко переконаний у тому, що кожна людина має природний нахил до певного роду діяльності, який може зробити людину дійсно щасливою, бо така праця за вродженим нахилом і обдарованістю є бажаною, виконується з охотою і насолодою. “Коротко кажучи, - зауважує з цього приводу Г. Сковорода, - природа наснажує до діла і зміцнює до праці, роблячи її солодкою” [267, 419]. Навпаки, “несродна” праця, тобто праця, до якої не “лежить серце”, яка нав’язується ззовні, до якої примушують, є джерелом великого нещастя. “Яка мука, - пише Г. Сковорода, - працювати в неспорідненій справі! Саме бенкетування без бажання важке. Навпаки ж, у природнім не тільки праця солодка, але й сама смерть приємна” [267, 430].

“Сродності” і “несродності” праці Г. Сковорода надавав великого соціального значення, підкреслює О. Кульчицький. Причиною всього нерозумного, спотвореного в суспільстві він вважав працю без покликання, працю з необхідності, примусову або працю з метою збагачення. Тому, засуджуючи соціальні вади суспільства, філософ закликав до морального

вдосконалення соціального поділу праці подоланням її “несродності” в усіх сферах суспільної діяльності. Саме “несродна” праця і є основним джерелом усіх суспільних негараздів, бо за глибоким переконанням мислителя: “Хто потворить і розтліває всіляку посаду? – Неспорідненість. Хто умертвлює науки й мистецтва? – Неспорідненість. – Хто обезчестив чин священичий та чернечий? – Неспорідненість. Вона кожному званню внутрішня отрута і вбивця” [267, 447]. Звідси й заклик: “Роби те, до чого народжений, будь справедливий і миролюбний громадянин” [267, 447].

Принцип “сродності”, отже, є принципом відповідності тому вищому, розумному, і справедливому началу, що визначає сенс людського буття. “Закон сродності” не знає винятків. У кожної людини є нахил до “сродної” собі справи. Ця “сродність” і є виявом в людині вічного, “Іскри Божої”.

Така сквородинська спорідненість людини як стверджує О. Кульчицький торкається самих основ персоналістської моралі людини, її щирості. Сквородинське „себепізнання” з персоналістської точки зору зазнає релігійно-етичного відхилення, увійшовши у сферу стосунків серця з такими якостями – релігійними, етичними, соціальними, політичними, теоретичними, естетичними. О. Кульчицький порівнює сквородинське „себепізнання” на рівні „серця - небосхилу” із „персональною надбудовою” В. Штерна.

Змагання до „себетворення” нерозривно пов’язане із ще одним аспектом персоналізму – „приєднанням до розпізнаних вартостей”. Це Г. Скворода виразив в афоризмі: „Кожен є тим, чиє серце в ньому” [265, 152].

Коментуючи це висловлювання мовою сучасного персоналізму В.Штерна, О. Кульчицький пише: „змагання до приєднання себе до вартостей, основа себетворення, проходить процесом приєднання вартостей до себе, процесом т. зв. „інтроцепції” [168, 44].

У цьому „себепізнанні” у сфері норм і „вартостей” Г. Скворода відкриває ще й „емблему серця”, яка є ключем розуміння персоналістського змагання за взаємини з іншими особами, а беручи до уваги, що серце своїм

обрисом нагадує закінчення „стріли”, він пояснює цю „емблему серця”, як „стрілу”, що вказує напрямом. „Що є стріла, як не стрім? Що є стрім, як не Боже пробудження, що рухає все живе до свого місця і своєю дорогою? Це – бо значить скласти світ і цій машині рух подавати” [267, 460].

О. Кульчицький підкреслює той факт, що сквородинський персоналізм полягає також у тому, що мислитель проголошує кожен особистість неповторною, цим самим визначаючи принцип індивідуалізму в українській філософії. „Бог подібний до багатого водограю, що наповнює різні посудини, відповідно до їхнього об’єму. Над водограєм напис: ”Неоднакова всім рівність”.

Ллються з різних рурок різні струмені у різні посудини, що стоять довкола водограю. Менша посудина має менше, але тим однакова вона з більшою, що так само повна. Бо що є дурніше, як рівна рівність, яку дурні у світ ввести марно хочуть? Яке-бо дурне те, що супротивне блаженній природі?.. “ [267, 436-437]. Ці слова Г. Сковороди, на думку О. Кульчицького, підтверджують існування нерівності і цим самим персоналістський принцип індивідуальності, зберігаючи одночасно й принцип рівності, наскільки кожна особа в повноті „себездійснення” досягає рівний ступінь виявлення своїх тільки їй притаманних можливостей буття і прояву. Тоді як неповторність особи, являючись принципом індивідуальності, творить метафізичну основу персоналізму, „себездійснення” персональної неповторності стає у Г.Сковороди покликанням і завершенням персоналістського ідеалу людини.

Як пише О. Кульчицький у своїй вище згадуваній праці: „У сквородинській казці – „точило запевнює ножі, що з любови до них не хоче бути ножем, бо ж його завданням є точити різні ножі й надавати їм притаманну форму, тобто допомагати ножам вповні себе здійснити, бути у своєму роді „досконалыми ножами”. Адже персоналістський імператив Йогана Гете (1749-1832) „будь чим ти є” – Г. Сковорода поширює і доповнює своїм імперативом: „допоможи іншим бути вповні, чим вони є, - допоможи вповні їхню персональну особовість здійснити”, та вважай його здійснення своїм

покликанням” [168, 46].

Таким чином, можна впевнено стверджувати, що праці Г. Сковороди мали значний вплив на становлення персоналістських поглядів О.Кульчицького. У цьому відношенні Г. Сковороду можна в певній мірі вважати учителем О. Кульчицького.

До числа українських Геніїв, яким присвятив свої праці О. Кульчицький відноситься постать Тараса Шевченка, якого О.Забужко назвала першим національним інтелігентом, отже таким, що виразно усвідомлює репрезентативність своєї діяльності щодо окремої й самодостатньої національної спільноти [129, 42]. Не випадковим є той факт, що вчений звернув свою увагу на особу Великого Кобзаря. Це пояснюється тим, що персоналістська спрямованість української філософської думки у ХХ ст. була яскраво виражена у творчості великого українського поета, художника і мислителя Т. Шевченка, а О. Кульчицький стояв на позиціях українського персоналізму, через це й зацікавився постаттю Кобзаря, якого називає чимось більшим як найгеніальніший, найбільший поет. „Шевченко для нас це не тільки поет, що пише вірші. Шевченко – це співець-чародій, це маг-віщун, як колишній грецький співець Орфей, що своїм заворожливим співом творив світи і володів над світом. Шевченко – це герой, як колишній, грецький Прометей, герой, що мечем свого слова і щитом свого серця виборював волю і право української людини. Шевченко ще й мученик – неофіт української правди, що як головна постать поеми „Неофіти” Алкід приніс українській правді в жертву своє багатостраждальне життя, самого себе. І тому, що всі народи всіх віків віддавали честь магам-віщунам, борцям-героям і праведникам-мученикам, - наші чола похиляються перед Шевченком, як перед нашим Орфеєм, нашим Прометеєм і нашим Неофітом - Алкідом, наші душі вклоняються Кобзареві – віщуніві, - борцю - героєві, праведникові-мученикові” [166, 77]. Такою була оцінка творчості Т. Шевченка О. Кульчицьким.

Далеким від персоналістського аналізу були ті оцінки, які домінували в

радянській та позарадянській культурі і відзначалися догматично-спрощеними характеристиками.

Так, радянські автори, в свій час, говорили про Т. Шевченка як про „войовничого матеріаліста” з „елементами діалектичного світорозуміння”, як про „інтернаціоналіста”, котрий найбільше любив і шанував російських революціонерів-демократів і російську культуру, ненавидів і „викривав” український націоналізм; як про „революціонера”, що з класових позицій закликав народ до революції; як про „вільнодумця” й атеїста [138, 80-99].

Протилежні оцінки творчості Т. Шевченка знаходимо у Д. Донцова, який вважав позицію Кобзаря протилежною „матеріалістичній філософії соціалізму XIX віку”. Д. Донцов говорить про „різне протимосковське наставляння Шевченка”, притаманну йому „ідею примату нації”. Шевченків протест, за Д.Донцовим, „був протест людини вищої породи, вищої касті, людини, думаючої політично, не лише соціально; не партії, не представника одної верстви, класу, а цілого народу, його командуючої групи”. Нарешті, невичерпним джерелом натхнення Т. Шевченка Д. Донцов вважав Біблію, яка „відвернула поета від „спасенних” впливів соціалізму, а „біблійні постаті й середовище послужили Шевченкові канвою в його проти царських поезіях” [107, 18-45].

Отже, маємо прямо протилежні оцінки світоглядної позиції Т.Шевченка, а якщо мати на увазі, що Д. Донцов свої оцінки спрямував не проти радянських авторів, а проти оцінок П. Куліша та М. Драгоманова, то розмаїття підходів до Шевченка зростає на очах. Тож, очевидно, мав рацію М.Драгоманов, коли зауважував, що „всі, хто бравсь писати про нього, перш усього думали про себе, і кожний повертав Шевченка, як йому на той час було треба, та, глядячи на те, перед ким говорилося про українського кобзаря” [116, 7]. Проте найбільше вражає та обставина, що кожна з оцінок творчості Шевченка (в т.ч. й протилежних) цілком можна обґрунтувати посиланням на відповідні місця Шевченкового творчого доробку. В цьому розмаїтті найвірнішим нам здається

персоналістський підхід О. Кульчицького, який називає Т. Шевченка Віщун – Борець – Мученик.

На наш погляд, звернення Т. Шевченка до духовного багатства українського народу, розкриття його чистого духу, великої героїчної душі, одвічного прагнення до добра, продовжували національну кордоцентричну традицію започатковану Г. Сковородою і П. Юркевичем. Зокрема, головною рисою багатогранної творчості поета є безмежна робота серця як осередку внутрішнього життя, найглибших почувань. І сам Т. Шевченко живе не стільки правдою розуму чи консеквентністю мислення, скільки правдою серця та послідовністю емоцій [241, 97]. Серце є живим образом. Воно самостійна істота в людині, яка має свої почуття. Серце для Т. Шевченка є способом мислення, самоусвідомлення.

О. Кульчицький прирівнює Т. Шевченка насамперед до Орфея, який за грецькою мітологією був сином Апполона, бога сонця і мистецтва, і музи, тобто богині поезії Каліопи. Подібно як Орфей своїм співом причаровував звірів, так і Кобзар своїм поетичним словом мав якусь чародійну надлюдську силу і здібність. Його думка „орлом сизокрилим літає, ширяє”; що „спочине на сонці його запитає, де воно ночує, як воно встає”; він серцем „все знає, ...все чує;” - тобто Шевченко віщун [355, 71]. Він серцем проникає наскрізь людських душ – живих, мертвих і ненароджених своїх земляків.

Ми вважаємо тут доцільно буде згадати, що ж вплинуло на світогляд поета. У даному випадку на його вибір вплинув романтизм, який в Україні в XIX ст. співіснував із духом політичного і соціального радикалізму (на той час у Європі радикалізм витіснив романтизм). Пригадаємо, що зародився романтизм в Німеччині. Його засновниками стали діячі ієнського гуртка філологи Ф. та А. Шлегелі, поет Л. Тік, Ф. Гарденберг (Новаліс), до яких приєдналися Ф. Шеллінг та Ф. Шлейєрмахер. Також на формування німецького романтизму вплинули німецькі письменники і поети – Гердер, Лессінга, Шіллер, Гете та інші. Романтизм відіграв важливу роль у розвитку національної

самосвідомості західноєвропейських народів, духовної культури та філософії. Справедливим є твердження, що без німецького романтизму не було б і німецької класичної філософії [54, 56-58].

Відзначимо, що проблема романтизму в Україні неоднозначно висвітлюється в історико-філософській літературі. Такі вчені, як І. Огієнко, М.Грушевський та інші лише констатують факт впливу ідеї народності й романтизму на розвиток української культури, розглядають його соціально-культурні аспекти. У XIX ст. С. Гогоцьким було виявлено взаємовпливи німецького романтизму й класичної німецької філософії, і пізніше Д.Чижевський пов'язує ідеї романтизму з розвитком філософської думки в Україні, виводить український романтизм із впливу шеллінгіанства. Не викликає сумніву, що універсалізм романтичного світогляду вплинув на Т.Шевченка.

Його творчість не являє собою закінченої, оформленої системи (теології, академічної філософії), до яких він мав упереджене відношення. У Т. Шевченка створена “філософія шляху”, а не система. Вона характеризується відсутністю застарілих догм, обрядів. Це є сукупність поглядів, що постійно рухаються у пошуках істини між протилежними твердженнями, спираючись на визначення “непорочних вічних істин”, незмінних законів та цінностей. Все це створює внутрішню структуру шляху. Це “апофатичний шлях пізнання абсолютної істини методом негації. Апофатичний метод, як і релігія шляху взагалі, як і філософія шляху (життя), типові як для містичного сприйняття Бога, так і для особистого, безпосереднього сполучення з вищим духовним світом із виявом свого внутрішнього світу (свого серця)” [245, 27].

Незважаючи на те, що у Т. Шевченка, немає вибудованої своєї системи, але він охоплює всі складності людського буття: таємниці живих, починаючи від дитини-сироти, малого хлопчика, який „мов одірвалось од гіллі, одно-однісіньке під тином сидить собі в старій ряднині...” [353, 458] через розмірянність підлітка, якому „тринадцятий минало” [356, 32], через таємні

сльози дівчини – Катерини, через юнацьке завзяття молодого віку, таємницю серця старого діда, який сидить біля хатиночки і „бавить хорошеє та кучеряве своє маленькеє внуца...” [352, 231].

Але Віщун – Шевченко знає таємниці душі не тільки живих, але й мертвих, які поклали своє життя на алтар служіння неньці – Україні. Це про їхні могили Кобзар пише „начинені нашим благородним трупом, начинені туго” [350, 477]. Саме з тих могил, на заклик Тараса Григоровича, як колись померлі на голос Орфея виходять ті герої: гайдамаки, Тарас Трясило, Іван Підкова.

Як влучно підмітив О. Кульчицький Боже слово яке несли своїм співом поети-кобзарі, давали Т. Шевченкові не тільки можливість все знати про своїх земляків, але й можливість жити і творити для українців. Тут варто зазначити, що на відміну від багатьох співвітчизників, Т. Шевченко чітко й однозначно усвідомив себе українським поетом і мислителем як за формою, так і за змістом своєї творчості. Якщо М. Гоголь дивиться на український народ збоку, то Т.Шевченко переживає його буття з середини, глибинно-сердечно. Це наповнює його життя незабутнім трагізмом, тому що Україна за його часів була відчужена від свободи в сферах і культури, і політики, і економіки. У цьому персоналізм Т. Шевченка вступає в трагічну суперечність з індивідуалізмом.

Шевченко – Віщун знає також вірний шлях у майбуття і для ненароджених. Він разом із пророком Осієм, знає, що „правда оживе, натхне, накличе, нажене... спасе од ласки царської” [349, 290].

Із вище цитованих слів О. Кульчицького видно, що він називає також Т.Шевченка Прометеєм, який знову ж за грецькою мітологією наважився викрасти у богів вогонь, щоб подарувати його людям. Але переможеного богами Прометей було приковано до кавказької скелі, де орел щодня роздирав його серце. Незважаючи на такі страшні муки Прометей не підкорився богам і навіки залишився непокірним борцем-бунтівником за щастя і добро людей.

Т. Шевченко як і Прометей був Борцем за волю і права українців. Він

відстоював це мечем свого слова і боронив щитом свого прометеївського серця:

Не вмирає душа наша,

Не вмирає воля,

І неситий не виоре

На дні моря поле.

Не скує душі живої

І слова живого,... [354, 253]

Т. Шевченко – Прометей підносить героїчну славу українця, особливо козацький героїзм і безстрашність. Він у своїй поезії називає козаків своїми синами „сини мої, гайдамаки...” [351, 86].

Але Т. Шевченко як пише О. Кульчицький не тільки оспівує українських героїв. Його особисте життя було прикладом героїзму: „Його дитинство було мужнім, непокірливим змаганням із злобою мачухи, з такими виховниками як дяк Богорський; його юність була невсипущою боротьбою з обставинами соціальної нерівності за власне звільнення з кріпацтва в поміщика Енгельгарда. У добі зрілості здобув геройську настанову душі, що у ній йому однаково, чи буде він жити в Україні, чи ні, чи хто згадає чи забуде його в снігу на чужині, а не однаково тільки, що злії люди Україну в огні окраденою збудять...” [166, 82].

Арешт Т. Шевченка як члена Кирило-Мефодіївського товариства 5 квітня 1847 р. і вирок, який йому винесла російська влада, О. Кульчицький порівнює із долею Прометейя. „Та проте, прометеївське серце поета, кинене на поталу двоголового орла російської імперії, – оживає і сміється знову - сміхом непереможного, нездоланного героїзму” [166, 82].

Геройство Прометейя породжує мучеництво як пише О. Кульчицький, образ якого Т. Шевченко змалював в „Неофітах”. Але страждання поета почалися ще в ранньому дитинстві і постійно нотки суму звучали в його поезії. Але особливо поглибило його страждання солдатчина і заборона писати і малювати. Адже із 47 років, які він прожив, 24 роки був він кріпаком, 10 років перебував у солдатах на засланні, 3,5 років – під наглядом поліції і тільки 9

років жив Кобзар вільною людиною.

Саме тому теми самотності, незрозумілості, покинутості – основні у творчості Т. Шевченка. Він переживає ті екзистенційні стани, що у ХХ ст. стають ключовими для філософії людини. Західна Європа почала глибинно переживати стан самотності, як покинутості, лише після Першої світової війни, коли всі проблеми людського існування вкрай загострилися. Шевченко переживав цей стан через граничність тогочасного існування української нації і її культури.

У певному розумінні особистість Т. Шевченка близька до особистості Сьорена К'єркегора (1813-1855), проте його буття у світі є незрівнянно більш трагічним. На відміну від С. К'єркегора, який переживає переважно особисті потрясіння, Т. Шевченко несе в собі тягар духовно і політично поневоленої України. Саме тому С. К'єркегор виступає християнським мислителем, тоді як Т. Шевченко підіймається до світових проблем. Приниження його самого і його Батьківщини часто змушує його болісно сумніватися в істинності моральних ідеалів християнства і часом штовхає до язичницьких моральних імперативів помсти, насильницького викорінення зла тощо. Персоналізм християнства сперечається в особистості Т. Шевченка з соціальними ідеалами політично-правового характеру. І в цій глибинно-екзистенціальній суперечці перемагає то віра в можливості людини, то песимізм. Це наповнює мітотворчість Т.Шевченка непозбутньо-трагічними тонами.

Так само, як і в особистості самого Т. Шевченка, персоналіст і індивідуаліст, християнин і язичник сперечаються в багатьох героях Т.Шевченка. Суперечність персоналізму й соціально активного спрямування розв'язується для Т. Шевченка в націоналізмі. Перемогу національного начала над індивідуалістичним і персоналістським – от що знаменує герой Т.Шевченка. Але саме в цьому хворобливому загостренні почуття національного, що звертається до всього Всесвіту і звертається до Бога, народжується людська гідність, що виходить за межі буденності. В граничному

загостренні почуття національного для Т. Шевченка виявляється глибинна сердечність особистості в епоху несвободи нації [327, 198-199].

О. Кульчицький називає Т. Шевченка поряд із Орфеєм і Прометеєм, і Неофітом – Алкідом, “батьком”. Як далі пише О. Кульчицький: „Батько для дитини – це той, хто, як віщун-чародій – все наскрізь знає; як борець-герой за всіх міцниший, нікого не боїться і нікому не кориться; як праведник-мученик за своїх близьких, завжди готов себе в жертву принести. Тому батько для дитини найвищий авторитет, взірець і вчитель життя, різьбар сумління, той, хто наказує і заказує, поводитар у майбутнє. Тугу і уяву такого батька розбуджує в наших душах Батько-Тарас. Якщо називаємо його Батьком Тарасом, шануймо його як батька, переймаючи у свої серця його духовну спадщину. Нехай Дух Кобзаря стане для нас огненным стовпом на шляхах скитання і шукання, на шляхах самовідречення і змагання та прийдешньої остаточної перемоги” [166, 85].

Проблему взаємин народу і його “батьків” лідерів простежує О.Кульчицький у своїй праці „Мойсей як проблема взаємин народу й просвітництва. Проблема провідника й національної збірності в „Мойсеї” Івана Франка”.

Історія не знає самотнього героя, зазначає він, „не признаного своїм народом”. Взагалі, самість народного волевияву – це феномен тільки XIX ст., протягом якого, за словами Хосе Ортеги-і-Гассета, „Народ... вже дізнався, що він суверенний; але він не йняв віри” [232, 23]. Для І. Франка глобальний процес масофікації історії, який тягне за собою націогенез та національну емансипацію є необхідною передумовою досягнення очікуваного майбутнього – реалізації національної ідеї як ідеалу: гальванізована маса, опанована несвідомими інстинктами, на думку І. Франка, ще не є народом.

Таким чином, Ортегівське розуміння маси багато в чому спирається на інтелектуальну традицію, генерації 1898 р. Але між ними існує і відмінність. Це насамперед те, що для генерації 1898 р. як і для „Молодої України”, „стадо

виборців та податківців”, це люд, який „мовчить, молиться і платить”, якого можна ще назвати словами „хворий народ” (для українців це „сплячий”), народ, який потребує негайного духовного одужання шляхом нав’язання йому якоїсь ідеї. Для Х. Ортеги-і-Гассета така „реактивність” маси не є хворобою, а навпаки, субстанційна, дефінітивна характеристика маси.

Саме тому той стан „дрімаючого Ізраїлю та вигнання ним Мойсея легко прочитується як типовий, еталонний „бунт мас” [232, 90], головне в цьому бунті – це протест проти репрезентованого Мойсеєм рушійно-творчого, активного начала, проти пасіонарного „будительства”, ортегівського „напруженого життя”, котре прагне до переміни статус-кво [128, 104].

Це „кочовисько ледаче” Франко наділяє такими характеристиками, як легковірне й легковіддатне на вплив; воно хистке й мінливе; воно легко впадає в крайнощі, зазначає Лебон [182, 173-194] – а проте, попри всі ці характерні ознаки „маси”, котрі в рамках теорій „масового суспільства” розцінюються як сутнісні, Франкова юрба-недонарод позбавлена тієї буттєвої остаточності, яка дозволила б класифікувати її в таких філософських термінах: вона не єсть, вона стає, і шлях її в обітовану землю є водночас шлях її сходження до себе, до власної національної самотності, до зреалізування тих приспаних „творчих сил”, які під проявленими на поверхню „лебонівськими” характеристиками, неявно дрімають у ній у згорнутому стані. Це те, що Мігель де Унамуну називав народною підсвідомістю – „історичним життям” [300, 211-217], і вже скоро пішли в хід психоаналітичні поняття, можна сказати, що Франко знаходить і своєрідні „фістули” для виведення на яв цих підсвідомих активних, „шляхетних” чинників. Каменяр вірить у „інтраісторичну” підсвідомість народу, в життєздатність тих потенцій, що, раз розбуджені, роблять юрбу свідомим і самосвідомим народом. Цілком у дусі найавторитетнішої з українських традицій розвинутих ще Г. Сковородою і П. Юркевичем „філософія серця”, І. Франко пов’язує це „шляхетне”, творче з „серцем” народу.

Смисл Мойсеєвого вигнання полягає в тому, що йому належить пройти два кола – самоту і страждальність, і тільки тоді він піднесеться до рангу „пасіонарної” жертви. Але поет свідомо ускладнює сюжет тим, що вводить ще нові випробування – сумнів. Цікава предметна спрямованість Мойсеєвого сумніву – під нього не підпадає віра в те, що його народ вартий кращої долі. Ця віра для Мойсея є непохитною, через те, що виборена любов’ю. Натомість Франків герой інтерноризує локус контролю, обертаючи вістря сумніву проти самого себе: завагавшись щодо моральної легітимності власного проводу [128, 105-106].

I. Франко у своєму „Мойсеї” співставляє дві протилежності, які існують в українців, і при цьому одночасно запитує, чого ж у нас притаманна сонливість „архіпелягів хуторів”, чар української ночі, апатія, ідилія і т. д. А з іншого боку українців характеризує ініціативність, динаміка, почин і т. д. Від цієї двоякості залежать взаємовідносини між індивідуальною душею лідера, яку Г. Сковорода передав, як пише О. Кульчицький, образом душі, що її „ядром шляхетність, а крилами – мудрість, що плянує і передбачає, і мужність, що виконує і здійснює” і збірною душею народу.

Мужністю українських провідників у виступі Мойсея О. Кульчицький називає відвагу, з якою вони боролися. Мудрість – це: „Розп’яття України на шляхах поміж Північчю і Півднем, Азією і Європою було і є хрестом її історичної судьби, але мусить стати в майбутності запорукою Її Воскресіння. Народ-терен, що більше для інших, як для себе, здобував поле-степ, що обороняючи його і цілу Європу штиками своєї зброї перед натиском Сходу від Джінгісхана аж до Леніна, що прикрашував його запашним квітом своєї культури, неодмінно „трусне Кавказ – вепереться Бескидом, засяє у народів вольних колі”, коли переставши бути юрбою стане свідомою своєї великої минувшини і свого історичного завдання національною групою, коли переможе геополітичний степ і приборкає і засвоїть психічний степ у собі” [169, 52].

Франкова поема „Мойсей” з ідейного боку з месіонізмом стикується досить опосередковано – Франків Мойсей не наділений визначальним і сутнісним для класичного пророка-місіонера „почуттям посланства”, яким так дорожив романтичний націоналізм [414, 18].

I. Франко у своїй поемі „Мойсей” хотів витворити з „мас” українську націю, і як писав О. Кульчицький: „... своїм віщим серцем збагнув... поет, перемінившись з оборонця й прокурора в найвищого суддю української збірноти”, який вірив в щасливе майбутнє української нації: „Не вічно каратиметься український народ за нерозуміння своїх провідників, українські провідники за невміння бути справжніми провідниками. Прийде день й іскра Божого й провідницького слова впаде до юних душ нового покоління. Тоді припадемо серцем як у давні часи до нашої землі й почуємо тупіт вершників нашого визволення” [169, 54].

Такими „вершниками визволення” О. Кульчицький вважав: вождів або інакше як він їх називає „провідників”. У кожного народу „маси”, яка є „продукт суспільний, тривкий і неорганізований, що основою його поняття є неокреслена скількість людей, котрі творять цю масу, а є зв’язані якимись взаємними пов’язаннями переживаннями чи спільної долі” [167, 58] є свій лідер „провідник” – це особа, яка має вирішальний вплив на ментальність і поведінку групи чи то в наслідок свого авторитету, тобто впливу на оточення, пов’язаного із виконанням „окремої суспільної функції”, чи в наслідок особистого „престижу”. „Престижним може бути наділена яскрава особистість, яка викликає в оточення схильність підпорядковуватися, визнавати його вищість. Джерелом „престижу” може бути наявність особливих успіхів, досягнень, або, за словами О. Кульчицького „харизма”, якась „обдарованість з Божої ласки”, властивість певної особи, через яку її вважають наділену надприродними або надлюдськими силами, або властивостями, через що цю особу розцінюють, як „благословенну Богом” або зразкову. До „харизматичних” лідерів належать

вожді політичних партій, засновники релігій, революціонери, великі промовці, поети” [167, 59].

Лідер має спиратися на масу. Але буває і так, коли народ поневолений, лідери відходять від нього. Таке відступництво було притаманне і українцям. Так, П. Куліш визначав, що впродовж усієї підневільної, недержавної української історії культурно-провідна верства, замість спиратися на питомий етичний ґрунт, „не виробили просвіти в своїм народі і поривали очі на чужу” (попервах „самохіть полячилась”, відтак – „так само, як за панування польського, нехтуваною нею вдруге задля мови московського панства, помазаного чужоземщиною”, „з ним бо наші пани своячилися і єдинилися; з ним у царській службі і в придворних церемоніях товаришували; до московських дуків, яко людей могучих, лестилися; до їх моди і до їх звичаїв приспособлювалися”, так що врешті „наші восточні сусіде самою перевагою власті, сили, достатку позбавили нас у свою чергу національного верховіття” [164, 78], відзначивши, таким чином, відступництво провідних верств як парадигму української історії.

Відношення народу до своїх лідерів залежить насамперед від природи маси, як „соціального незорганізованого і мало спаяного агрегату, що його одинокою пов’язуючою силою є спільність переживання спільної долі” [167, 60]. Наглядний приклад залежності маси від свого лідера можна спостерігати, тоді коли в боротьбі лідер гине, а маса залишається позбавлена будь-якого інстинкту реорганізації. Врятувати таку масу можуть тільки нові лідери, які вийдуть з цієї маси.

У часи О. Кульчицького однією з найавторитетніших концепцій була та, що спиралася на ідеї Зігмунда Фройда (1886-1939). За ним в основі лідерства є пригнічене лібідо. У процесі сублімації пригнічене лібідо, стверджує він, проявляється в людині в прагненні до створення і в тому числі до лідерства. У багатьох людей володіння керівними позиціями виконує суб’єктивно-компенсаторні функції, дає можливість придушувати або переборювати

різноманітні комплекси, почуття неповноцінності інше. Певні психологічні потреби відображає і підпорядкування лідеру. У визначенні суті і природи соціального явища – політичне лідерство величезне значення має запроваджений З. Фройдом психоаналіз, основою якого є теорія фрустрації (що дослівно означає становище збудження людини внаслідок усвідомлення нею перешкод для реалізації своїх інтересів), що пояснює, як несвідомі сенсуальні мотиви (лібідо) з допомогою сублімації (переносу, заміщення) трансформуються в інші, в тому числі політичні бажання і мотиви діяльності. Звичайно, політична поведінка трактується як процес саморозгортання, самовизначення особи, її природженими причинами, психологічними переживаннями, стресами, які не залежать від зміни культурних і соціально-політичних обставин.

Сутнє у З. Фройда те, що створив символ незрівнянної „вартості”, щоб виявити тенденцію, яку можна спостерігати протягом всієї історії від її початків і до сьогодення. Цей символ – це символ батька-„провідника”.

На думку З. Фройда, світ людини визначається невеликою кількістю осіб, які в її очах набули грандіозного значення. Найперші до них належать близькі родичі, а більш за все – батько [321, 71-72]. Але ще перед З. Фройдом французький соціолог Г. Тард стверджував, що найкращим зразком для наслідування є для сина батько і з цього починається ціле суспільство. Цей перший процес суспільного наслідування відіграє вирішальне значення для наступних. За З. Фройдом відношення сина до батька веде до так званої ідентифікації, ототожнення, перенесення себе на основі розуміння іншої особи в її єство [323, 435]. Це саме відбувається при взаємодії особи і лідера, коли доросла особа ніби повертається в дитинство і уявно знаходить там і відтворює уставленні до лідера типові настанови дитини до батька, тобто ставлення підпорядкованості, пошани, подиву. Внаслідок ідентифікації особи з її лідером утворюється взаємна відносна ідентифікація між особами, а це, в свою чергу, змінює структуру маси. Ці зміни і перетворення маси, які виникають із появою

лідера, готують ґрунт для подальших впливів лідера на масу, через те, що за словами німецького соціолога Леопольда фон Візе лідери надають рухові мету і програму, а маса – свою вагу.

Лідерами стають не всі, а лише окремі особи. Як дуже слушно зауважив З. Фройд, почуття обожнювання, пошани, підпорядкованості, вірності часто проявляють до „батька-провідника” первісного плану, і зосереджуються в „тотемі”, тобто рослині, тварині, предметі чи явищі природи, які залишаються у магічному зв’язку з лідером, а через те, що від „тотему” клан, за своєю вірою, бере свій початок, - то він і стає для клану джерелом морально-соціальних показів і заборон [322, 199]. Також за З. Фройдом може існувати ще й таке, коли якась ідея так міцно втілена у лідера, що його особисте лідерство відсувається, так би мовити, на друге місце, поступаючись місцем лідерству ідеї, дія якої не переривається із смертю людини, яка була її носієм.

Істотно відрізняються між собою і постаті лідерів щодо інтенсивності, глибини і далекоглядності своїх справ. Треба також враховувати, як пише О.Кульчицький, і той факт, що кожна значна особистість виступає на історичну сцену в даній країні у даний момент. І це залежить від випадку, якщо б його не було, то тоді знайшлася б там інша особа, яка б це місце зайняла. Наприклад, коли б французька республіка, змучена війнами, не знайшла такого диктатора як Наполеон, то на сцену вийшла б інша особа. Доказом цього є те, що в ході історії майже завжди знаходиться особа пристосована до умов життя. І такою особою, лідером галицьких українців у 30-х рр. XIX ст. був за словами філософа М. Шашкевич, який не тільки послідовно проводив ідеї рівноправності народів і людської гідності, а й одним з перших зумів об'єднати філософські засади естетики романтизму народів бездержавних, яким був український народ. Відмінність їх полягала в тому, що якщо романтизм літератури і культури перших наголошував на індивідуальності творчої природи людської діяльності, звільнення від перебільшення формалізму кінцевої фази класицизму, акцентувалась органічна єдність людини з

одухотвореною природою, культивувалась творча думка, фантазія, символи, які надавали поезії емоційної проникливості і пророчої функціональності, то романтизм бездержавних народів робив наголос на історизмі, фольклорі, в яких вбачався закодований національний етнос, та звеличенні ролі національної мови [227, 274-275].

На перше місце в своїх поглядах М. Шашкевич ставить мову, вважаючи її найважливішою зовнішньою і внутрішньою ознакою національної самобутності. Спираючись на дослідження українських письменників і вчених, він доводив, що українська мова володіє значним лексичним та ідеомовним апаратом для комунікування понять усіх сфер культури, науки і філософії. Першим на Галичині М. Шашкевич починає проповіді у львівських церквах українською мовою, складає українську „Читанку” для навчання рідною мовою, збирає матеріали для видання граматики. В піснях, народних обрядах він вбачав закодованість етнопсихології, підсвідомого національного „Я” поряд з національним побутом. На думку М. Шашкевича, використовуючи ці константи і коди, можна ідентифікувати селянина та інтелігента, відкривати минуле, таємниці своєї особистості і колективної самобутності. На основі такого підходу він з’ясовує загальні і морально-етнічні риси українського народу, його культурне обличчя, історичний досвід, героїзм і самоповагу провідних історичних постатей.

Через це постать М. Шашкевича і привернула увагу О. Кульчицького. Це була данина вдячності одного видатного галичанина іншому. Історія постаті М.Шашкевича, цього першого просвітителя Русі, як влучно назвав його О.Огоновський у 1848 р. створює у праці О. Кульчицького підґрунтя для психосоціальної проблематики, як однієї з рис персоналізму і психосоціальної інтерпретації. У ній також через психосоціальний підхід здійснено спробу висвітлити проблематику культу поета. Доповнювальний характер, компліментарність історичного відтворення, психосоціальної і соціологічної інтерпретації зрозуміла за словами філософа для „епістемолога”. Вона виникає

із взаємовідношення історії, як „ідеографічної” науки, тобто індивідуалізуючої, яка вивчає поодинокі випадки, „неповторності” – і соціології як „генералізуючої”, узагальнюючої науки, яка із загальної точки зору інтерпретує поодинокі історичні події, намагається встановити „закономірності” суспільного життя. Врешті решт соціологія, стикається з дійсністю через історію, а історія в свою чергу пояснює дійсність через соціологію. Історично охоплений і представлений у праці О. Кульчицького „Культ Маркіяна Шашкевича, як психосоціальна проблема” культ поета може з точки зору соціології і соціальної психології стати проблемою, інтерпретація і аналіз якої може поглибити соціологічне розуміння тієї історичної епохи в якій жив і творив поет.

Зростання культу поета відбувалося з роками, коли з’явилося нове покоління галичан, а коли дещо вглибитись у соціологічну проблематику початково, то підмічено, що тоді майже не існувало престижу М. Шашкевича. Спочатку було дуже мало компетентних оцінок його творчості сучасниками. Особливо вражає, як зазначає О. Кульчицький і інші дослідники, „великий діапозон відстані між наснагою подиву і пошани, звеличання і близьких наших добі висловлювань, та до найвужчого кола особистих приятелів обмеженого визнання найближчих друзів – сучасників, за котрим чергувала ще більше повна мовчанка про поета років 1848 – 1880” [167, 67]. Правда із поезії М.Шашкевича видно, що він сам себе за „людину досягнень” не вважав, оскільки писав: „Вже царинька в гору ся взбила, росте і колос буяє швидко, і ярина ся зазеленіла – моєї пшениці не видно, не видно”. Не вважали його знаменитим і його земляки. Це наглядно видно із слів його товариша М.Устияновича: „А в серю гадка, лице паленіє: Деж руські діти? ... надармо і третьой яри сонце вечеріє, - А за Тя нікто не скаже!” [167, 68]. Не сприяла піднесенню слави і „Русалка Дністрова” дітище М. Шашкевича і „Руської трійці”. З 900 привезених до Львова примірників, оскільки альманах був виданий у Будапешті, майже всі поліція конфіскувала. Лише невелика частина

потрапила до рук скептичної публіки. Розчарований такою реакцією й переслідуваний церковною владою, в молодому віці М. Шашкевич помирає. Але його заслуги перед Україною великі. Він підніс українське минуле майже до рівня сакральності і казкових реалій, наголошуючи на лицарських подвигах того чи пізнішого часу, а також тих своїх сучасників, які не гордують нижчими верствами свого народу, шанують його мову і не накидають народові „чужі думи”. Постійно вводячи у світ романтичний образ людини велетня, підкреслюючи мужність, альтруїзм і моральну вищість тих народів, які зуміли знайти в собі сили здолати похмурі обставини, Шашкевич сюжетами і темами про добрі старі часи, про руських лицарів і лицарів думки намагався розбудити у своїх сучасників бажання повернути в повну силу „руську славу” і „руську власть” [227, 276].

Надто мало відомо про особу поета, через це за словами філософа важко говорити про наявність у нього соціологічного чинника престижу „харизми”. Із слів Я. Головацького – одного з найближчих друзів М. Шашкевича видно, що поет був чоловіком середнього росту, худощавим, але енергійним і рухливим, мав світло-русе волосся, невеличкий носик, сині очі, худощаве обличчя, яке виражало якусь тугу та біль. Лише, коли з ним співрозмовник починав говорити про українців, їхню мову, тоді можна було побачити сильну думку поета, очі починали світитися, чоло трохи приморщувалося, а обличчя набирало якогось грізного вигляду, відразу було видно, що М. Шашкевич жив тими проблемами, пов’язаними з українцями. Для сучасників, як далі пише О. Кульчицький вловити, цю „харизму” було неможливо і тільки наступні покоління зуміли це зробити. Як, наприклад, відомий галицький художник Г. Труш намалював портрет М. Шашкевича, на якому поет представлений як кремезний, плечистий чоловік, з копною чорного волосся, із вродливим обличчям, високим чолом. Цей метод філософ називає перетворенням уявлень про поета або так звану „мітотворчу тенденцію” стосовно до лідерів народних мас.

Ця „мітотворча тенденція” мала велике значення для переоцінки творчості поета пізнішими поколіннями. Вперше про заслуги М. Шашкевича заговорили на „Соборі руських вчених” 1848 р., „що дали початок в Галичині народній словесності і що їх твори це „тії цвіточки первовесняні, котрі перші зацвили на ріднім дереві”. А. М. Устиянович, згадавши на „Соборі” „мову Святої Руси” – сказав: „Хто не знає барви, цвіту і воні тої літоросли золотобережної України? Той най прочитає незабвенного нашого М.Шашкевича” [167, 69-70]. За першим визнанням прийшло і наступне, а саме в 1893 р. К. Устиянович на концерті присвяченому „Пробудителям Галицької Руси” сказав: „Словесність наша, що перед 50 роками журчала малим потічком, шумить нині широко глибокою струєю поважної ріки. До нинішнього покоління, до внуків доби Маркіяна, належить здобути для неї визнання цілого світу”. Саме поняття мови набирає тут політичного забарвлення: „Любіть її, любіть цю мову Маркіяна. Пам’ятайте, що поки вона держиться народу, доти буде, як той Антей, непобідна, а згине, як він відцурається Матері - Землі” [167, 70]. Із цих слів К. Устияновича видно як зріс культ М. Шашкевича, про що О. Кульчицький висловився так: „... збільшення його формату, його динаміки, яка пояснюється соціологічною функцією, і ролю міту і мітологізації” [167, 70].

Значення М. Шашкевича в Галичині з кожним роком зростало, через це на пропозицію першого голови товариства „Просвіти” А. Вахнянина, 31 жовтня і 1 листопада 1893 р. тлінні останки М. Шашкевича були перевезені з Новосілки до Львова. Про цю подію „Діло” в 1893 р. писало з акцентами, які сучасна філософія прирівняла до поглядів З. Фрейда, про які говорилось вище, на батька-лідера, а саме: „То Русини проводжали свого Сина, то діти, внуки і правнуки відпроваджували давно переставшеся бити серце Батька, що научив їх він любити понижену „хлопську бесіду” і велів пригорнути до себе „меншого, незрячого брата”. Величавий був цей тріумф! Се бо в’їздив у мури престольного города Галицької Землі витязь мисли і духа, побідник злорадних

мільйонів темряви, вістун кращої долі, Керманич! А у його боку десятка тисяч апостолів і учеників – ціла Русь” [105, 8]. Пізніше у 1910 р., коли було вдруге перевидана „Русалка Дністрова” професор Й. Застирець порівнював її із „Кобзарем” Т. Шевченка, яка як і „Кобзар” „відбилась голосним, душу українсько-руського народу до глибини зворушуючим гомоном, що несесь від Карпат до Дону. Гомін сей відбуваєсь чим раз, то сильніше мов той степовий ураган об ті мури, за котрими сховалось свободеньки сонечко, котре по словам Маркіяна „засвітить і неволі синові!” [167, 71]. Ще багато можна говорити про культ М. Шашкевича, але як далі продовжує О. Кульчицький варто згадати слова також видатного галичанина Б. Лепкого, який у своїй монографії „Маркіян Шашкевич” виданій у 1912 р. писав: „Поезія Маркіяна Шашкевича була не йно в його писаннях, але й учинках. Він перший вивів нас галичан із зачарованого галицького кола поза галицькі рогачки на широкий шлях українства. Він розширив таким чином наші виднокруги в безконечність. Для галицької України зробив те, що роблять генії для свого народу – вказав нам шляхи поступу” [167, 71]. І вже в 1911 р. В. Кальба висловлює зв’язок культу Тараса і Маркіяна.

Подальший ріст культу пов’язаний із святкуванням у 1937 р. століття видання „Русалки Дністрової”. Саме тоді у цій справі залунав новий голос, голос молодого українського націоналізму. Так, Л. Кінасевич у своїй статті „З історії світоглядної еволюції української молоді 1837-1937” проводить паралель між ставленням української молоді, яка „не була в силі вийти назустріч „Русалці Дністровій”, і сучасної молоді 1937 р., і підкреслює, що „боротьба сьогодні йде не тільки за усталення і здобуття політичних кордонів для майбутньої української Держави, але боротьба важливіша, бо основна і засаднича, за основне перевиховання поколінь, за знищення в них психіки раба і за придбання нового світогляду” [167, 72]. Немов продовжуючи вище сказане Л. Кінасевичем А. Княжинський намагався у площині націоналізму, за словами філософа, завершити перетворення історичної постаті духовного лідера свого

часу М. Шашкевича в символічну характеристику всього українства, на що писав: „Маркіян Шашкевич, - це квола, хвора людина, та дух її великий, це дужий бунтар. Для нації, що дух її заснув, моменти появи цих бунтарів, це не тільки голос предтеч, але і лікарська поміч, щоби летарг не перейшов у мовчазну безрухову агонію, а згодом розклад і смерть. Тому й ці бунтарі, рівночасно підсвідомі звеличники власної нації, стають з часом живими клітинками в організації нації й у дусі її стають безсмертні; байдуже чи з-під творчого їх пера виходили шедеври, чи коротко-вартісні формою вірші. Тут саме є джерело невмирущості Маркіяна Шашкевича” [167, 72]. Цими наведеними словами О. Кульчицький підкреслює, що з культу ліричного ніжного поета М. Шашкевич перетворюється на культ героя-бунтаря.

Далі філософ підкреслюючи велич і безсмертність М. Шашкевича і погоджуючись із С. Шахом, який у своїй книжці „Маркіян Шашкевич та Галицьке Відродження”, наводить спершу слова М. Возняка, який виділяє п'ять пунктів діяльності поета, які вписали його ім'я у вічність, а саме: „1) ввів погорджену і висміяну селянську мову в літературу; 2) уклав першу гарну читанку для народніх шкіл; 3) ужив у своїх писаннях фонетичного правопису; 4) підкреслював при кожній нагоді єдність українців, на всьому їх етнографічному просторі; 5) усю свою діяльність спер на свому народові і все, що робив, робив для кращого майбутнього рідної землі” [167, 73]. Заслуги М.Шашкевича варто доповнити словами І. Франка; де вчений Каменяр пише, що „новим був дух Шашкевичової поезії – свіжий і оригінальний; новим був той її індивідуальний, суб'єктивний характер, що дає нам можливість із-за кожного твору, із-за кожного стиха бачити особистість поета, його симпатичну вдачу і щире серце” [315, 250]. Таким чином, О. Кульчицький підсумовуючи вище написане висуває соціологічну гіпотезу наявності двох видів духовних лідерів: 1) ініціаторів-предтеч і 2) здійснювачів або „промоторів-призвідників”. До першого виду ініціаторів-предтеч філософ відносить М. Шашкевича, для якого характерна лірична тонкість „збагнення”, а до другого – Т. Шевченка, для

якого необхідний високий потенціал динаміки. Для обох видів основним є явище взаємопроникнення індивідуальної душі лідера і колективної душі народних мас, яка в здійснювача (як у Т. Шевченка) проявляється вибуховою дією, яка ворушить колективну психіку народу, а в ініціатора-предтечі (як у М.Шашкевича) – відчуттям і усвідомленням несвідомих настроїв мас, що завтра стануть двигунами історії. Але незважаючи на відмінності між двома видами духовних лідерів філософ робить висновок, що обоє вони мають величезний вплив на маси і є невмирущими, через те, що підтверджені „самою першістю в усвідомленні Ідеї і новаторством у її проголошенні” [167, 75].

Прослідкувавши вплив українських Геніїв – Г. Сковороди, І. Франка, Т.Шевченка, М. Шашкевича – на становлення української духовності можна з певністю припускати, що ці свої дослідження О. Кульчицький мав намір поповнити іншими студіями типових особистостей різних історичних періодів України, а зокрема осіб, причетних до хрещення Київської Русі 988 р. Але, на превеликий жаль, вчений не дожив до ювілейних святкувань тисячоліття християнства в Україні в 1988 р. Через це впевнено можна стверджувати, що таке завдання залишив вчений вже своїм послідовникам, озброївши їх своїми принциповими й методологічними вихідними даними. А щодо близької перспективи, то професор Кульчицький підкреслював потребу ясного розуміння радянсько-комуністичного духовного геноциду в філософсько-марксистському та історично-колективістському розумінні, протиставляючи йому обсяги й вимоги українського персоналізму. Особливі надії цього протистояння філософ покладав на молодь.

Саме тому в його доробку, присвяченому українському персоналізмові, є дві праці, в яких вчений розглядає світогляд молоді, чинники, які на нього впливають, а також піднімає проблеми національно-патріотичного виховання. Саме цьому присвячені наші рефлексії в наступному підрозділі.

4.3. Особистість як осереддя світогляду філософа

Наголошуючи на життєвій потребі філософського знання, О.Кульчицький, як і більшість сучасних фахівців (А. К. Бичко, І. В. Бичко, В.В.Шинкарук та інші) приділяє пильну увагу світогляду як сукупності уявлень та знань про світ, місце людини у цьому світі, внутрішньої роботи та самоздобуття. Вчений зазначав, що особливе значення має філософія для українців, поза як в українців значне місце у психічному житті посідає чуттєвість, яка відповідно до бажань і побоювань людини змінює перспективу погляду. Отут-то повинна бути значимішою вимога якості й чіткості світогляду як засобу орієнтації, а здобути таку виразність неможливо без світоглядної рефлексії. Так, О. Кульчицький пише, що розвиток людини можна вважати теоретичним здобутком світу, яке здійснювалося через його пізнання, через охоплення свідомістю людини усіх ділянок життя. Саме вік із сімнадцяти до дев'ятнадцяти вважається, на думку вченого, завершенням засвоєння світу, формування світогляду, яке проходить у три етапи. У перший період, для того, щоб пізнати світ людина наповнює свої думки різними турботами, ідеями, ідеалами та моральними нормами. За ідею, пише О. Кульчицький, можемо вважати кожне поняття, яке торкається предмету пізнання, що не міститься в межах нашого зовнішнього пізнання, і разом з тим емоційно діє на нашу вдачу, захоплює чи хвилює нас. Із сукупності ідей народжуються великі системи-ідеології. Ідеї можуть входити до складу ідеалів. Ідеалом вчений називає уявлення досконалого стану речей, що є рушійною силою власного здійснення. Головне для ідеалу це якість уявлення. Ідеал носить наглядний характер і саме через це діє через нашу уяву на нашу емоційність, стає рушійною силою свого власного здійснення. Але через те, що здійснення може бути тільки частковим, тільки наближеним, ідеал не може бути безпосередньою метою, яка полегшує і залишається конструюючим складником.

Другий етап людина переходить від фантазійної казки, де все живе і все слухняне щодо магії життя, до твердої невблаганної дійсності природи, що із

неї вона зусиллями та дією техніки, витворює собі потрібне довкілля цивілізації. Зацікавлення технікою робить із „механізму” ключ розуміння не тільки світу природи, але й людського світу.

Третій етап пов'язаний із розумінням культури. Через нього людина відкриває у собі ще новий вимір дійсності – внутрішній світ. Це світ відчуттів, цінностей, думок, із якого викристалізуються клейноди Добра, Краси, Святості, Правди, самоцвіти „вартостей” культури, твориться собі ідеал особистості, яким бажав би бути, й ідеал суспільства, у якому бажав би жити. Цим третім етапом здобуття світу є здобуття царства культури, - царства духовних цінностей.

Після цього для юної людини залишилося останнє завдання – кінцеве об'єднання надбань трьох ділянок відкритого світу – органічного довкілля, цивілізаційного та культурно-духовного в одному світогляді. Це завдання не є простим, але тільки здійснивши його людина пізнала світ, отримала багаж знань, який їй так необхідний, в неї сформувався світогляд. Ще основним твердженням філософії Артура Шопенгауера (1788-1860) було: „Інтелект є ліхтарем волі” [367, 47]. Тільки маючи відповідний інтелект людина пізнає світ, а це в свою чергу веде до здійснення її прагнень і намагань, „малярів нашої душі”, які рухають людьми для заспокоєння їхніх життєвих потреб. „Щойно в дальшому розвитку культури поширює інтелект свою роль поза ділянку життєвої практики на чисту теорію в пізнанні, не як серединка орієнтації у практичній життєвій дії, а як самоціль, як пізнання теоретичне, „пізнання для пізнання” [366, 123-141].

О. Кульчицький пише, що людина живе, а відтак і філософує. Це відбувається, по-перше, навіть тоді, коли пізнання підноситься на рівень чистої теорії, по-друге, коли пізнання переходить на рівень філософування, по-третє, коли пізнання віддаляється від життя, підноситься над ним, але воно завжди є „знання і життя – для життя”. Цими словами філософ підкреслює, яку велику роль має пізнання у формуванні світогляду. Значення світогляду полягає не

стільки в теоретичному, скільки в практичному життєвому характері. Через те, що світогляд є поглядом на світ, і від поглядів на поодинокі випадки чи сторони життя відрізняється тільки тим, що є поглядом на цілість життя, яка стає для людини проблемою. Із цією проблемою людина живе протягом всього життя. Спочатку в юності вона шукає власного шляху, а в старості, оглядаючи пройдену дорогу, відшукує те, що „тривке і непроминальне”. Світогляд юності звичайно відрізняється від світогляду старості. Останній має практичне значення для поколінь, оскільки наділений старечою мудрістю, що є цінним вкладом у суспільну традицію. Світогляд молоді накладається їй із особливою гостротою. Її непристосованість до життя примушує молодих задуматися над різними аспектами життя, що багато в чому є і для старших незрозумілим, але з якими останні прямо „зжилися”. Молодь природно дивується світові, що Платон вважав вихідною базою будь-яких філософічних роздумів. Ці роздуми торкаються цілості життя, шукання своєї дороги в ньому, свого „я”, пристосування до життєвої дійсності свого „я”. „В цьому духовоми положенні потребує він на мандрівку в невідоме – в океан життя – карти неба і землі, далеких сузір'їв віковічних вартостей, зарисів островів Щасливості і далекої Тури – людського призначення” [178, 19]. Цією картою, яка визначає людині шлях океаном життя і є світогляд. Лінії шляхів, які ведуть в майбутнє є відтисками ліній душі молодих, її настанов і прямувань. А щоб були ці настанови і прямування вірними, щоб молодь не збилася із правильного шляху, для того потрібно виховувати.

Як писав Е. Муньє: “Формування особистісного начала в людині, як і самої людини, що відповідає індивідуальним і колективним вимогам особистісного універсуму, починається з народження” [220, 134]. Персоналізм виступає проти пригнічення формування характеру і вважає, що виховання вимагає реформування шляхом відновлення цілісності індивідуальної і соціальної людини.

Як пише О. Кульчицький у своїй праці „Психологічна проблема національно-патріотичного виховання”, змалювати психічний тип українця є більш спонтанним і легшим, ніж простежити процеси і причини, які цей тип витворили. На формування української душі мали вплив дані біологічного, геопсихологічного, історичного, соціопсихологічного, культурознавчого і глибинно-психологічного аспекту.

У расово-біологічному аспекті треба було б взяти до уваги вплив, який справили на генезу української людини расові чинники.

У геопсихічному аспекті треба, враховуючи різні типи українського краєвиду і особливості українського підсоння, врахувати можливі зміни, які вносять контакти із довкіллям. Треба зокрема розглянути можливі впливи клімату України на організм, його самопочуття і настроїв, а особливо біотонус.

Краєвид, в якому живе людина, з одного боку всмоктує в себе її настроїв, а з іншого людина сама ним проникається. Через це О. Кульчицький підтримує висловлювання, що краєвид не тільки є шматком душі, але й душа виступає шматком краєвиду. Вчування душі в різновидності краєвиду „ритмізує”, „настроює” душу і викликає в шарах підсвідомості резонанс усіх цих призабутих відчуттів і уявлень, які співзвучні з ритмом душі і краєвиду. Постійне нагромадження через краєвид викликаних станів душі в шарах підсвідомості, ритмізація душі на мелодію і ритм краєвиду, своєю постійністю впливають на структуру душі. Якість сприйняття або не сприйняття космічних процесів впливає на відношення до світу і на світосприйняття, яке може бути різним: активно-практичним чи споглядальним, естетичним чи релігійно-містичним, і наповнює своїм змістом категорії світогляду, категорію часу, простору, субстанції і т. д. Далі О. Кульчицький групує краєвид України навколо трьох основних форм: краєвид Полісся; краєвид правобережної хвилястої плити, лівобережного і причорноморського степу; гірський краєвид українських Карпат.

Краєвиду Полісся відповідає краєвидний мотив „таємної обмеженості”. Краєвид правобережної плити або Поділля виражається краєвидним мотивом „м’якої хвилястості”, а чорноморський, лівобережний степ, знаходить свій вираз в краєвидному мотиві „безкрайної доли”. Краєвид Полісся з мотивом таємної, загрозливої обмеженості пов’язаний із непорушним лісом, небезпекою трясовин, задумливістю лісових озер, постійною боротьбою за існування, а сонце і земля, які є змістом, життя дерев „настроюють” душу до поваги, обачності, обережності, навіть в якійсь мірі до почуття страху, задумливості, пристосування, послухності, скромності.

Лінія хвилястості, замальовки подільських рік сприяють нехтуванню часом, химерності настрою. Хвилясте заглиблення запрошує око спочити, не тільки тому, що не хоче зір підніматися у гору, але й тому, що поле краєвиду розділяється і цим манить в заглибленні долини. Ці ніжні і м’які краєвиди, багатство цієї землі пробуджують ідею материнської доброти і самопожертви. Цим краєвидним мотивам відповідають психічні структури: з одного боку безжурність, погоджуваність, а з іншого егоїстична вигідність, обережність, споглядальність, недбалість. У зв’язку із м’якістю та ніжністю з’являється душевна проникливість, доступність, співчуття, а в дальшому продовженні цієї лінії доброзичливість, приязність, ніжність. Вчування в гармонійно пов’язаний рельєф землі викликає почуття гармонії, а вчування в плодючість землі – етичну любов, вірність, вдячність, повагу, честь, схильність до оптимістично забарвленої релігії, надію і довір’я.

У краєвиді степової смуги, де ще живе минуле, четвертий вимір часу, перспектива вічності, безкрайньої далі, людина стає домінуючим, динамічним осередком, з якого пролягають в безмежність нечисленні лінії руху, які вводять глядача у похмілля безконечного руху вперед, в безмежність. Цей океан ланів, океан життя, як пише О. Кульчицький, стає в посуху океаном „нічогости” і смерті – це антитеза таємного руху і непорушного спокою. Вчування у безкрайність викликає одного разу боязкість, в якій розгортається людська

душа в безмежність, а з другого разу пригнічує душу почуттям неспроможності охопити неохоплююче, визначити безкрає. Неперервність степу стає для вчування або виразом безвладності внутрішніх сил землі, або знаком і символом „нівелюючої, вирівнюючої потуги”. Якщо йдеться про вплив довкілля на світосприйняття, то антитеза степу, як нескінченної основи плодючості і життя, яка одночасно у своїх надрах ховає загрозу суховіїв, ураганів, засух, викликає в душі антитезу двох світоглядних настанов: ентузіазму, що спрямований на любов, божевілля і сп’яніння, і нігілізму з його прямуваннями.

Якщо ці три виміри континентального клімату, як далі пише вчений, зібрати разом, то з’явиться ось таке порівняння: „прикметність укладу тектоніки вдачі – дисгармонійне протиставлення взаємно виключаючих настанов: веселість або сум, захоплення або пригніченість, безконечна любов до чогось або безпредметна туга, як неокреслена та несповнена межова туга – любов, втілена в постаті нігілістичної настанови, схильності до апатії, резигнації, розчарування, навіть розпуки. З одного боку почування власної сили, а з другого – степ, як безглуздя, та безмір мертвеччини, безмежжя, що в ній людина губиться в почутті безсилля і комплексу меншовартості. Степова тенденція затирає заздрість, ресентимент, викликає почуття безвладности апатію і крайню байдужість. Вчуття в переливи континентально-степового підсоння, в химерність і невизначеність, вчуття в степові вихри і бурі витворюють нахили до гніву, люті і пімсти” [174, 25-26].

Історична дійсність виражається насамперед в історичній долі народу. Це тяжіння історичної долі, як вже було неодноразово сказано, виробило в українців комплекс історичної меншовартості, проти якого свідомі українці в різний період історії боролися. Але історична дійсність також виробила в українців особливий стан колективної національної свідомості.

Історична доля теж діє на творення цілої історії, в якій кристалізується низка основних думок, ідей із ділянки політичного життя, яка визначає

практичну поведінку громадянина. Розуміння таких понять, як „держава”, „влада”, „воля”, „революція”, „авторитет”, „війна”, „військо”, „державна служба” формувалися під впливом історичної долі. Ці всі поняття залишаються абстрактними. Із історичного досвіду нації формується національно-політична свідомість та ідея визначення народу, його історичного завдання, його історичної місії.

Історія діє на людину шляхом впливів історичних постатей, як зразків для живих. Від Ярослава Мудрого через Б. Хмельницького та І. Мазепу, аж до Т.Шевченка і С. Петлюри тягнеться низка постатей, які стали, за словами О.Кульчицького для українців предметом ідентифікації, психологічного ототожнення. Понад усе виростають із народної туги історично обумовлені соціальні типи – княжого дружинника, козацького борця за волю, січового стрільця і українського повстанця, народного діяча в особі каменяря і гречкосія. Всі вони в меншій або більшій мірі стають схемами недосяжних українських індивідуальностей.

В історичному аспекті психологічного життя українців, зазначає О.Кульчицький, на великий жаль, існувала і селекційна діяльність історичних процесів. Селекційні діяння від печенігів до колективізації сприяли винищенню сміливих і завзятих, залишаючи в живих слухняних і покірних. В давнину специфічна українська історична оборона зі степом, як шляхом для наїздів, і лісом, як місцем захисту, тобто із конфігурацією терену, що давала або можливість боротися в широкому колі, або вимотувати сили ворога, відступаючи в ліс, або примушувала здаватися ворогові. Через це сміливі герої впродовж віків гинули в широкому полі, обережні йшли в лісову смугу і ставали ще обережніші і займали позицію вичікування. Як бачимо, впливи історичних селекцій сходилися із геопсихічним впливом, створювали в географічних смугах України відмінні психічні типи. Вроджені расові, геопсихічні та історично обумовлені риси українського народу визначають особливості українського характеру через дію соціальних чинників. Расові чи

геопсихічно обумовлені різниці спричиняють, виявляють або впливають на різні форми суспільного життя, які в свою чергу формують психіку.

Як зазначає філософ, на групотворчі здатності людини мають вплив такі психічні особливості, які в свою чергу можуть бути зовсім не простими, це: самоствердження, солідарність, нахил виявляти суть свого внутрішнього життя, схильність до товариського життя, підкорюваність і т. д.

Якщо говорити про українців, то самоствердження у них є незначне. Якщо воно і є, то набирає швидше форм історичного комплексу меншовартості і почуття кривди. Риси підкорятися в українців часто знаходиться вирішальним кредо їх поведінки, що наслідують її форму. Ці форми, які виправдовуються більше пристосуванням до життя, пов'язані із внутрішнім протестом. Мало в українців і схильності до боротьби. Це більше проявляється у боротьбі всередині групи. Співчуття, симпатія до інших – ці риси достатньо високо розвинуті в українців. Звідси легкість, з якою вони приникають в чуже психічне життя, несхильність до власної інтимності, що пов'язана із рисою товарищескості. Солідарність, як схильність допомагати сильним чи сильнішим, безумовно поступається місцем інстинктові допомагати слабшим. Можна б сказати інстинкт наслідувати пов'язаний із слабо вираженою рисою підкорятися визнаним авторитетам і через це функція суспільної єдності не розвинена.

Таким чином, „в нас розвинені ті сторінки суспільного ества людини, що вистачають для малих первісних груп, при одночасній атрофії тих сторінок психіки”, які потрібні для розбудови суспільного життя в широкому масштабі [174, 30]. Тим самим О. Кульчицький ще раз підкреслював індивідуалістичне спрямування української самосвідомості.

Але крім цього утвердженню малих груп сприяють і інші причини. Це насамперед те, що, як вважав О. Кульчицький, більшість українців належать до селянства, яке не є групою, а в якому кожен живе своїм незалежним життям. Недостатня кількість великих міських центрів, не дозволяла поширитися

груповій свідомості вищого ступеня. Через те, що сам рід суспільних взаємин між селянами і їх хліборобськими зайняттями не спертими на поділі праці не сприяє розвиткові усупільнення, солідаризму, дозволяє розвинути тільки товарисько-культурним суспільним контактам. Особливо сильно розвинуті в українців родинні зв'язки, що відповідає одночасно рисам допомагати і піклуватися.

Все це негативно впливає на групотворчі тенденції і групотворчі здібності українців, особливо в творенні української нації і національної свідомості.

Основою окремої національної групи є спільне об'єднання, культура з її спільною мовою, звичками і традиціями спільної історичної долі, економічні, технічні, естетичні, теоретичні, соціально-політичні та релігійні цінності. „Це посідання стає основою свідомості про відрубність групи від подібних інших груп” [174, 31].

Таким чином, для розвитку цієї групової спільноти і свідомості, як пише О. Кульчицький, потрібно все це мати. Історія України, в якій були цілі століття іноземного панування, була несприятливою для розвитку національної свідомості, основними передумовами формування якої вчений виділяє:

1. Існування своєї окремої національної культури високого рівня.
2. Існування видатних постатей, які б стали основою національного об'єднання.
3. Внутрішня організація групи.
4. Існування в членів групи відповідної спільної ідеї, завдань.

Таким чином, „українська національна свідомість незрівноважена в своїй структурі і при недостатці раціонально-пізнавчого чинника цієї свідомості, має місце переріст функцій емоціонально-чуттєвого характеру, без відповідного розвитку первнів до змагу, здобування. В нормальному випадку, інтелектуальне уявлення (ідея) народу, емоціональне почування до народу і настанова до

волевого-змагового діяння для національної групи мали б виявлятися в рівновазі і координації” [174, 33].

З огляду на вищесказане з повною підставою можна стверджувати, що всі ці тенденції ґрунтуються на давніх і глибоких історико-філософських культурних основах. Ці глибинні основи підкреслює О. Кульчицький, котрий аналізуючи сутність українського світовідчуття, коментуючи теорію К. Ясперса про контемплативні настанови (які поділяються на раціональні, естетичні і інтуїтивні), наголошує на значенні саме інтуїтивних настанов для української психіки [177, 20]. Суть останньої в тому, що в ній “бачиться, сприймається, переживається почуття повноти і безмежності” причому “предметами споглядання” є “світ смисловий і світ душі”. Тому, підсумовує О. Кульчицький, не викликає сумніву очевидність тісного зв’язку описаної “інтуїтивної настанови з емоційністю і кордоцентричністю психічної структури” [177, 21].

Іншими словами: дослідивши українську психічну структуру, треба піднести її до рівня українського незалежного характеру. Потрібно витворити нову українську індивідуальність. Це все можна створити тільки через розвиток культури, виховання і самовиховання.

Далі вчений пише, що структура українського характеру повинна поєднувати в собі расові ознаки остійської і динарської раси, геопсихічні особливості людини поліського краєвиду „притасної обмеженості” із геопсихічними ознаками притаманними людині „безкрайної далечени”, основу мають складати люди „хвилястої м’якості”; історичний ідеал хлібороба-воїна, з ідеалом діяча-каменяря, соціальний класовий ідеал сина землі, з національно-груповим ідеалом сина Батьківщини.

Засоби і методи для створення українського характеру повинні бути свідомо продиктовані і скореговані виховними процесами. Звичайно змінити історичну дійсність неможливо, але можна до певної міри вплинути на її розуміння і її сприймання. Так, можна серед остійського способу зустрічати загрозу, вимотуючи ворога, відступаючи в ліс, і динарською, сміливо

зустрічати ворога у широкому полі, знайти щось середнє арифметичне між тим і тим. Не можна збільшити числа великих політичних постатей української історії, але можна їх так поглибити і всебічно вивчити, пережити історію їхнього життя, і цим самим інтенсивність переживань замінить велике число прикладів. Можна комплекс історичної меншовартості побороти, аналізуючи відношення можливостей людей і дійсністю соціального, політичного чи історичного характеру. Можна дозволити молоді таборуватися у найкращих і найбільш типових околицях України, чи навіть у різних околицях і цим самим синтезувати геопсихічні впливи різних краєвидів. Можна недоліки селянської суспільно-групової свідомості доповнювати перенесенням селянських дітей в міське середовище, і навпаки поглиблювати зв'язок із рідною землею, посилаючи міських дітей в село. Можна однокітність української культури доповнювати різними творами різних жанрів, впливати на її розвиток шляхом оголошення конкурсів на написання рідних українських творів і за це преміювати особливо обдарованих авторів, щоб таким чином зацікавити українців у творенні власної культури. Для розвитку власної культури мало поширювати власні твори, потрібно доповнювати скарбами, відібраними із чужих культурних цінностей.

З усього цього очевидно ясно одне, для цього потрібно безмежно любити свій народ і свою Україну. Такий основний висновок можна зробити, проаналізувавши наукову спадщину О. Кульчицького. Але професор не тільки закликав любити свою рідну землю, він, як і Г. Сковорода, своїм життєвим прикладом виконував в українському культурному житті традиційну подвійну роль унікального інтелектуала, а саме: роль дослідника у своїх галузях науки, якими були філософія, психологія, етнопсихологія і роль педагога, який поширював на сферу українського культурного життя скеровуючи дію в духовній площині. Цю останню роль О. Кульчицький часто називав „філософською публіцистикою” або „психо-соціальною педагогікою”, або ще теж маловживаним, але багатозначним висловом „психагогією”. Цим назвам

професор надавав особливого значення, прирівнюючи їх до сократівської ролі в публічному житті на агорі, або, в останніх роках сковородинської ролі філософа, серед народу. Цю свою роль професор Кульчицький виконував у постійному зв'язку зі своїми студентами, яких він мав величезну кількість і які понесли у життя його роздуми про українську людину і про сучасну людину загалом. Вчений співпрацював із українською пресою в усіх країнах діаспори, приймав безпосередню участь в діяльності різних українських установ (про що вже велася мова). В усіх цих колах він мав величезну популярність через свою ерудицію, шанобливе ставлення до співрозмовника, зокрема, за його вміння вести відкритий діалог. Ці всі характерні ознаки його особистості витворили для О. Кульчицького особливе місце в українській науці.

Головною темою його філософських поглядів на життя було визначення унікальності, неповторності справжньої людської особистості і українця зокрема. Філософ у своїх працях постійно підкреслював важливість та наявність філософської думки в культурному житті української спільноти. Він вважав, що філософська думка є сукупністю тих суттєвих знань і цінностей, які необхідні для повного самоусвідомлення людини і цілої спільноти.

Відзначимо, що О. Кульчицький як у своїх працях, так і у спілкуванні, постійно наголошував на шануванні своїх культурних традицій, через те, що саме вони визначають особливості формування менталітету. І найпереконливішим аргументом на користь приналежності творчості (в тому числі філософської) О. Кульчицького до української культури, як і будь-якого мислителя до певної національної культури, може служити критерій ментальності (менталітету).

З'ясування поглядів вченого по цьому питанні є досить важливим особливо сьогодні. І це цілком закономірно, оскільки стало очевидним, що соціальний, економічний і політичний поступ України в значній мірі залежить від того, наскільки враховується в моделях соціального розвитку психологія етносу, його глибинні ментальні характеристики. Аналіз проблем, пов'язаних з

менталітетом українців, є особливо значущим для нас нині, коли народ знаходиться в ситуації вибору шляхів побудови української держави. Адже завдання полягає в тому, щоб витворити таку державність з усіма її атрибутами, котра б відповідала національному духу українців і разом з тим узлагоджувалася б з універсальними цивілізаційними критеріями сучасності.

До вивчення української ментальності зверталось зовсім не багато дослідників. Котрі ж вивчали специфіку українського національного характеру або хоча б побіжно торкалися цього питання, фактично одностайно доходять висновку, що однією із його істотних рис є індивідуалізм. Започатковує цю традицію М. Костомаров, який у статті "Две русские народности" чітко вказує: поряд з іншими ознаками українців і великоросів розрізняє те, що у ментальності росіян панує загальність (Бог і цар) над особистістю, а українець вище цінує окрему людину, ніж загал [156, 47].

Думку М. Костомарова про індивідуалізм української ментальності поділяє і розвиває згодом М. Грушевський, який істотною прикметою українського народного характеру вважає "високий розвиток гідності своєї, пошанування гідності чужої, любові до певних, уставлених зверхніх форм, "законних речей", етикету й добрих манер..." [92, 147-148]. На індивідуалізм як рису української ментальності вказує також В. Янів: "Зовсім самозрозуміло, що спрямовання уваги на власну особу з різночасним сильним чуттєвим забарвленням мусить вести до індивідуалізму, отже до риси світогляду, яка-поруч із українською емотивністю - викликає найменше сумнівів..." [382, 193].

Д. Чижевський вважав, що для українців характерним є "визнання великої цінності за окремою особою, визнання для кожної людини прав на власний, індивідуальний етичний шлях" [346, 95].

Безперечно, що індивідуалізм є невід'ємною ознакою українського характеру. Однак, ставши на бік Візантії після розколу між Римом і Константинополем, Київ сприймає і таку цінність візантійського світу як підпорядкування індивідуального колективу. Ця обставина суттєво

відобразилася на всій подальшій історії розвитку взаємовідносин між індивідом і суспільством. Крім того, доля українців склалася так, що вони тривалий час були включені і підпорядковані більш могутньому в плані державності етносу - російському, в якому явно превалює "хорове", колективне начало над індивідуальним.

На буття українського народу істотно вплинули всі засади російської державності, але на таку його ментальну характеристику як індивідуалізм особливо згубну дію спричинила зрівняльно-передільна російська община. В аграрному устрої російського села індивіди поглиналися общиною, фактично повністю розчинялися в ній. Вже сам по собі порядок користування землею, яка належала колективу, а не індивіду, відіграв роль основи безправ'я особистості. Якщо ж врахувати деспотію державної влади і влади поміщиків, а також православної релігії з її культом покірності, то стає очевидним, що в таких безособових колективах стає неможливим формування якостей, необхідних для індивідуально-підприємницьких форм ведення господарства. І саме таку форму економічного і політичного устрою нав'язала імперія українському народу, для котрого раніше общинне ведення господарства у російському варіанті було чужим.

Звичайно, збереженню і в якійсь мірі розвитку економічного індивідуалізму українців сприяло козацтво. Як зауважує Ю. Пахомов, з козаками "тісно пов'язане було існування свого часу вільних землевласників, що не минуло безслідно для формування економічної культури нації. Однією з ознак її рівня в Україні... є більш розвинута приватновласницька свідомість, особливо щодо землі" [235, 8].

Однак в цілому вплив козаччини на генезу українського етносу був досить-таки обмеженим, оскільки, по-перше, козацтво існувало відносно недовгий час, по-друге, було географічно локальним явищем, і по-третє, все-таки за своєю суттю козацька держава була, як би ми не ідеалізували її,

добичницькою, а не виробничою. Тому у виробничій сфері індивідуалізм, як ментальна риса українців, мав досить обмежені можливості свого вияву.

Звичайно, при дослідженні генези, української ментальності варто врахувати і ту обставину, що в XVI ст. спостерігається тенденція до формування приватної власності на землю і базового на ній індивідуального сільськогосподарського виробництва, що було закріплено окремими статтями в Переяславських уступах. У цей же період відбувається географічне розширення впливу Запорізької Січі. Однак зазначені процеси протікали дуже суперечливо, з натугою, не знаходили підтримки в масовій козацькій свідомості. В XVII ст. в середовищі козацтва йшла досить жорстка боротьба поміж "низовою козаччиною", котра хоче зберегти "свій общинний устрій "запорозький" з щорічними переділами уходів, з нерозораними степами, що неподілені на плугові гони, не до поодиноких хліборобів, а всі до всіх разом козацьких полків, сотень і куренів..." [188, 136], і хуторським хліборобським козацтвом та дрібною покозаченою шляхтою, котра опиралася на право індивідуального володіння землею, і вводила нові форми господарювання. Саме з цими новими формами входила в козацьку Україну і в козацьке військо Запорізьке європейська індивідуалістична хліборобська цивілізація, ґрунтована не на общинній, а на приватній власності на землю, завдяки чому вона сприяла формуванню психології індивідуального підприємництва, і саме цей шлях вів Україну в Європу. Але зростання сили і значення осілої хліборобської верстви віщує біду стихійному і анархічному низовому Запоріжжю, яке чинить відчайдушний опір незрозумілим і чужим для нього нововведенням, що ламають віковічні традиції. Ця протидія внутрішньої сили і сила Речі Посполитої, а згодом і нового союзника - общинницької Москви, яка не знала вільного приватного землеволодіння, поступово згасили слабкі паростки індивідуального землеробства. Їх замінило общинне володіння російського штибу.

Варто також пам'ятати, що основна маса простих козаків ніколи не ставила собі за мету розширити вплив Запорізької козаччини на всю Україну. Навпаки, як свідчать історичні документи, серед козаків домінувала установка позбутися різних податків магнатам, орендарям і старостам тільки на своїй споконвічній землі, і лише на цій землі вони хочуть і можуть користуватися добутою волею. По Корсунській перемозі козаччина не хоче йти далі "на волость". Скликана тоді гетьманом рада козацька гуде, "щоб вертати на Запоріжжя за всією здобиччю..." [188, 136].

Історичний поступ українського етносу пішов таким чином, що ідея європеїзації козаччини, а з нею й усієї України за наступне століття зійде нанівець, в якій практично немає місця індивідуальному підприємництву.

В духовній культурі утворюється подібна ситуація: весь культурний дискурс в найширшому розумінні є возвеличенням "ми" над "я", колективного над індивідуальним.

"Радикальна відмінність між "латинським" та "візантійським" світами полягає в тому, що світ латинський протиставляє індивідуальне "я" колективному "ми", а візантійський світ з усіма його слов'янськими видозмінами формується на "хоровій" основі... Наші "неписані", - а також писані "не наші закони кодифікують статус суспільства в людині". І підсумовуючи О. Пахльовська, зауважує: "Незаперечним є факт: наша культура складається на основі "хорового" начала, яке розчиняє в собі індивідуальність" [234, 101].

Думається, що висновок про повне підпорядкування індивідуального колективному началу в житті українського етносу є занадто категоричним і необґрунтованим. Інша річ, що в "офіційному" дискурсі індивід дійсно підпорядковується колективним цілям та інтересам. Але ж офіційно задекларована культура аж ніяк не вичерпує духовного життя народу.

Незважаючи на різні перешкоди розвитку в українців індивідуалізму - це дійсно глибинна риса українського народу і вона не могла зникнути, бо

ментальні характеристики зникають лише із зникненням етносу. Склалася своєрідна ситуація: і щезнути індивідуалізм не в змозі, і виявитися він не може. Вихід знайшовся нетривіальний - розвиток українського індивідуалізму пішов шляхом прямо протилежним європейському, а саме, він має інтравертивний характер і спрямований на відособлення індивіда від інших людей і від суспільства. Зусилля особистості спрямовані на створення свого маленького індивідуального світу, на ізоляцію в ньому і збереження себе від впливу інших людей і від соціуму: якщо індивід не може утвердитися в суспільстві, у "великому світі", то він прагне зробити це в побутово-локальних, "малих" соціальних формах: сім'ї, побуті і т.д. Лише в цьому своєму "мікросвіті", відгородженому від інших людей і суспільства, він відчуває себе індивідуальністю і утверджує себе в якості такої.

Такий спосіб самоутвердження приводить до сумних наслідків: колективні цінності стають для індивіда другорядними, а то й зовсім втрачають значимість і, крім того, у нього не формуються (а якщо вже й були, то атрофують) навички утвердження себе у "великому" світі, в соціальному житті. Саме цим і пояснюється в значній мірі парадоксальна ситуація нашого сьогодення, коли в нації індивідуалістів катастрофічно не вистарчає соціально активних людей.

Ще однією істотною ментальною ознакою українського етносу є емоціоналізм, домінування емоційно-почуттєвого переживання над холодною розсудливістю.

Звичайно, що в слов'янській культурі, як і у всіх інших давніх культурах, космос, як світ упорядкований, протиставляється хаосу, як світу неупорядкованому. Це уявлення про порядок і розміреність світу свого існування знайшло відображення і в мові давніх слов'ян, зокрема в слові "ряд", котре, за думкою дослідників цього періоду історії наших предків, означало "лад", "устрій", "бойовий стрій", "порядок", "правило" і т.п. Зазначені значення слова "ряд" свідчили: що воно охоплює кількісну і якісну упорядкованість

соціального життя етносу. Цей факт свідчить про те, що раціональність теж є однією із ознак духовно-психологічного складу слов'ян, але ознакою другорядною, підпорядкованою емоційно-чуттєвому переживанню. Раціоналізм в більшій чи меншій мірі властивий ментальності кожного етносу. Зумовлено це тим, що без раціонально оформленої ідеальної мети і раціональної технології неможлива ефективна практична діяльність. Але в структурі ментальності кожного етносу він займає свою специфічну нішу.

Варта зауваги думка І. Лисяка-Рудницького про те, що "національний характер не являє собою чогось абсолютного унікального й оригінального, але радше індивідуальну комбінацію прикмет, які широко поширені у світі й спільні багатьом народам" [193, 5]. І справді, якщо розглядати духовно-психологічні риси різних етносів, то у психології кожного із них знайдемо одні і ті ж в своїй суті ознаки. Ці істотні ознаки є спільними для всіх народів, вони є вселенськими. І разом з тим кожний етнос має свій неповторно унікальний характер, свою властиву тільки йому ментальність, яка визначає весь устрій його життя. Неповторність ментальності етносу виявляється в тому, що певна комбінація характерних ознак утворює ядро стосовно всіх інших психологічних рис, які виступають підпорядкованими цьому ядру і є менш розвиненими стосовно ознак доміантних. В серцевину визначальних психологічних рис українців входять емоційно-почуттєві чинники.

О. Кульчицький у зв'язку з цим писав: „На основі постійної прив'язаності до землі, життя у патріархальній общині виникає схильність до утворення „спільнот”, що характеризуються почуттєвою близькістю, базованою на симпатіях, спочуванні, приязні і взаєморозумінні, а не на раціонально обґрунтованому змаганні до розумово продуманої спільної мети” [177, 16].

Емоційність в якості глибинної психологічної характеристики за словами І. Старовойта, властива всім слов'янським народам, хоча у кожного з них вона виявляється по-своєму [277, 128]. М. Бердяєв, досліджуючи „душу” російського народу, виділив в якості найважливішої ознаки домінування емоційно-чуттєвих

переживань над раціональними чинниками. „Російський народ не був переважно народом культури, як народи Західної Європи, він був більш народом одкровення і натхнення, він не відав міри і легко впадав в крайнощі. У народів Західної Європи все значно відчутніше детерміновано і оформлено, все розподілено за категоріями і обмежено. Не так у російського народу, як менш детермінованого, як більш зверненого до безкінечності і який не бажає розподілу за категоріями” [14, 8]. Виділяючи цю думку М. Бердяєва, треба зазначити, що він далекий від того, щоб ототожнювати ментальність українського і російського етносів. Це тим паче було б некоректно з позицій історичного поступу цих народів, котрий, свідчить про не співпадаючі форми вияву емоціоналізму кожного з них.

Емоціоналізм росіян виливається переважно у зовнішні форми – сваволю, бунт і розбійництво [15, 11-18], емоційність же українців має насамперед внутрішню спрямованість. Специфічною ознакою української ментальності, відзначає І. Бичко, є „спрямованість на внутрішній емоційно-почуттєвий світ людини, у якому панує не холодний раціональний розрахунок “голови”, але жагучий поклик “серця” – в зв’язку з цим говорять про кордоцентризм... української ментальності” [22, 59].

Висока емоційність українців, поєднана з очікуванням справедливості сполучені з власною безпорадністю, неспроможністю активно діяти, виборюючи „правду” життя, стимулює фантазію, посилену діяльність уяви. Це й спрямувало український народ до поглиблених духовно-моралістичних пошуків, націленості на внутрішньо-екзистенційний світ людини, в якому уявне переживання тих чи інших ситуацій у значній мірі піднімає їх реальне проживання у зовнішньому світі.

Емоціоналізм української душі виявляється у всіх формах життєдіяльності етносу. Але, мабуть, найбільш рельєфно і концентровано він втілюється в українській філософії, найвидатніші представники котрої Г.Сковорода і П. Юркевич обґрунтували „філософію серця” про що мова йшла

вище. Тут хочеться відзначити, що її Д. Чижевський називав характерною для української думки. „Філософія серця” має смисл в тому, „що 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” [345, 19].

Про емоційно-почуттєвий характер українців, який зосереджений навколо "серця" своєю "кордоцентричністю" писав і О. Кульчицький. "Першість і сила емоційно-почуттєвого життя вказує на зменшення ролі чинника раціонально-вольового в порівнянні з почуттєвим, і одночасно на пересунення цілості психічної структури в напрямку несвідомого психічного життя, що тісно пов'язане з почуттєвим... В українській душі "натура", "природа" - назверхня і внутрішня людська, що її розуміється як "первісну доброту" і "добру первісність", не протиставиться персональній надбудові волі й розуму, з їх витворами, отже не протиставиться культурі з її цензурою й вимогами" [177, 19].

Етнографічні матеріали свідчать, що перевага емоційного начала над холодно-розсудливим була характерною ознакою етнопсихології ще давніх русинів. Вивчення текстів періоду Київської Русі показують, що князь думає насамперед серцем [243, 147]. М. Грушевський однією із істотних психологічних рис слов'ян вважає їх поетичність, музикальність. Привітності і щирості слов'ян „відповідали риси характеру – поетичного, веселого, схильного до розваг. Пісня і музика були нерозлучними супутниками усіх значних подій в житті наших предків” [91, 27]. Вивчаючи світогляд українського народу наприкінці ХІХ ст., Ф. Рильський відзначає його поклоніння перед поезією „зовнішнього культу”, його вразливість перед поетичними образами релігійного життя і незначну схильність до абстракцій [257, 41-46]. Певна зневага до раціональної упорядкованості світу виражалася і в такій психологічній рисі, як відсутність суспільної дисципліни (М.Грушевський).

Таке привалювання емоційного чиннику над раціональним в ментальності українського етносу виявляється в специфічних формах і сьогодні.

Однією із особливостей суспільної свідомості посткомуністичної України є її яскраво виражена мітологічно-романтична природа. Виявляється це у тому, що відбувається реабілітація архетипових тем, норм і ритуалів, зокрема теми „боротьби”. Відмінність від минулого полягає лише в тому, що коли у більшовицькій ідеології боротьба означала боротьбу „за соціалізм”, „комуністичний рай” „проти капіталізму”, то в свідомості націонал-демократів вона означає боротьбу проти тоталітаризму, бездуховності. Марксизм, що не забезпечив економічного процвітання та західного рівня життя замінюється на відроджені християнські ідеологію та іконологію. Ісусу Христу – недавньому табу, починають знову поклонятися, християнські святі та мученики замінюють героїв марксистської держави – „слуг народу”. У руслі усталеної за останні десятиріччя традиції вирішення своїх власних проблем перекладається на когось іншого – в даному випадку на Бога. І ця тенденція до мітологізації суспільного життя з рівня елітарного переростає у феномен масової свідомості. Щоденно відкриваються і через масмедіа розповсюджуються нові об’єкти культу для всього демосу. Головне вбачається в тому, щоб заступити некомпетентних, імморальних, нездатних та безчесних політиків минулого новими обдарованими, здібними, ніби-то щирими героями – частіш за все поетами, митцями та новими політиками. Варто зауважити, що створення нових мітологічних героїв властиве не тільки Україні, але й іншим посткомуністичним державам.

Сьогодні духовна ситуація ускладнюється і тим, що заперечення ідеології тоталітарного режиму з боку демократичних сил спрямоване на руйнацію всіх знань та досвіду, отриманих у тому попередньому соціалістичному світі і про той світ. Але оскільки одночасно не відбувається утвердження реально-значимих позитивних цінностей, то це веде до втрати суспільством чинників

самодетермінації. Цінності і установки, котрі визначали поступ тоталітарного суспільства, розмиваються і перестають бути активними засадами життя, але на їх місце не висуваються інші, достатньо вагомі регулятивні смисли, котрі були б сприятливі для народу, спрямували його зусилля на досягнення соціально-конструктивних ідеалів. В силу зазначених обставин в демосі починає домінувати одна мета – вижити. Трагічна парадоксальність полягає в тому, що коли кожен індивід ставить собі за мету вижити за будь-яку ціну, то не виживає таке суспільство. Втрата суспільством внутрішніх детермінант, як переконливо показав А. Тойнбі, є надламом цивілізації, що за певних умов може привести до її повного зникнення [293, 275-277].

У сьогоднішній Україні найбільш впливовими формами суспільної свідомості виступають необільшовицька і націонал-демократична. Не дивлячись на діаметрально протилежні цілі, котрі переслідують кожна із них, вони співпадають в одній істотній площині: і перший, і другий тип свідомості виявляються як емоційна, мітологічно-утопічна свідомість, а не раціональна.

Необільшовицька і демократична свідомість оцінює світ за однією і тією ж схемою. Для кожного з цих типів свідомості характерним є створення словесно-мітологічних конструкцій, в яких реальність і вимисел зливаються у згустки магічного символізму. Ці магічні символи претендують на підпорядкування реальності і часто продукують ілюзію про те, що їх закони сильніші за закони реального світу. Останній є недосконалим, спотвореним і його можна і потрібно підкорити, переробити згідно з планом (необільшовизм) або ж національною ідеєю (націонал-демократизм), тобто поставити символ над життям, як чимось нікчемним, таким, що не має самоцінності. У свідомості і необільшовизму, і націонал-демократизму реальне життя перетворюється в фантом, ілюзію, а мітологічна символіка, ілюзія набуває атрибутів трансцендентності, всепоглинаючої переборної сили.

У сфері політичної діяльності в націонал-демократичному русі домінує цілком закономірне і бажане для більшості населення устремління знищити

будь-які залишки тоталітарної держави і побудувати демократичне суспільство. Але й тут емоціональний характер демократичної свідомості виявляється дуже чітко.

Нова державність повинна бути створена негайно, зараз же і тільки в такій формі, як це уявляється саме цій свідомості. Думки всіх інших верств населення, політичних сил або не приймаються до уваги, або ж оцінюються як ворожі. Традиційна утопічна надія на всемогутність національної ідеї виявляється в політичній сфері, мабуть, найвипукліше: з погляду націонал-демократів досить проголосити ідеал національної процвітаючої демократичної України і люди забудуть про всі інші земні потреби і почнуть натхненно будувати таку державу. Лідери націонал-демократів бачать себе месіями, спасителями нації. Реальний процес розбудови національної державності, котрий буде далеко не простим, тривалим і потребуватиме серйозних корекцій ідеальних конструкцій на кожному поворотному етапі, ними просто-напросто не досягається. Життя повинно бути підігнане під ідеологему. Якщо ж цього не вдається зробити, то вина покладається виключно на партократів, але аж ніяк не на авторів мітологічних проектів. Про корекцію ілюзорних ідей питання навіть не ставиться. Думка про те, що справжня демократична держава ґрунтується не на підпорядкуванні її громадян нав'язаним зверху доктринам, а на вільному виборі вільних людей є принципово чужою як для необільшовиків, так і для націонал-демократів. І перші, і другі виходять із засади, що коли люди добровільно не хочуть йти до щастя, то їх потрібно змусити це зробити.

Більшовизм і націонал-демократизм у зазначеному питанні дотримуються тотожних позицій. Цю рису націоналізму виокремив ще в довоєнні роки один із його ідеологів Д. Ткачук, який вказував, що “український націоналізм підходить до поняття тоталітарного руху; він прагнув охопити впливом усе життя українського народу в усіх його виявах. Націоналізм організує націю на підставі свого власного світогляду, щоб в той спосіб дати нації силу, в тяжкій боротьбі вибороти собі свободу...” [291, 13-14]. У посткомуністичній Україні

націонал-демократизм намагається виконувати таку ж саму функцію. І внаслідок цього, як слушно зауважує Е. Бистрицький, „нові провідники національної ідеології використовують ту саму політику тотального втручання у життя людей, на загальні методи якої спиралася доктрина наукового комунізму” [17, 32]. Зазначимо, що прояви елементів тоталітаризму в демократичній свідомості є не чимось випадковим, а зумовлені її вихідними засадами. Річ у тім, що у націоналізмі ідеї, догми є більш цінними у порівнянні з емпіричним життям, вони є святинями, які не можна переглянути, тоді як реальне життя реальних людей є чимось другорядним. І коли люди не підпорядковуються ідеалам, то потрібно, більш того, гуманно використати всі відомі і наявні засоби для перетворення життя згідно з догмами.

Для обох виокремлених типів свідомості властивим є і втеча від аналізу справжнього життя і підміна його вимислом. Тут діє катехизисна логіка, яка пов'язує бажаним (а не справжнім) чином псевдотеоретичні конструкції з реальністю і насаджує їх в свідомості інших людей. Структура думки в цих типах свідомості абсолютно ідентична і будується за таким зразком. Чому йде розлад економіки в Україні? Тому, що при владі залишилися партократи, колишня номенклатура. Тут навіть не ставиться питання про те, щоб вивчати економічну ситуацію, ті реальні чинники, котрі згубно впливають на виробництво.

Домінування емоційно-почуттєвих чинників над раціональними чітко виявляється в політичній сфері. Для української політики і минулого і сучасної є характерним багатоманітність глобальних прожектів різної спрямованості, що мають за мету перетворення вітчизняної дійсності в цілому або ж, що буває значно рідше, окремих її галузей. Проте переважна більшість цих прожектів мають такий зміст, що реалізувати їх принципово неможливо: їх відірваність від реальності життя настільки глибока, що питання про практичне втілення в дійсності майже і не постає. Мистецтво перекладу політичних програм, планів, цілей в практичні реальні дії, прогнозування наслідків тих рішень, які

приймаються, традиційно слабе місце української політики. А це і є свідченням її недостатньої раціональності.

О. Кульчицький також звернувся до визначення ментальності. Причому поряд із спробою дати науково-раціональне визначення даного поняття, його визначення несе накіп містичного підходу до витлумачення ментальності. Вчений пише: "ментальність є родом "постійного осаду", недопустимого для дальшої аналізи, що твориться позаду всіх суспільних різновидностей і відтінків та складається з висловлювань, переконань, понять що з ними згідні всі члени даного суспільства" [173, 72].

Вчений підкреслює, що для українців останнім часом характерне зменшення активності. Серед усіх рис професор Кульчицький виділяє саме чуттєвість. "Ядро української душі становить чуттєвість. Вона вказує також на пов'язаність із тією схильністю до "відданости безмежному", що виникає із "доброї первісности" і "первісної доброти" колективного українського несвідомого, зумовленого архітипом Доброї Неньки Природи" [177, 25].

Повертаючись до роздумів О. Кульчицького про світогляд українців слід зазначити, що істотною рисою його підходів є іманентний до них власний інтерес вченого і його світоглядні настанови. Крізь них вловлюємо биття пульсу української ментальності, відчуваємо вартісну школу української культури.

Суть його поглядів полягала у особливому призначенні української людини, у доцільності її життя, у розв'язанні проблем національної ментальності. А ці проблеми сьогодні є досить актуальними. Через те, що сьогодні наша Україна „замучена, ошукана, окрадена, - піднімається з колін небуття, і хресний шлях її страдницької душі замінюється владною ходою нового часу...”

Висновки до розділу 4

Таким чином, ми спробували з'ясувати світоглядно-філософські погляди Олександра Кульчицького - відомого українського діаспорного філософа і донедавна мало знаного в Україні.

І слід сказати, що лише в наші дні розпочалося його входження в українську науку. Сьогодні вертаються з небуття ряд його творів, виробляється правильне розуміння і його думок, і його ставлення до свого народу, до України, до життя в цілому.

Отже, виходячи з вищесказаного, можна зробити наступні висновки:

- логічним завершенням націонал-персоналізму О. Кульчицького є сформульована ним оригінальна “філософія української людини”, яка продовжує традиції всієї української філософії, якій за словами В.В. Ільїна, притаманна персоналістська тенденція;

- доведено, що в центрі персоналістських поглядів мислителя перебуває українська людина, виразом сутності якої є національні ідеали, які відповідають вселюдським;

- вперше показано, що відновлення принципів античного просвітництва приводить українського філософа до висновку, що дійсна цінність особистості полягає не в об'єктивістсько-сцієнтистських висновках, а в глибині душі;

- аргументовано, що прагнення О. Кульчицького зробити свою “філософію української людини” живою, дієвою, гуманною, наближає його погляди до персоналістського розуміння сутності людини, яка в житті завжди стоїть перед вибором;

- зроблено висновок, що думка українського філософа про виховання, яке повинно очищати душу і вести до свободи особистості, співзвучна з персоналістськими уявленнями про особистісну своєрідність, яка полягає в її наближеності до осягнення трансцендентного;

- виявлено, що наголос О. Кульчицького на глибинності душі, яка ніколи не вичерпується розумом, співпадає з персоналістським твердженням про інтенціональність духовного світу особистості, специфічною рисою якого є спрямованість не в сторону предметного світу, а в сторону трансцендентного;
- показано, що прагнення філософа віднайти мотиви виховання моральної особистості звертають його увагу на аналіз християнських джерел моралі, що повинно допомогти встановити гармонійне відношення між знанням та вірою як основами духовності та гуманізму;
- проаналізована побудова концепції виховання молоді, в основі якої лежить виховання гідності особистості. Саме з цих позицій молода людина може знайти себе для добра і творити його;
- доведено, що український філософ заклав міцні підвалини дослідження особливостей українського національного характеру;
- досліджено, що природу особи українця О. Кульчицький розглядав як з погляду універсальності, засади якої знаходяться у природі існування „вартостей”, так і унікальності, яка існує в реальності лише у притаманних для особи можливостей;
- український філософ вважав, що кожен народ має свої специфічні особливості, свій особливий склад думки, свій світоглядний менталітет;
- проведений синтетичний аналіз основних чинників, які на думку О.Кульчицького, формують українську душу. Серед них – історичні, соціопсихічні, культуроморфічні, глибинно-психологічні;
- акцентується увага на тому, що кордоцентризм Г. Сковороди і П.Юркевича співзвучний “логіці серця” Б. Паскаля;
- проаналізовано, що звернення Т. Шевченка до духовного багатства українського народу, розкриття його чистого духу, великої героїчної душі, одвічного прагнення до добра, продовжували національну кордотрадицію;
- показано, як з позицій націонал-персоналізму О. Кульчицький прослідковує проблему взаємин народу і його “батьків”-лідерів;

- обґрунтована одна з головних ідей мислителя про те, що в періоди панування в суспільстві тоталітарного устрою створюються умови уніфікації однаковості людей, коли людина оголошується сутністю суспільних відносин і тим самим стає байдужою до своєї особистості;

- зроблено висновок, що націонал-персоналістська концепція О.Кульчицького в основі якої стоїть українська людина, поєднана із завданням культурної розбудови України, є однією з основ життєстверджуючого гуманістичного світогляду.

ПІДСУМКИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

Підсумовуючи результати проведеного дослідження наукової спадщини українського діаспорного філософа О. Кульчицького, ми вважаємо доцільним висловити свої міркування стосовно цього мислителя і його поглядів, міркування, які звісно, не претендують на довершеність і остаточність. Це пояснюється тим, що в основі поглядів цього філософа стояла особистість і сповна вичерпати все коло питань, які її стосуються можна хіба що в разі, коли людина перестане існувати (та й то сумнівно). Допоки ж людина існує, кожна нова генерація долучатиме до поглядів про неї свої нові здобутки, концепції, погляди і т.д., але повністю розкрити таємницю сутності людини не зможе жодна сучасна наука. Коли філософи говорять про природу або сутності людини, то мова йде не стільки про кінцевість розкриття цих понять, їх зміст, скільки про спробу з'ясувати роль названих абстракцій у філософських роздумах про особистість [309, 7].

Незважаючи на свою неоднозначність, проблематичність, вразливість людина, на думку більшості вчених: чимало знає, чимало може зробити доброго, а якщо так, то їй є на що сподіватися [312, 415], оскільки вона завжди шукає надійну “підоснову” у глибині власного існування, прагнучи згодом знову привести світ до якогось смислового ладу. Відповідальне ставлення до власних буттєвісних можливостей є дуже актуальним для української людини [200, 4] на цьому наголошують багато мислителів, і в тому числі О.Кульчицький.

Українська філософська думка, яка починає посідати гідне місце в європейській гуманістичній традиції, стає виразником самобутньої ментальності української людини. Під час цього відродження виникає нагальна потреба визначити напрями подальшого розвитку, виходячи з власних інтересів, створити, на думку сучасного українського філософа Б.Головка,

духовно-теоретичне підґрунтя як для відповіді на виниклі етичні, релігійні, культурні, історичні, майново-правові, соціально-політичні, державні запити сьогодення, так і для того, щоб дати пересічній людині надійні ціннісні орієнтири у повсякденному житті: відчуття довіри, порядку і захищеності з боку української держави [72, 3].

Формування власної рецепції на проблему людини органічно виходить з традиції, яка визначає образ української філософії, і у своїх витоках сягає філософії Г. Сковороди, П. Юркевича, Д. Чижевського, В. Липинського та інших, чільне місце серед яких належить і постаті О. Кульчицького.

Філософська спадщина є вагомим внеском у розвиток вітчизняної філософської думки, її органічним складником. Його творчість складає окремий період в історії філософії, який мав свій специфічний зміст, свою структуру, свою систему кодів, свою риторичку. Одним словом це можна назвати кульчицькоанством, в якому поєднувалася цілісність і розпрацьованість філософського дискурсу з талантом філософа.

Оригінальність філософських поглядів вченого полягає у тому, що він повному підійшов до питання особливостей формування типу української людини, одночасно показавши роль і значення особистості. Саме ці роздуми О.Кульчицького сприймаються сьогодні досить переконливо. У цьому полягає модернізм філософа, хоча він, ніколи не називав себе модерністом і належав до загублених, втрачених імен, зв'язок яких з іншими явищами культури, на думку С.Павличко, яка досліджувала явище модернізму в українській культурі, виявився перерваним [233, 436].

О. Кульчицькому належить одне з провідних місць в дослідженні особливостей українського національного характеру. Він є автором оригінальної концепції.

Глибоке вивчення мислителем характерології українського народу дало йому змогу визначити та систематизувати основи (чинники) формування українського національного характеру.

Значення творчості вченого-філософа виявляється у тому, що його ідеї проростали навіть за радянських часів у творчості окремих мислителів, а сьогодні вони досягли ще вищого рівня осмислення. Це пояснюється тим, що пошуки філософської концепції людини приводять О. Кульчицького до переконання, що адекватним методом осягнення людської суті є персоналізм: з огляду на це, вчений є автором оригінальної націонал-персоналістської концепції. Поєднуючи геопсихічні, расово-психічні, соціо-психічні, культурно-психічні чинники формування українства, О. Кульчицький розробив своєрідну філософську систему характерології української людини, найважливішим архетипом якої є персоналізм – такий спосіб відношення зі світом, за якого цінність персони не заперечує значущості навколишнього суспільного життя. На думку вченого персоналістське начало увесь час прослідковується в історії українського народу і саме його перемога так потрібна сучасному українському буттю. Сьогодні ці переконання філософа підтримують багато сучасних українських дослідників. Якщо виходити з того, що українська культура значною мірою відноситься до християнської культури, через це український персоналізм являє собою конкретизацію загально християнського персоналізму – принципової ментальної основи західного світу. Через це, за словами О.Кульчицького, український персоналізм виступає не замкненим, “хутірським” вченням, а розгортається у тісному зв’язку із світовою філософською думкою та є складовою частиною європейської культури. Також філософ акцентує на відносній перевазі емоційної, “ендотимної” підвалини та кордоцентризму над екстравертними виявами персональної надбудови. З одного боку ця тенденція відіграє позитивну роль у внутрішньому збагаченні людини, оскільки емоції і вчинки являються основним матеріалом душевного життя людини. З іншого боку, коли відсутня емоційність, пристрасність, тоді “з’являється нудьга, туга, відраза до життя і людина починає шукати мотузки, щоб повіситися – явний доказ того, що без пристрастей вона існувати не може”. Так як емоції, пристрасні можуть підмінювати розумність дій та вчинків,

спрямовувати зусилля людини як на творення добра, так і зла, через це часто ґрунтується негативна оцінка емоційності. Але чи завжди вірна вона, ця оцінка?

Як писав В. Соловйов, пристрасті людські часто негідні й безглузді і людські вчинки у більшості випадків марнісні. Але що ж з цього витікає? Хіба ми повинні згасити свої свічки й лампади лише тому, що злі люди використовують їх вогонь для підпалу приватного житла і громадських будівель? Зло не в пристрастях, а в безглузді пристрастей, в бездумності і покvapливості дій. Отже, замість безпристрасності і байдужості вимагається лише застосування емоцій для творення добра та істини [274, 37].

Емоційність є великою спонукальною силою вчинків, але вона повинна мати добродійні і надійні морально-сміслові засади. Дуже часто, на думку О.Кульчицького, емоційність пов'язана із слабкістю вольового начала. Однак, враховуючи відносну піддатливість колективної підсвідомості української людини, вчений обстоює постулат щодо можливості внутрішніх психічних змін, пов'язаних з перебудовою політичних та історичних обставин у бік стимуляції та зміцнення раціонально-активних світоглядних настанов. Пізно виступивши на арену світової історії, українська людина має, на думку О.Кульчицького, кращі дані оминати помилки Західної Європи, у якій за прогнозами у ХХІ ст. відбудуться зміни, які спричинять заміну зовнішньої стабільності фундаментальною внутрішньою стабільністю, яка прихована у глибинах колективного підсвідомого. Ця внутрішня нестабільність Заходу, перш за все, пов'язана із браком внутрішньої комунікації, який, неначе іржа, може підточувати цілісність Західної Європи. Він пов'язаний із притаманними індустріальному суспільству абсолютною конкуренцією індивідів і груп та їх спеціалізацією, які породжують відчуження у суспільствах найвищої соціальної злагоди. З іншого боку, до негативних наслідків може призвести розвиток постіндустріального суспільства з його різноманітними комп'ютерними мережами, які все більше автоматизують різні прояви механічно-нетворчої діяльності, виштовхуючи її зі сфери людського буття. Це означатиме втрату

сенсу буття, своєї значущості у великій кількості людей. Однак, за певних умов ці прояви можуть сприяти виникненню способу подолання внутрішньої самотності та відчуженості, які дістаються постіндустріальному людству як хворобливий спадок людства індустріальної епохи. І саме тут на допомогу Заходу може прийти Україна, де світоглядна толерантність українця означає повагу до чужого, акцент на моментах єдності, а не чужорідності. І якщо до кінця ХХ ст. ця толерантність виступала як слабкість, то у ХХІ ст. вона перетворюється у силу, адже саме світоглядна толерантність є необхідною передумовою існування постіндустріального людства. Україна може запропонувати Західній Європі конструктивні способи розв'язання глибоких суперечностей її життя у ХХІ ст. Україні потрібна Європа і сьогодні, і у майбутньому, як могутній стабілізуючий фактор. Потрібно тільки, щоб і Заходу була потрібна Україна, як джерело оригінальних світоглядних орієнтацій і споконвічних засобів взаємодії, що могло б оживити внутрішню комунікацію західноєвропейських культур та сприяти пошукові нових сенсів у житті особистостей цих культур. Вирішальною мірою це залежить, повертаючись до думок О. Кульчицького, як швидко і оптимально в українців завершиться синтез різних психічних шарів і смуг.

Адже драматичні колізії, якими супроводжувалось життя української людини не могли не позначитися найбільш радикально на їх соціальному самопочутті і не призвести до різкої дегуманізації міжлюдських стосунків, наростання агресивності, зневіри, заздрощів, роздратування, самозакоханості і т.д., а також до затухання продуктивних орієнтацій взаємоповаги і взаємопідтримки, не споживацького ставлення до іншого й довкілля; врівноваженості, заснованої на впевненості у завтрашньому дні, які у цілому стимулювали творчий, життєво стверджуючий потенціал кожного. На такому загальному тлі відбувається становлення некласичної раціональності, оскільки розум залишається опорою сподівань людини. Лише через постійне обчислення варіантів рішень і пошук оптимальних, людиномірних і результативних із них,

особистість може сподіватися на своє подальше виживання та існування. Ця некласична раціональність наводить на такі орієнтири світобачення, як реалістичність, критичність і самокритичність, орієнтація на звичаї і традиції, на творче самовираження і спілкування. Утвердження цих цінностей, на думку О. Кульчицького, пов'язане із становленням та закріпленням певного типу суспільного устрою, соціокультурного середовища. Вчений має на увазі створення, закріплення і розвиток такого типу демократії, який характеризувався б плюралізмом в економіці, політиці, культурі, розвиненими структурами громадянського суспільства та правової держави. О. Кульчицький вважав, що шляхи подолання українцями бездержавності лежать на перетині становлення і ствердження розгалуженої системи повноцінних структур розвиненої, представницької демократії, громадянського суспільства і багатоукладної економіки. Це означало створення такого соціокультурного механізму, який фіксував би сучасне прочитання фундаментальних цінностей і норм, суттєвою ознакою якого було б уважне, шанобливе ставлення до особистості та її запитів. Особливе місце у цьому мислитель відводив владі, яка повинна була б будуватися на довірі до неї громадян. Її ґрунтовність залежить від здатності владних інституцій забезпечувати дотримання прав і свобод людини, які філософ вважав найістотнішою протиположністю всесиллю державної влади. Але О. Кульчицький підкреслював, що в українців поки що немає такої влади. Її влада нехтує основними правами, поєднуючись із небаченими раніше засобами впливу на людину. Це мало негативні наслідки, воно призвело до антропологічної деструкції, яка супроводжується світоглядною розгубленістю, яка межує із “втечею від свободи” (за термінологією Е. Фромма). Через це на думку вченого, для українців характерний низький рівень громадянського самоусвідомлення, пов'язаний з нерозумінням того, що кожна людина має низку вроджених (а не “дарованих”) прав, дотримання яких є обов'язком кожної держави. За словами О. Кульчицького, дуже мало хто з українців має елементарне уявлення про власні права й про права людини в загальному, у той

час, як кожна людина має права лише через свою людську природу. Права людини незалежні від національної та релігійної приналежності, соціального статусу та будь-яких етнічних характеристик, через це українська людина повинна їх відстоювати, боротися за них. На думку філософа, для того, щоб здолати всі негаразди, які мають українці потрібна насамперед національна злагода. Тільки завдяки їй вони зможуть збудувати свою державу. Ці слова О.Кульчицького є досить актуальними і сьогодні, коли ми хоча й маємо незалежну державу, але часто ще можна почути слова про відмінності між заходом і сходом, про відокремлення сходу і півдня і створення своєї незалежної держави, або автономії із входженням до Росії. Ці сепаратистські настрої деяких деструктивних політичних сил не мають під собою підґрунтя, і наша нова влада почала боротьбу із будь-якими такими проявами, оскільки вона розуміє, що лише єдина Україна може самостійно існувати, інакше її пошматках захоплять, приєднають і вона зникне із географічної карти як окрема незалежна суверенна держава.

Тут варто сказати, що погляди О. Кульчицького є правильними, через те, що кожна парадигма зі свого боку має доцільність. Хоча як вже зазначалось цілісна філософія людини не може бути зведена до якоїсь однієї концепції. Через це існує потреба у комунікації різних течій філософії людини. У діалозі між ними відкривається повніша істина, ніж та, яку сповідує кожна парадигма окремо.

Це пояснює те, що на рубежі ХХ - ХХІ ст. у західній філософії розвивається напрям, який рахує комунікацію різних точок зору своїм головним принципом – це постмодернізм. Постмодерністське мислення – це мислення, ініціатором якого занадто тісно в рамках великої філософської традиції, яка позначається сьогодні фразеологізмом “філософський модерн”. Епітет “постмодерністський” підкреслює прагнення вийти за межі цієї грандіозної традиції, здолати, викорінити,... трансцендувати її...”.

Постмодернізм вважає вірною монологічну філософію, у якій кожне вчення є єдино правильним і принципово завершеним. Надається пріоритет комунікації та плюралізму, а заперечується та іронізується культурна спадщина минулого, при цьому ця іронія не має меж, за нею не стоїть утвердження надіронічного - абсолютного і сакрального. Через це постмодерністська іронія часто призводить до філософії абсурду.

Головним принципом постмодернізму є іронія локального над універсальним, яка місцями може переростати у агресію локального до універсального, а це суперечить початковому положенню постмодернізму, який полягає у діалозі різних парадигм. Подолати цю агресію можна лише у руслі розвитку традицій персоналізму, у якому особистість розглядається з двох боків: і з локального і з універсального начал. Саме так, на думку багатьох сучасних вчених, таких як Н. Хамітов та інших розвивається сучасна українська філософія людини. Але персоналізм все-таки не має виключного права на абсолютну істину філософії людини і повинен прийняти плідну ідею постмодернізму про необхідність всеосяжного діалогу різноманітних течій. У цьому саме і заключається сенс і межі філософії постмодернізму, який не створює якогось окремого нового вчення про людину на зразок персоналізму. Постмодернізм пропонує філософії людини лише нову форму взаємодії, яка полягає у вільній комунікації її напрямів, у процесі якої вони мають збагатитися і взаємно актуалізуватися [327, 249-250].

З позицій досліджуваних парадигм, а саме персоналізму можна лише додати, що в основі цього діалогу повинна стояти особистість, яка зуміє злитися із своєю внутрішньою природою, вибрати свою мотивацію до життя, розгорнути свої потенції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм.- СПб.: Алетейя, 1998.- 505с.
2. Августин Аврелий. Исповедь // Исповедь. – М.: Республика, 1992. – С.8-222.
3. Андреев Д. Л. Роза мира: Метафилософия истории. – М.: Прометей, 1991. – 288с.
4. Андреев Л.Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век.- М.: Гелеос, 2004.- 416с.
5. Арендт Г. До 80-річчя Мартіна Гайдеггера // Мартін Гайдеггер очима сучасників.- К.: Стилос, 2002.- С.42-50.
6. Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырех томах.– М.: Мысль, 1975. - Т.1. – С.65-367.
7. Аристотель. О душе // Сочинения в четырех томах.– М.: Мысль, 1975. -Т.1. – С.371-448.
8. Багалій Д. І. Український мандрований філософ Григорій Сковорода.- К.: Видавництво “Обрій” при УКСП “Кобза”, 1992. – 47с.
9. Бензар Б. П. Оповідання Івана Франка німецькою мовою // Радянське літературознавство. – 1971. - № 12. – С. 66-73.
10. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма.- М.: Наука, 1990.- 220с.
11. Бердяев Н. О назначении человека.- М.: Республика, 1993.- 383с.
12. Бердяев Н. Философия свободного духа.- М.: Республика, 1994.- 480с.
13. Бердяев Н. Самопознание (Опыт философской автобиографии).- М.: Книга, 1991.- 445с.
14. Бердяев Н. Русская идея. – М.: ООО „Издательство АСТ”, 2000. – С.7-242
15. Бердяев Н. Судьба России. – М.: Советский писатель, 1990. – 350 с.
16. Беркли Д. Философские заметки // Сочинения. – М.: Мысль, 1978. – С.41-47.

17. Бистрицький Е. Чому націоналізм не може бути наукою // Політична думка. – 1994. – №2. – С.30-35.
18. Бичко А. К., Бичко І. В., Табачковський В. Г. Історія філософії: Підручник.- К.: Либідь, 2001.- 408с.
19. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження.- Дрогобич, 1997.- 115с.
20. Бичко Ада, Бичко Богдан. Світлотінь Касіяна (Калліста) Саковича.- К.: Український Центр духовної культури, 2005.- 168с.
21. Бичко Ада. Леся Українка: світоглядно-філософський погляд. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – 186 с.
22. Бичко І. Українська ментальність і проблеми гуманітаризації національної вищої школи // Розбудова держави. – 1993. - №3. – С.58-63.
23. Бичко І.В. Ніцше в Україні // Філософська і соціологічна думка.- 1994.- №9-10.- С.154-176.
24. Бичко І.В. Перспектива гуманістичної методології: Зміна парадигми // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії.- К.: Заповіт, 1998.- С.76-79.
25. Бичко І.В. Пізнання і свобода: спроба екзистенційного аналізу // Творче, практичне і критичне мислення: (Матеріали Всеукр. Науково-практ. Конференції): Житомир, 23-24 вересня 1997р.- Житомир: Журфонд, 1997.- С.14-18.
26. Бичко І.В. Поняття кризи в історії філософії // Цивілізація на роздоріжжі: Пошуки філософсько-світоглядних орієнтирів.- К.: Заповіт, 1998.- С.66-68.
27. Бичко І.В. Український національний характер: персоналістський підхід // Філософсько-антропологічні читання'96.- К.: Інститут філософії НАН України.- 1996.- Вип. 2.- С.20-26.

28. Богдановський І., Льовкіна О. Специфіка методологій гуманітарних наук // Філософія та методологія гуманітарних наук: історія, концепції, можливості. Матеріали наукової конференції.- Чернівці: Рута, 2005.- С.5-7.
29. Богдашевський Д. Філософія Канта. – К.: Тип. И. И Горбунова, 1898. – 21с.
30. Богомолів А.С. Буржуазна філософія США ХХ века.- М.: Мысль, 1974.- 343с.
31. Больнов О. Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник.- К.: Ваклер, 1996.- С.96-111.
32. Больнов О.Ф. Філософія екзистенціалізму.- СПб.: Лань, 1999.- 224с.
33. Бочковський О. Вступ до націології. - Мюнхен: УТГІ, 1991-1992.- 338с.
34. Бычко А.К. Трансформація ідей філософського ірраціоналізму в християнській книжності Русі // Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура.- К.:Наукова думка, 1991.- С.167-172.
35. Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма.- К.: Политиздат Украины, 1984.- 140с.
36. Бычко И.В. В лабиринтах свободы.- М.: Политиздат, 1976.- 156с.
37. Вассіяна Ю. Твори.- Торонто: „Свшан-зілля”, 1972.- Т.1.- 288с.
38. Ващенко Г. Виховання волі і характеру.- Мюнхен: Накл. осередку СУМ ім. Л.Українки в Борфало, 1957.- Ч.2.- 271с.
39. Ващенко Г. Виховний ідеал.- Полтава: Полтавський вісник, 1994.- 190с.
40. Ващенко Г. Націоналізм, інтернаціоналізм і виховання любові до Батьківщини // Визвольний шлях.- 1954.- №2.- С.19-27.
41. Ващенко Г. Основна мета української молоді // Визвольний шлях.- 1954.- №1.- С.12-24.
42. Введенський А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.А., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии.- Свердловск: Из-во Урал. у-та, 1991.- С.26-66.

43. Виндельбанд В. Избранное: дух и история.- М.: Юрист, 1995.- 687с.
44. Винниченко В. Перед новим етапом (наші позиції).- Коломия: Накл. Краєвого комітету Укр. партії незалежних соціалістів, 1938.- 40с.
45. Верников М.М. Метод як проблема філософії // Філософський метод: перед лицем нових парадигм.- Філософські пошуки.- Львів-Одеса: Cogito-Центр Європи, 1997.- С.15-26.
46. Верников М.Н. Методологический анализ кризиса идеализма: На материалах польской философии конца XIX – первой трети XX в.- К.: Наукова думка, 1978.- 407с.
47. Вдовина И.С. Французский персонализм (1932-1982): Учеб. пособие для филос. фак. ун-тов.- М.: Высш. шк., 1990.- 151с.
48. Вдовина И.С. Французский персонализм (критический очерк философского учения).- М.: Наука, 1977.- 128с.
49. Вдовина И.С. Эволюция французского персонализма от идей реформизма к “новой” критике капитализма // Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций.- М.: Наука, 1989.- С.233-245.
50. Вдовина И.С. Эстетика французского персонализма (Критический очерк). – М.: Искусство, 1981.- 191с.
51. Волинка В.І. Дещо про філософські орієнтації Михайла Петровича Драгоманова // Матеріали перших Міжнародних драгоманівських читань.- К.: НПУ імені М.Драгоманова, 2003.- Вип. 1.- С. 61-66.
52. Волинка В.І. Міфорелігійні засади стародавньої освіти і філософії // Людина і політика.- 2003.- №6.- С.109-122.
53. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса.- М.: Республика, 1994.- 369с.
54. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма.- М.: Наука, 1978.- 288с.
55. Гадамер Х.-Г. Истина в науках о духе // Топос (философско-культурологический журнал).- Минск: ФКЦ Топос.- 2000.- №1.- С.7-12.

56. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики.- М.: Прогресс, 1988.- 704с.
57. Гайдеггер М. Будувати, проживати, мислити // Возняк Т.С. Тексти та переклади.- Харків: Фоліо, 1998.- С.313-331.
58. Гайдеггер М. Буття у околі речей // Возняк Т.С. Тексти та переклади.- Харків: Фоліо, 1998.- С.332-344.
59. Гайденко П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // Современный экзистенциализм.- М.: Мысль, 1966.- С.77-107.
60. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века.- М.: Республика, 1997.- 495с. (Философия на пороге нового тысячелетия).
61. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность.- М.: Мысль, 1979.- 288с.
62. Гегель Г.В.Ф. Философия права.- М.: Мысль, 1990. – 525 с.
63. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах.– М.: Мысль, 1997. - Т.2. – 575 с.
64. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет в двух томах.– М.: Мысль, 1973. - Т.2. – С.7-209.
65. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук.– М.: Мысль, 1975. -Т.1. – 452 с.
66. Гегель Г.В.Ф. Эстетика.- М.: Искусство, 1968.- Т.1.- 234с.
67. Гегель Г. В. Ф. Философия истории.- М.: Мысль, 1982.- Т.8.- 410с.
68. Гнатенко П.И. Национальный характер.- Днепропетровск: Изд-во ДГУ, 1992.- 140с.
69. Гнатенко П.И., Павленко В.Н. Идентичность: философский и психологический анализ.- К.: Арт-Пресс, 1999.- 466с.
70. Гнатенко П.И. Український національний характер.- К.: “ДОК-К”, 1997.- 116с.
71. Гнатюк В. Національне відродження австро-угорських українців (1772-1880 рр.). – Відень: Наклад “Союза визволення України”, 1916.- 65с.

72. Головка Б.А. Філософська антропологія: Навч.посібник.- К.: ІЗМН, 1997.- 240с.
73. Голубович И.В. Философия истории Карла Ясперса в свете ситуационного подхода.- Одесса: Полис, 1997.- 23с.
74. Гонський В. Український патріотизм і формування менталітету нації // Розбудова держави.- 1993.- №11.- С.54-56.
75. Горбач Н.Я. Невідомий Григорій Сковорода.- Львів: Логос, 2002.- 152с.
76. Гордієнко А. Методологічні проблеми осмислення буття людини в західно-європейських філософських концепціях другої половини ХХ століття // Філософська і соціологічна думка.- 1995.- № 5-6.- С.244-248.
77. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій.- К.: Наукова думка, 1996. - 286с.
78. Горський В. С. Культурологічний аспект історико-філософського дослідження // Філософія. Антропологія. Екологія'2001.- К.: Стилос, 2001.- С.153-162.
79. Горський В. С. Пам'яті Олександра Івановича Яценка // Філософсько-антропологічні читання'95.- К.: Інститут філософії НАН України.- 1996.- Вип. 2.- С.19-22.
80. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высш. школа, 1980.- 368с.
81. Грінченко Б. Листи з України Наддніпрянської // Грінченко Б., Драгоманов М. Діалоги про українську національну справу.- К.: Київська книжкова друкарня наукової книги, 1994. – С.37-145.
82. Григорьян Б. Философская антропология.- М.: Мысль, 1982.- 188с.
83. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації ХІХ-ХХ ст.- К.: Генеза, 1996.- 360с.
84. Громов М.Н. Кардиогносия Памфила Юркевича и традиции отечественной философии // Философская и социологическая мысль.- 1996.- №3-4.- С.16-28.

85. Грушевський М.С. Апостолові праці // Україна: Наук двомісячник українознавства - К.: Державне видавництво України, 1926.- Кн. 6.- С.3-20.
86. Грушевський М.С. Галичина і Україна // Твори: У 50 т.- Львів: Світ, 2002.- Т.1: Серія "Суспільно-політичні твори" (1894-1907).- С.376-382.
87. Грушевський М.С. Історія України.- К.: Либідь, 1991.- 228с.
88. Грушевський М.С. (1866-1916.- Москва: Типографія Т-ва Рябушинських, 1917.- 50с.
89. Грушевський М.С. На українські теми: „Малі діла” // Літературно-науковий вісник.- 1908.- №10.- С.333-341.
90. Грушевський М.С. Наша політика. – Львів: З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка, 1911.- 120с.
91. Грушевський М. Очерк истории украинского народа. – К.: Либідь, 1990. – 397 с.
92. Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть.- К.: Т-во "Знання" України, 1991.- 240с.
93. Гунчак Т. Україна перша половина ХХ ст.: Нариси політичної історії.- К.: Либідь, 1993.- 288с.
94. Гуревич П.С. Культурология: Учебник. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Гардарики, 2000. – 280 с.
95. Гуревич П. С. Человек как объект социально-философского анализа // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С.504-517.
96. Гуревич П.С. Философская антропология: Учебное пособие.- М.: Вестник, 1997.- 448с.
97. Гусев В.І. Західна філософія Нового часу XVII – XVIII ст.: Підручник. – К.: Либідь, 1998. – 368 с.
98. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.- М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.- Т.1.- 336с.

99. Гуссерль Э. Картезианские размышления.- СПб.: Наука, Ювента, 1998.- 315с.
100. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.- СПб.: Владимир Даль, 2004.- 400с.
101. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике. Перепечатка с изд. 1909 г.- К.: Вентури, 1995.- 256с.
102. Дильтей В. Описательная психология.- СПб: Алетейя, 1996.- 156с.
103. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт./ Под ред. А.В.Михайлова, Н.С.Плотникова.- М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.- Т.1. Введение в науки о духе.- 762с.
104. Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении. – СПб., 1909.- 125с.
105. Діло. – 1893. – 3 листопада
106. Діяння собору греко-католицької церкви у Львові. 8-10 березня 1946 р. – Львів: Вид. Президії собору, 1946.- 173с.
107. Донцов Д. Дві літератури нашої доби: Репринтне відтворення видання 1958 р. – Львів, 1991. – 296 с.
108. Донцов Д. Націоналізм // Твори. Геополітичні та ідеологічні праці.- Львів: Кальварія, 2001.- Т.1.- С.245-425.
109. Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології / Т.Добко, Ю.Підлісний, В.Турчиновський.- Львів: Свічадо, 2000.- 386с.
110. Драгоманов М. П. “Над Чорним морем”. Повість Івана Левицького // Літературно-публіцистичні праці у двох томах.- К.: Наукова думка, 1970.- Т.2. - С.306-311.
111. Драгоманов М. П. “Передне слово”(до ”Громади” 1878 р.) // Вибране.- К.: Либідь, 1991.- С.276-326.
112. Драгоманов М. П. Автобиографическая заметка // Літературно-публіцистичні праці у двох томах. - К.: Наукова думка, 1970. - Т.1.- С.39-68.

113. Драгоманов М. П. Листи на Наддніпрянську Україну // Літературно-публіцистичні праці у двох томах.- К.: Наукова думка, 1970.- Т.1.- С.428-482.
114. Драгоманов М. П. На увагу українолюбцям у Росії // Літературно-публіцистичні праці у двох томах.- К.: Наукова думка, 1970.- Т.2.- С.300-305.
115. Драгоманов М. П. Три листи до редакції “Друга” // Літературно-публіцистичні праці у двох томах.- К.: Наукова думка, 1970.- Т.1.- С.397-427.
116. Драгоманов М. П. Шевченко, українофіли й соціалізм // Літературно-публіцистичні праці у двох томах.- К.: Наукова думка, 1970.- Т.2.- С.7-133.
117. Дротянко Л.Г. Феномен фундаментального і прикладного знання (постнекласичне дослідження).- К.: Вид-во Європейського університету фінансів, інформаційних систем, менеджменту і бізнесу, 2000.- 424с.
118. Дротянко Л.Г. Фундаментальне та прикладне знання як соціокультурна та психологічна проблема.- К.: Четверта хвиля, 1998.- 174с.
119. Енгельс Ф. Ельберфельдські промови // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. - К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1958.- Т.2.- С.509-530.
120. Енциклопедія Українознавства. Словникова частина – Львів: Наукове Товариство імені Т. Шевченка, 1994. - Т.4.- 1600с.
121. Єржабкова Б. Бібліографія наукових праць О.Кульчицького. 1895-1980 // Визвольний шлях.- 1981.- №2.- С.220-229.
122. Єржабкова Б. Бібліографія наукових праць О.Кульчицького. 1895-1980 (II) // Визвольний шлях.- 1982.- №2.- С.579-563.
123. Єржабкова Б. У століття народження Олександра Кульчицького (1895-1980) // Визвольний шлях.- 1996.- №2.- С.186-192.
124. Єфремов С. О. Історія українського письменства. – К.: Феміна, 1995.- 688с.

125. Жоль К.К. Гносеологічний аналіз мови як практичної свідомості.- К.: АН УРСР. Отд. науч. информации по общественным наукам. Институт философии, 1990.- 48с.
126. Жоль К.К. Язык как практическое сознание (философский анализ).- К.: Вища шк., 1990.- 238с.
127. “Журавлина книга”. Тернопільська українська західна діаспора. Словник імен.- Тернопіль: Екон. думка, 2001.- Ч.ІІ. - 272с.
128. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період. - К.: Наукова думка, 1992.- 120с.
129. Забужко О.С. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу.- К.: Абрис, 1997.- 144с.
130. Заиченко Г.А. История западной философии. Классика против постмодернизма. Монография.- Днепропетровск: Наука и образование, 2000.- 200с.
131. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії // Філософська і соціологічна думка.- 1993.- №4.- С.89-100.
132. Закидальський Т., Кирик Д. Про спадщину І.Мірчука // Філософська і соціологічна думка.- 1993.- №4.- С.101-105.
133. Зеров М. К. Франко-поет // Твори: У 2т.- К.: Дніпро, 1990.- Т.2.- С.457-491.
134. Зіньківський Трохим. Писання Трохима Зіньківського.- Львів: З друкарні Наукового Товариства ім.Шевченка, 1896.- Кн. 2.- 324с.
135. Ільїн В.В., Кулагін Ю.І. Філософія: Підручник в 2-х ч.- К.: Альтерпрес, 2002.- Ч.ІІ. Актуальні проблеми сучасності.- 480с.
136. Ільїн В.В. Український гуманізм: тотожність раціонального та ірраціонального (три ступені сходження до істини).- К., 1999.- 412с.
137. Іванова Р. П. Михайло Драгоманов у суспільно-політичному русі Росії та України (II половина XIX ст.). - К.: Вид-во Київського ун-ту, 1971.- 235с.
138. Історія філософії на Україні: У 3 т.- К.: Наукова думка, 1987. - Т. 2. - 366с.

139. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / Отв. ред. Корнеев Н.Я.- СПб.: Лань, 1997.- 480с.
140. жной философии: компаративистский подход / Отв. ред. Корнеев Н.Я.- СПб.: Лань, 1997.- 480с.
141. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1964. – Т.3. – 799 с.
142. Кант И. О познавательной способности // Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1964.- Т.6. – С.357-471.
143. Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1966. – Т.4. Ч.1. – С.221-310.
144. Кант И. Прелегемени ко всей будущей метафизике, могущей проявиться как наука // Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1965. – Т.4. Ч.1. – С.69-210.
145. Карась А. Душа культури і дух мислення // Записки НТШ. Праці історико-філософської секції.- Львів: НТН, 1991.- ТССХХІІ.- 466с.
146. Карась А. Олександр Кульчицький в українській філософській думці // Філософсько-антропологічні читання'96.- К.: Інститут філософії НАН України.- 1996.- Вип. 2.- С.4-11.
147. Карась А. Філософія Олександра Кульчицького // Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Серія: Підручники.– Мюнхен – Львів: Укр. Вільний Універ., 1995. - Ч. 42. - С.9-22.
148. Кашуба М.В., Паславський І.В., Захара І.С. та ін. Філософія Відродження на Україні.- К.: Наукова думка, 1990.- 336с.
149. Книга буття українського народу // Кирило - Мефодіївське товариство: В 3-х т.- К.: Наукова думка, 1990.- Т.1.- 473с.
150. Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Григорій. Пізнай в собі людину. – Львів: Світ, 1995.- 528с.
151. Козак С. Українська романтична історіософія з погляду Д.Чижевського // Філософська і соціологічна думка.- 1994.- №5-6.- С.29-36.

152. Колізії антропологічного розмислу / В.Г.Табачковський, Г.І.Шалашенко та ін.- К.: Видавець ПАРАПАН, 2002.- 155с.
153. Конверський А.С. О.Кульчицький про структуру та зміст філософської науки // Філософсько-антропологічні читання'96.- К.: Інститут філософії НАН України.- 1996.- Вип.2.- С.12-14.
154. Конверський А.С. Проблема обґрунтування в логіці та методології науки.- К.: Вища шк., 1985.- 125с.
155. Конт О. Дух позитивної філософії // Западноевропейская социология XIX века. Тексты. – М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. – С.6-59.
156. Конт О. Курс положительной философии // Западноевропейская социология XIX века. Тексты.- М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996.- С.94-119.
157. Костомаров М. Дві руські народності. Українська накладня. – Київ – Ляйпціг, Б. р. – 111 с.
158. Корх О.М. Індивідуалістична традиція у західній та філософській думці.- Дніпропетровськ, 2000.- 185с.
159. Краус В. Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії.- К.: Основи, 1994.- 128с.
160. Кремень В.Г., Ільїн В.В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник.- К.: Книга, 2005.- 528с.
161. Кримський С. Архетипи української культури // Вісник Національної Академії Наук України.- 1998.- №.7-8.- С.74-87.
162. Кримський С. Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу на Україні // Філософська і соціологічна думка.- 1998.- №3.- С.103-111.
163. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды.- К.: Курс, 2000.- 308с.

164. Кузнецов В.Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм.- М.: Из-во Московского университета, 1969.- 286с.
165. Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції // Україна. – 1990. – №31. – С.78.
166. Кульчицький О. Введення в проблематику сутності філософії // Шлемкевич М. Сутність філософії.- Париж, 1981.- 254с.
167. Кульчицький О. Віщун – Борець – Мученик. У 150-річчя народження Т.Шевченка // Український персоналізм. Філософська етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.– Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Універ., 1985. - Ч. 42. - С.77-85.
168. Кульчицький О. Культ Маріяна Шашкевича, як психосоціальна проблема // Український персоналізм. Філософська етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.– Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Універ., 1985.- Ч. 42.- С.55-75.
169. Кульчицький О. Людина за філософією Г.Сковороди антитезою марксистсько-ленінської концепції людини. Філософсько духовний аспект української культури // Український персоналізм. Філософська етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.– Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Універ., 1985. - Ч. 42.- С. 37 - 48.
170. Кульчицький О. Мойсей як проблема взаємин народу й просвітництва. Проблема провідника й нац. збірності в „Мойсеї” Ів. Франка // Український персоналізм. Філософська етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.– Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Універ., 1985.- Ч. 42.- С.49-54.
171. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Серія: Підручники.– Мюнхен – Львів: Укр. Вільн. Університет, 1995. – Ч.42. - 164 с.
172. Кульчицький О. По дорозі в велику тайну (Останній етап творчості Моріса Метерлінка) // Літературно-науковий вісник. Річник: XXII (1923 р.). Томи LXXIX-LXXXI. - С.147-158.

173. Кульчицький О. Постаті й джерела атеїзму // Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.– Мюнхен – Париж: Укр. Вільний Університет, 1985. – Ч.42. - С.109-149.
174. Кульчицький О. Проблематика взаємин етнопсихології і диференціальної психології релігії // Релігія в житті українського народу – Мюнхен-Рим-Париж: Записи НТШ. 1966. - Т. 181.- С. 65-75.
175. Кульчицький О. Психологічна проблема національно-патріотичного виховання // Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.– Мюнхен – Париж: Укр. Вільний Університет, 1985. – Ч.42. - С.21-36.
176. Кульчицький О. Психологія Адлера (Вдача, виховання, родина в світлі індивідуальної психології Адлера). – Коломия, 1939. – 61 с.
177. Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С.Грушевського НАН України, 1995. – Т.2. – С.708-718.
178. Кульчицький О. Світовідчуття українця // Українська душа. – Нью-Йорк – Торонто: Ключі, 1956. – С.13-25.
179. Кульчицький О. Світогляд та молодь // Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.– Мюнхен – Париж: Укр. Вільний Університет, 1985. – Ч.42.- С.15-20.
180. Кульчицький О. Український мирянин у духовній ситуації сучасности // Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.– Мюнхен – Париж: Укр. Вільний Університет, 1985. – Ч.42.- С.151-188.
181. Кушаков Ю.В. Историко-философская концепция Л.Фейербаха. Теория. Методология. Конкретные результаты.- К.: Вища шк., 1981.- 166с.
182. Кьеркегор С. Наслаждение и долг.- СПб: Б.в., 1894.- 298с.
183. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: Д.Павленкова, 1896.– 329с.

184. Лісовий В. Дмитро Іванович Чижевський: антологія, гносеологія, філософія культури // Філософська і соціологічна думка.- 1994.- №5-6.- С.4-17.
185. Лісовий В., Проценко О. Націоналізм та національна держава // Націоналізм: Антологія.- К.: Смолоскип, 2000.- С.11-34.
186. Ліщинська О. Духовно-етична проблематика у творчості І.Мірчука // Вісник Львівського університету. Серія: Суспільні науки.- 1996.- Вип.34.- С.130-133.
187. Ліщинська О. Микола Шлемкевич – мислитель ХХ ст. // Дзвін.- 1998.- №4.- С.103-105.
188. Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму: Пис. 1919-1920 рр. // Українська суспільно-політична думка в ХХ ст.: Документи і матеріали. – Мюнхен: Сучасність, 1983. – Т.1. – С.483-506.
189. Липинський В. Україна на переломі. 1657-1659. Замітки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті // Український історичний журнал.- 1992.- №4.- С.133-147.
190. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історичні есе: в 2т.- К.: Основи, 1994.- Т.1.- С.1-9.
191. Лисяк-Рудницький І. Вклад Галичини в українські визвольні змагання // Історичне есе: в 2т.- К.: Основи, 1994. - Т. 2. - С.53-61.
192. Лисяк-Рудницький І. До генези галичанства (Уривки з листів).- Листи до Приятелів.-1957.- Ч.8 (54).- Серпень.- С.16.
193. Лисяк-Рудницький І. Михайло Драгоманов // Історичні есе: в 2т. - К.: Основи, 1994. – Т. 1. - С281-287.
194. Лисяк-Рудницький І. Між історією і політикою: статті до історії та критики української суспільно-політичної думки.- Б.М.: Сучасність, 1973.- 441с.

195. Лисяк-Рудницький І. Роля України в новітній історії // Історичні есе: в 2т.- К.: Основи, 1994.- Т. 1.- С.145-171.
196. Лой А.М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького // Філософсько-антропологічні читання'96.- К.: Інститут філософії НАН України.- 1996.- Вип.2.- С.15-19.
197. Лой А.М. Сознание как предмет теории познания.- К.: Наукова думка, 1988.- 248с.
198. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинение: В 3 т.- М.: Мысль, 1985. - Т.1. – С.78-582.
199. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ – початку ХХ ст. – К.: Наукова думка, 1993. – 150 с.
200. Людина та її дійсність: філософсько-антропологічні дослідження / Під ред. М.Вернікова.- Львів: Cogito, Одеса: Центр Європи, 1997.- Вип.3.- 215с. (Філософські пошуки).
201. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / Табачковський В.Г., Дондюк А.М. та ін.- К.: Наукова думка, 2004.- 246с.
202. Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В.Г.Табачковський, М.О.Булатов, Т.В.Лютий та ін.- К.: Наукова думка, 2005.- 271с.
203. Льовіт К. Особистість Гайдеггера // Мартін Гайдеггер очима сучасників.- К.: Стилос, 2002.- С.78-81.
204. Магочи П. Р. Иван Франко и статус украинской нации в многонациональном государстве // Иван Франко и мировая культура. Тез. докл. межлунар. симп. – К.: Наук. думка, 1986.- Т.2.- С.82.
205. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури // Дніпро. – 1991. – №1. – С.148-177.
206. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – 415с.
207. Манхейм Карл. Избранное: Социология культуры.- М.; СПб.: Университетская книга, 2000.- 501с. (Книги света).

208. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О диалектическом и историческом материализме. – М.: Политиздат, 1984. – 636 с.
209. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. Пер. с француз. - М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. - 215с. (Французская философия XX века).
210. Матеріали до культурної Історії Галицької Русі XVIII-XIX віку. - Львів: Наклад НТШ, 1920.- 431с.
211. Мельник В. Український філософ Микола Шлемкевич // Літературна Україна.- 1994.- 7 квітня.- С.7.
212. Митрович К. Професор Кульчицький між нами // О. Кульчицький. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Серія: Монографія.- Мюнхен-Париж: Укр. Вільний Університет, 1985.- Ч.42.- С.5-14.
213. Митрополит Андрей. Слово до української молоді.- Львів: Накл. Видавничої спілки кооп. „Мета”, 1932.- 10с.
214. Митрополит Василь Липківський. Матеріали до біографії (З фондів Центр. Держ. архіву вищих органів влади та управління України) / Упор. Леонід Пилявець.- К., 1993.- 44с
215. Мишанич О. Григорій Сковорода. – К.: АТ „Обереги”, 1994. – 48 с.
216. Мірчук І. Г.С.Сковорода. Замітки до історії української культури.- Прага: Вид-во Українського історико-філософського товариства в Празі. Державна друкарня, 1925.- 21с.
217. Мірчук І. Історія української філософії.- К.: Національна академія наук України, 1995.- 45с.
218. Мірчук І. Оцінка про наукову й академічну працю проф. д-ра О.Кульчицького на Українському Вільному Університеті. 1945-1955.- Відбитка.
219. Мірчук І. Світогляд українського народу: Спроба характеристики // Наук. зб. Укр. Віл. ун-ту в Празі. – Прага, 1942.– Т.3. – С.225-243.

220. Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – 560 с.
221. Мунье Э. Персонализм.- М.: Искусство, 1992.- 143с.
222. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция // Манифест персонализма.- М.: Республика, 1999.- С.14-266.
223. Наторпъ П. Кантъ и Марбургская школа // Новыя идеи въ философіи.- СПб.: Образование, 1913.- Кн.5.- С.93-132.
224. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // По ту сторону добра и зла.- М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО – Пресс; Харьков: Изд-во “Фолио”, 1998.- С.13-294.
225. Ницше. Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1997. - Т.1.– С.159 – 230.
226. Німчук І. Юрій Франц Кульчицький і його подвиг. В 250-ліття пам'ятної події - Львів: З друкарні Видавничої Спілки “Діло”, 1933.-16с.
227. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України.- К.: Український центр духовної культури товариства “Знання” України, 1997.- 328с.
228. Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К.: Вища школа: Т-во „Знання”, КОО, 1999. – 543с
229. Огородник І. В., Русин М. Ю. Українська філософія в іменах: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1997. – 328 с.
230. Окороков В.Б. Онтологія: Посібник.- Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2004.- 36с.
231. Окороков В.Б. Релятивистская реконструкция феноменологических топологий мышления Э. Гуссерля и М.Хайдеггера: Уч.пособ.- Днепропетровск: РИО ДНУ, 2003.- 172с.
232. Олексюк В. До проблеми доби обману мудрости: Збірка філософічних студій.- Чикаго: УКАО Обнова, 1975.- 183с.
233. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас. – Нью – Йорк: Вид. ООЧСУ, 1965. – 156 с.

234. Павличко Соломія. Дискурс модернізму в українській літературі. Монографія.-2-ге вид., перероб і доп.- К.: Либідь, 1999.- 447с.
235. Пахльовська О. Україна: шлях до Європи... через Константинополь // Сучасність.- 1994.- №2.- С.101-116.
236. Пахомов Ю. Україна і Росія: порівняння соцекогенезу // Філософська і соціологічна думка.- 1991.- №9.- С.3-9.
237. Пелешенко Ю. Українська культура й ісихазм // Український світ.- 1992.- №2.- С.17-19.
238. Петровський А.В., Ярошевський М.Г. История и теория психологии.- Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.- Т.2.- 416с.
239. Платон. Гиппий Большой // Сочинения в трех томах. – М.: Мысль, 1968. – Т.2. – С.151-188.
240. Платон. Государство // Сочинения в трех томах.– М.: Мысль, 1971. – Т.3.Ч.1. – С.91 – 454.
241. Платон. Политик // Сочинения в трех томах.– М.: Мысль, 1972. – Т.3. Ч.2. – С.11-82.
242. Плющ Л. Християнська філософія Шевченка // Сучасність.- 1997.- №3.- С.96-101.
243. Попков В.В. А.Тойнби, К.Ясперс: духовные истоки социально-исторических перемен.- Одесса: АстроПринт, 1999.- 16с.
244. Попович М. В. Мирозрение древних словян. – К.: Наукова думка, 1985. – 167 с.
245. Поппер К. Відкрите суспільство і його вороги.– К.: Основи, 1994. – Т.1. – 444 с.
246. Потаєва І.В. „Про філософію серця” в працях Дмитра Чижевського // Філософська і соціологічна думка.- 1994.- №5-6.- С.18-28.
247. Природа. Технологія. Культура / За ред. В.Табачковського.- К., 2000.- Вип. 1.- 248с. (Філософія. Антропологія. Екологія).

248. Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст. / Г.С.Захара, М.В.Кашуба, В.І.Любашенко та ін.- Львів: Логос, 1998.- 238с.
249. Прокофьев Ф.И. Интеллигенция: сущностные черты и современность.- Днепропетровск: Изд-во ПГАСиА, 1996.- 44с.
250. Радугин А. Персонализм и католическое обновление (Критика методологических основ католического модернизма).- Воронеж: Из-во Воронежского ун-та, 1982.- 177с.
251. Рассел Бертран. Історія західної філософії.- К.: Основи, 1995.- 759с.
252. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4т.- СПб.: Петрополис, 1997.- Т.4.- 880с.
253. Рикёр П. Конфликт интерпретации. Очерки о герменевтике.- М.: Медиум, 1995.- 416с.
254. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре.- М.: Республика, 1998.- 413с.
255. Розвиток філософської думки в Україні. Курс лекцій: 2-е вид./ Підготував Ю.М.Вільчинський, М.А.Скрипник, З.Є.Скрипник та ін.- К.: ІСДОУ, 1994.- 272с.
256. Рорті Р. Філософія і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія.- К.: Ваклер, 1996.- С.296-358.
257. Русин М., Колесник О. До історії питання української ментальності // Україна: філософський спадок століть. Хроніка.- 2000.- К., 2000.- Вип.76-38.- С.18-27
258. Рыльський Ф. Р. К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С.25-51.
259. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія.- К.: Ваклер, 1996.- С.113-182.

260. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии.- М.: Прогресс, 1988.- С.207-228.
261. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов.- М.: Политиздав, 1990.- С.319-344.
262. Сковорода Г. Бесіда, названа двоє, про те, що легко бути блаженним // Твори: У 2 т. – К.: АТ „Обереги”, 1994. – Т.1. – С. 263-281.
263. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи.- К.: Наукова думка, 1983.- 542с.
264. Сковорода Г. Діалог. Назва його-потоп зміїний // Твори: У 2т.- К.: АТ “Обереги”, 1994.- Т.2.- С.140-178.
265. Сковорода Г. Ікона Алквіадська (Ізраїльський змії) // Твори: У 2т.- К.:АТ “Обереги”, 1994.- Т.2.- С.7-33.
266. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Твори: У 2 т. – К.: АТ „Обереги”, 1994. – Т.1. – С.151-195.
267. Сковорода Г. Про святу вечерю, або про вічність // Твори: У 2т. - К.: АТ ”Обереги”, 1994.- Т.1.- С.97-98.
268. Сковорода Г. Розмова, названа алфавіт, або буквар миру // Твори: У 2т.-К.: АТ “Обереги”, 1994.- Т.1.- С.413-463.
269. Сковорода Г. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе // Твори: У 2 т. - К.: АТ „Обереги”, 1994. - Т.1.– С.196-262.
270. Сковорода Г. Книжечка про читання Святого Писька, названа жінка Лотова // Твори: У 2-х т.- К.: АТ “Обереги”, 1994.- Т.2.- С.34-60.
271. Сковорода Г. Убогий жайворонок // Твори: У 2т.- К.: АТ “Обереги”, 1994.- Т.2.- С.124-139.
272. Слипен Я.А. Эдмунд Гуссерль и его “Картезианские размышления” // Гуссерль Э. Картезианские размышления.- СПб.: Наука, Ювента, 1998.- С.5-46.

273. Соболев В. Дослідження витоків української ментальності // Слово і час.- 1992.- №8.- С.42-45.
274. Современная философская и социологическая мысль стран Востока.- М.: Наука, 1965.- 242с.
275. Соловьев В. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями.- М.: “Товарищество А.Н.Ситин и К”; Фирма “ПИК”, 1991.- 192с.
276. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избранные произведения в двух томах. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. - Т.2. – С.7-284.
277. Спиноза Б. Этика // Избранные произведения в двух томах.– М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. - Т.1. – С.361-718.
278. Старовойт І. С. Західноєвропейська і українська ментальність. Компаративний аналіз - Тернопіль: Видавництво СМНВП “Діалог”, 1995.- 184с.
279. Старосольський В. Теорія нації.- Нью-Йорк: Вид-во Чарторийських, 1966.- 144с.
280. Суд над Сократом. Сборник исторических свидетельств.- СПб.: Алетеия, 2000.- 272с.
281. Сухий О. Галичина: між Сходом і Заходом. Нариси історії ХІХ- початку ХХ ст. – Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка; Інститут українознавства ім. Крип’якевича НАН України, 1999.- 226с.
282. Табачковський В.Г. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософська думка.- 2001.- №1.- С.6-15.
283. Табачковський В.Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості.- К: Наукова думка, 1974.- 160с.
284. Табачковський В.Г. Ми у філософії чи філософія в нас // Філософська думка.- 1998.- №4-6.- С.95-117

285. Табачковський В.Г. Погляд на предмет філософії як на метаантропологію // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії.- К.: Заповіт, 1998.- С.7-10.
286. Табачковський В.Г. Родова бівалентність людини як розмаїття „порядків буття” // Філософська думка.- 2000.- №6.-С.6-15.
287. Табачковський В.Г. Творча спадщина О.Кульчицького та Київська світоглядно-антропологічна школа // Філософсько-антропологічні читання’96.- К.: Інститут філософії НАН України.- 1996.- Вип. 2.- С.27-33.
288. Табачковський В.Г. У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників).- К.: Вид-во ПАРАПАН, 2002.- 297с.
289. Тарнавський О. Світоглядова публіцистика М.Шлемкевича // Сучасність.- 1987.- №12.- С.65-68.
290. Титовъ Ф. Преосвященный Иннокентій Борисовъ, архієпископъ Херсонскій и Тавричeskій, какъ ректоръ Кіевской духовной Академіи // Труды Киевской духовной Академіи.- 1900.- № 12.- С.494-521.
291. Тихомиров П.В. О духовных академіях // Духовная школа.- М., 1906.
292. Ткачук Д. Український націоналізм. – 2-ге вид. – Прага: Накл. вид-ва „Пробоем”, 1941. – 15 с.
293. Ткачук М.Л. Київська академічна філософія ХІХ - поч. ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження.- К.: ЗАТ “ВІПОЛ”, 2000.- 248с.
294. Тойнби А. Дж. Постигение истории. – М.: Прогресс, 1996. – 608 с.
295. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М.: Прогресс, 1996. – С.20-154.
296. Трубецькой Н.С. К украинской проблеме // История; Культура; Язык.- М.: Прогресс-Универс, 1995.- 800с.
297. Українець Стефанія. Етимологія серця в українській філософській думці: діалогіка монологу // Сучасність.- 1999.- №5.- С.128-132.

298. Українська та зарубіжна культура: Навч. посіб./ За ред. М. М. Заковича. – 2-ге вид., випр. – К.: Знання, КОО, 2001. – 550 с.
299. Український мирянин в житті церкви, спільноти та людства. Матеріали студійних днів УХР.- Париж-Рим: Видання Українського християнського руху, 1966.- Вип. Ч.3. – С.418 с.
300. Ульянов Н. И. Происхождение украинского сепаратизма. - М.: Индрик, 1996.- 288с.
301. Унамуно М. О современном моразме Испании // Избранное: В 2 т.- Л.: Художественная литература, 1981. - Т.2.– С.201-220.
302. Фартушний А. Українська національна ідея як підстава державотворення.- Львів: Вид-во Національного університету „Львівська політехніка”, 2000.- 307с.
303. Феденко П. Вплив історії на український народний характер // Наук. зб. Укр. Віл. ун-ту. – Мюнхен, 1942. – Т.3. – С.375-385
304. Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії. Навчальний посібник. – К.: Україна, 2000. – 512 с.
305. Федотов Г. Мысли по поводу Брестского мира // Судьба и грехи России: В 2-х т.- СПб., 1991.- Т.1.
306. Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения: В 2 т.- М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т.2. – С.7-405.
307. Феноменологія буття людини: сучасна західно-європейська рефлексія.- К.: Укр.центр духовної культури, 1999.- 278с.
308. Филевичь И. П. Изъ Истории Карпатской Руси: Очерки галицко - русской жизни съ 1772 г. (1848-1866).- Варшава: Тип. Варш. учебн. окр., 1907.- 15с.
309. Филиппов Л.И. Философская антропология Жан-Поля Сартра.- М.: Наука, 1977.- 287с.
310. Философия человека: традиции и современность.- М.: Винити, 1991.- Вип.2.- 222с.

311. Философская энциклопедия.- М.: Советская Энциклопедия, 1967.- Т.4.- 592с.
312. Философский энциклопедический словарь.- 2-е изд.- М.: Советская энциклопедия, 1989.- 815с.
313. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Н.В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2004.- 432с.
314. Філософський словник / За ред. М. М. Розенталя і П. Ф. Юдіна. – К. Видавництво політичної літератури України, 1964. – 498 с.
315. Франко І. Я. З останніх десятиліть ХІХ ст.// Збір. творів у 50-ти т.- К.: Наукова думка, 1984. - Т.41.- С.471-529.
316. Франко І. Я. М. Шашкевич і галицько-руська література // Збір. творів у 50-ти т.– К.: Наукова думка, 1981. – Т.29. – С.249-257.
317. Франко І. Я. Наше теперішнє положення // Збір. творів у 50-ти т.- К.: Наукова думка, 1985.- Т.46. Кн.1.- С.306-322.
318. Франко І. Я. Одвертий лист до галицької української молодіжі // Збір. творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986.- Т.45.- С.401-409.
319. Франко І. Я. Поза межами можливого // Збір. творів у 50-ти т.- К.: Наукова думка, 1986. - Т.45.- С.276-285.
320. Франко І. Я. Чого хоче Галицька робітницька громада? // Збір. творів у 50-ти т.- К.: Наукова думка, 1986. - Т.45.- С.151-164.
321. Франко І. Я. Що таке поступ? // Збір. творів у 50-ти т.- К.: Наукова думка, 1986.- Т. 45.- С.300-348.
322. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого „я” // „Я” и „Оно”. Труды разных лет.– Тбилиси: Мерани, 1991. – Кн.1. – С.71-138.
323. Фрейд З. Тотем и табу // „Я” и „Оно”. Труды разных лет.– Тбилиси: Мерани, 1991. – Кн.1. – С.193-350.
324. Фрейд З. Я и Оно // Психология бессознательного: Сборник произведений. – М.: Просвещение, 1989. – С.425-439.
325. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.- 452с.

326. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: Статьи и выступления.- М.: Республика, 1993.- С.41-62.
327. Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия ценностей.- К.: CARTEL, 1996.- 116с.
328. Хамітов Н. В., Гармаш Л. Н., Крилова С. А. Історія філософії. Проблема людини та її меж. – К.: Наукова думка, 2000. – 272 с.
329. Хамитов Н. В. Освобождение от обыденности: Искусство как разрешение противоречий жизни.- К.: Наукова думка, 1995.- 116с.
330. Хамітов Н. В. Проблема екзистенційної антропології // Філософсько-антропологічні читання'98.- К.: Стилос, 1999.- С.88-96.
331. Хамітов Н. В. Філософія статі: прояснення предмета // Філософська думка.- 2000.- №6.- С.45-55.
332. Хамитов Н. В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии.- К.: Ника-Центр; М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2002.- 334с.
333. Хорунжий С. Людина та її призначення за вченням православних подвижників // Філософська і соціологічна думка.-1991.- №11.- С.129-142.
334. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа.- К.:Фенікс, 1992.- С.3-36.
335. Хюбшер А. Мыслители нашего времени.- М.: Изд. Иностран. лит., 1962.- 357с.
336. ЦДІА України у м. Львові. Ф. 309. Ч.1 .Оп.1. Од.зб. 273. Арк. 7,8.
337. ЦДІА України у м. Львові. Ф. 309. Оп.1. Од. зб. 425. Арк. 36.
338. ЦДІА України у м. Львові. Ф. 309. Оп.1. Од.зб.173. Арк.. 17.
339. ЦДІА України у м. Львові. Ф. 362. Оп.1. Спр. 514. Арк.. 90-107.
340. ЦДІА України у м. Львові. Ф. 368. Оп.1. Спр.176. Арк. 1-13.
341. Цимбаев Н.И. Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX века.- М.: Из-во МГУ, 1986. – 269 с.

342. Цимбалістий Б. Параноїдний стиль серед українців (Дещо про патологію українського політичного думання) // Листи до приятелів.- Нью-Йорк, 1967.- Ч.165-167.- С.12-26.
343. Цимбалістий Б. Світла і тіні руху за патріархат // Матеріали Мирянських Конгресів та З'їздів УПСО.- Чікаго, 1981.- Ч.1.- С.51-70.
344. Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа.-Нью-Йорк – Торонто: Ключі, 1956.- С.26-43.
345. Цимбалістий Б. Рух за патріархат і українська суспільність.- Нью-Йорк, 1978.- 16с.
346. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Прага: Укр. громадський видавн. фонд, 1931. – 175 с.
347. Чижевський Д. Українська філософія // Філософські студії.- 1993.- № 1.- С.18-97.
348. Чижевський Д. Філософія і національність // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000.- К., 2000.- Вип.37-38.- С.606-617.
349. Шевченко В.І. Вчення Г.Сковороди про субстанцію у контексті сучасності // Сковорода Григорій: образ мислителя.- К., 1997.- 453с.
350. Шевченко Т. Г. Осії. Глава XIV (Подражаніє) // Твори в п'яти томах. – К.: Дніпро, 1976. – Т.2.– С.289-290.
351. Шевченко Т. Г. Буває, в неволі іноді згадаю // Кобзар. – К.: Дніпро, 1976. – С.476-479.
352. Шевченко Т. Г. Гайдамаки // Твори в п'яти томах.– К.: Дніпро, 1978. – Т.1. – С.86-153.
353. Шевченко Т. Г. І досі сниться: під горою // Твори в п'яти томах.– К.: Дніпро, 1978. – Т.2. – С.231.
354. Шевченко Т. Г. І золотої, й дорогої // Кобзар. – К.: Дніпро. – 1976. – С.458.
355. Шевченко Т. Г. Кавказ // Кобзар – К.: Дніпро, 1976. – С.253-257.
356. Шевченко Т. Г. Перебендя // Твори в п'яти томах.– К.: Дніпро, 1978. – Т.1. – С.70-72.

357. Шевченко. Мені тринадцятий минало // Твори в п'яти томах.– К.: Дніпро, 1978. – Т.2. – С. 32-33.
358. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С.31-95.
359. Шелер М. Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія.- К.: Ваклер, 1996.- С.10-30.
360. Шелер М. Феноменология и теория познания // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С.197-258.
361. Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С.3-127.
362. Шептицький Андрей. Письма-послання (1939-1944).- Львів: Фонд Духовного відродження ім. Митрополита Шептицького, 1991.- 454с.
363. Шестов Л. Киркегар и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне).- М.: Прогресс-Гнозис, 1992.- XXI, 304с.
364. Шестов Л. Киркегар – религиозный философ // Кьеркегор С. Дневник обольстителя.- М.: Эксмо-Пресс, 1999.- С.289-337.
365. Шлемкевич М. Галичанство. – Львів: За вільну Україну, 1997. - 104с.
366. Шлемкевич М. Загублена українська людина.- К.: МП “Фенікс”, 1992.- 168с.
367. Шопенгауэр А. Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах // Введение в философию. Новые паралипомены; Об интересном: Сборник. – М.: ООО „Попурри”, 2000. – С.55-389.
368. Шопенгауэр А. Понятие воли // Избранные произведения.– М.: Просвещение, 1992. – С.41-62.
369. Шпенглер О. Закат Европы.– Новосибирск: ВО „Наука”. Сибирская издательская фирма, 1993. – 592 с.

370. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.А., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии.- Свердловск: Из-во Урал. у-та, 1991.- С.217-578.
371. Шпорлюк Р. Комунизм і націоналізм.- К.: Основи, 1998.- 479с.
372. Штерн В. Персоналистическая психология // История зарубежной психологии (30-60-е гг. XX в.). Тексты. / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан.- М.: Изда-во Московского университета, 1986.- С.186-198.
373. Штур В. В чём наша беда ? // Антология чешской и словацкой философии. – М.: Мысль, 1982. – С.308-314.
374. Щурат В. Перша галицько-українська просвітня організація. // На досвітку нової доби: Статті і замітки до історії відродження Галицької України.- Львів: НТШ, 1919.- 179с.
375. Юм Д. Естественная история религии // Сочинение в двух томах.– М.: Мысль, 1966. - Т.2. – С.371-443.
376. Юркевич П. Д. Идея // Философские произведения. –М.: Правда, 1990.- С.9-68.
377. Юркевич П. Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Вибране.- К.: Абрис, 1993.- С.73-114.
378. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. - М.: Правда, 1990.- С.69-103.
379. Як відомо, ця теорія була обгрунтована в горезвісному Валуєвському указі 18 липня 1863 р.
380. Яковенко Б.В. О положеніи и задачахъ философіи въ Россіи // Съверныя записки. Литературно-политическій Ежемесячникъ.- 1915.- №1.- С.213-243.
381. Яковенко Б.В. Философія Эд. Гуссерля // Новыя идеи въ философіи.- СПб.: Образование, 1913.- Кн.3.- С.74-146.
382. Ямінський Б. Козаки і Кульчицький.- Відень: Союз Українських Філятелістів Австрії, 1983.- 240с.

383. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу.- Мюнхен-Рим-Париж: Записки НТШ, 1966.- Т.181.- С.190-198.
384. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології.- Мюнхен: Український Вільний Університет, 1993.- 217с.
385. Янів В. Проблема психологічного окциденталізму України // Визвольний шлях.- 1965.- № 10.- С.1042-1051.
386. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах.- Львів: Накладом автора, 1938.- 77с.
387. Ярмусь С. Духовність українського народу: Короткий орієнтаційний нарис.- Вінніпег: Накладом Т-ва „Волинь”, 1983.- 227с.
388. Ярошевский Т. Личность и общество (Проблемы личности в современной философии – марксизм, экзистенциализм, структурализм, христианский персонализм).- М.: Прогресс, 1973.- 543с.
389. Ярошевец В.І. та інші. Історія філософії: Підручник для студ. вищих навч. закладів.- К.: Видавець ПАРАПАН, 2002.- 774с.
390. Ярошевец В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: Підручник для студ. вищих навч. закл.- К.: Знання України, 2004.- 214с.
391. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Республика, 1994.- 527с.
392. Bowne V.P. Metaphysics. – London, 1882.- 150s.
393. Bowne V.P. Philosophy of Theism.- New York: Harper & Brothers, 1887.- 208s.
394. Brightman E.S. Introduction to Philosophy.- New York: Harper & Brothers, 1951.- 407s.
395. Brightman E.S. Nature and Values. - New York: Harper & Brothers, 1945.- 580s.
396. Brightman E.S. Personalism and the influence of Bowne // Proceedings of the 6th International Congress of Philosophy.- New York – London, 1927.
397. Coffy R. Dieu des Athees. – Paris: Gallimard, 1963. – 203p.

398. Contemporary American Philosophy. – London – New York, 1930.- Vol. I.- 534s.
399. Flewelling R.T. The Person or the Significance of Man. – Los Angeles, 1952.- 287s.
400. Flewelling R.T. The Survival of Western Culture. - New York – London, 1945.- 314s.
401. Heidegger M. Seinund Zeit . – Paderborn UA: F. Schoningh, 1997. – 291s.
402. Heidegger M. Seinund Zeit. - Tubingen, 1960. - 372s.
403. Hocking W.E. and oth Preface to Philosophy. Textbook. – New York : Harper \$ Brothers, 1947.-187s.
404. Hocking W.E. The Coming World Civilisation. - New York: Harper \$ Brothers, 1956.- 358s.
405. Hocking W.E. The Meaning of God in Human Experience.- New Haven, 1912.- 217s.
406. Hovison G.H. Philosopher and Teacher A. Selection from his Writings Berkeley, 1934.- 194s.
407. Jaspers K. Einfuhrung in die Philosophie, - Zurich, 1950. – 138s.
408. Jaspers K. Philosophie: In 3 Bd. - Berlin: Verl. von J. Sprlenger, 1932. – 237s.
409. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. – Berlin: Sprlenger, 1922.- 486s.
410. Ross F.H. Personalism and the Problem of Evil.- New Haven, 1940.- 54s.
411. Rudwytzky L. The Image of Austria in the Works of Ivan Franko // Nation building and the Politics of Nationalism: Essays on Austrian Galicina - Znd Print- Cambridge: Harvard Univ. press, 1989.- P.239-254.
412. Sartre J. - P. L'etre et le neant. – Paris : Gallimard, 1957. – 380p.
413. Scheler Max. Vom Ewigen im Menschen. – Bern, 1934. – 183s.
414. Siegwalt G. Nature et histoire. – Paris: Gallimard, 1965.- 352p.
415. Waliski A. Filozofja a mesjanizm: Studia z dziejow filozofji mysli spoleczno-religijnej romantysmu polskiego. – Warszawa: PIW, 1970. – 318s.

